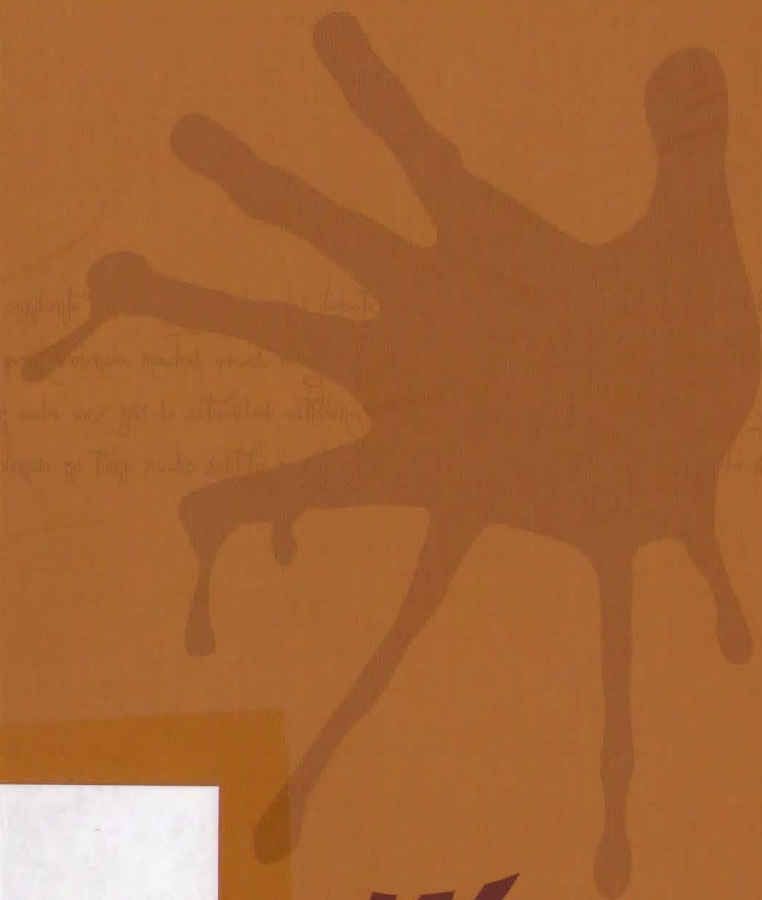


Las Formas DE LA VIOLENCIA

xavier crettiez



W
WALDHUTER
EDITORES

Actualis

Crettiez, Xavier

Las formas de la violencia. - 1a ed. - Buenos Aires : Waldhuter Editores, 2009.

176 p. : 20x13 cm. - (Actualis)

Traducido por: Silvia Kot

ISBN 978-987-25178-0-9

1. Sociología. 2. Violencia. I. Kot, Silvia, trad. II. Título

CDD 362.829 2

Fecha de catalogación: 12/06/2009

Cet ouvrage, publié dans le cadre du Programme d'Aide à la Publication Victoria Ocampo, bénéficie du soutien du Ministère français des Affaires Étrangères et du Service de Coopération et d'Action culturelle de l'Ambassade de France en Argentine.

Esta obra, publicada en el marco del Programa de Ayuda a la Publicación Victoria Ocampo, cuenta con el apoyo del Ministerio de Asuntos Extranjeros de Francia y del Servicio de Cooperación y de Acción Cultural de la Embajada de Francia en la Argentina.

Título original: *Les formes de la violence*

ISBN de la edición original: 978-2-7071-5363-0

© Éditions La Découverte, 9 bis, rue Abel Hovelacque, Paris, 2008

D.R. © Waldhuter Editores, 2009

Tucumán 1792, (1050) Buenos Aires, Argentina

waldhutereditores@ciudad.com.ar

Reservados todos los derechos de esta edición para América Latina

Traducción: Silvia Kot

Diseño: Facundo Carrique

Puesta en página: María Isabel Barutti

Fotocopiar libros está penado por la ley.

Prohibida su reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión o digital, en forma idéntica, extractada o modificada, en español o en cualquier otro idioma, sin autorización expresa de la editorial

Impreso en Argentina

Hecho el depósito que previene la ley 11.723

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	11
TIPOLOGÍA DE LA VIOLENCIA	14
Violencia simbólica/violencia física	15
<i>En torno a la noción de violencia simbólica en Pierre Bourdieu</i>	18
Violencia política/violencia social	22
PENSAR LA VIOLENCIA	25
La violencia repudiada	26
La violencia liberadora	29
La violencia ineluctable	31
I LOS PROCESOS DE ADHESIÓN A LA VIOLENCIA	35
LOS DETERMINISMOS SOCIALES DEL INGRESO A LA VIOLENCIA	36
La marginalidad política	36
<i>La violencia en Córcega como recurso de acción política</i>	38
La frustración económica	42
<i>Gurr distingue tres formas de frustración colectiva</i>	45
Los determinismos socioculturales	47
<i>El modelo sintetizado de Ted Gurr: de la violencia colectiva a la violencia política</i>	49
<i>Cultura y violencia en el Ulster</i>	54
LA RACIONALIDAD INDIVIDUAL DEL INGRESO A LA VIOLENCIA	55
La búsqueda de lucro	55

La búsqueda de placer	59
La búsqueda de prestigio	62
<i>Hooliganismo y placer de la violencia</i>	62
 II VIOLENCIAS SOCIALES Y VIOLENCIA DE ESTADO: LAS LÓGICAS DE LA VIOLENCIA EN DEMOCRACIA	 69
LA VIOLENCIA DE ESTADO COMO VIOLENCIA LEGAL	69
El Estado y el monopolio de la violencia física legítima	70
<i>La violencia de Estado ilegítima: el fenómeno de los excesos</i>	72
La práctica del mantenimiento del orden	77
<i>Hacia una evolución del mantenimiento del orden</i>	80
La guerra y el Estado	81
 LA VIOLENCIA DE IMPUGNACIÓN POLÍTICA	 86
Violencia y movimientos sociales	86
El terrorismo político	90
<i>Definir el terrorismo</i>	92
Violencias urbanas	95
 LAS VIOLENCIAS INTERINDIVIDUALES	 99
Violencia y crimen en Francia	100
<i>La evolución de la violencia en Francia</i>	100
¿Un regreso a la salvajización?	102
 III VIOLENCIAS DE MASA Y DE ATERRORIZACIÓN: REFLEXIONES SOBRE LAS VIOLENCIAS EXTREMAS	 107
SOCIOLOGÍA DE LAS MASACRES	108
La estructura de las oportunidades	108
¿Cómo se convierte uno en verdugo?	111
<i>El experimento de Stanley Milgram</i>	114

El placer de matar	118
<i>La muerte es mi profesión</i>	120
Violencias de aterrorización	123
La violencia totalitaria	124
<i>Ideología y violencia</i>	127
El terrorismo metapolítico o "terroritarismo"	128
<i>Violencia y religión</i>	130
Violaciones masivas y tortura	133
<i>Las funciones de la violación masiva</i>	134
 IV LAS METAMORFOSIS DE LA VIOLENCIA	 137
LOS CAMBIOS EN LA ACCIÓN	137
Las nuevas guerras	138
<i>Oposición entre las características de las guerras antiguas y las de las guerras nuevas</i>	 138
La desestatización de la violencia	142
<i>¿Guerras realmente nuevas?</i>	142
Tecnologización y transformación de la violencia	148
 LOS CAMBIOS EN LAS REPRESENTACIONES	 152
Los efectos de la mediatización de la violencia	152
<i>Esquema de análisis de la violencia mediatizada</i>	155
Las justificaciones cambiantes de la violencia	156
La postura victimista	159
 CONCLUSIÓN	 161
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	165

INTRODUCCIÓN

Proponer una reflexión sobre la violencia tiene por lo menos una ventaja y un inconveniente. La ventaja es que obliga a una necesaria y sana mezcla de enfoques. Tema multidisciplinario por excelencia, la violencia obliga a traducir de hecho lo que siempre anhelan los científicos: entrecruzar los enfoques de los sociólogos, los politólogos, los historiadores, los filósofos, los psicólogos, e incluso los juristas. En esta exigencia se vislumbra el inconveniente de tal estudio. El tema parece gigantesco, precisamente porque definir la violencia como un conjunto de hechos semejantes y fácilmente identificables es casi imposible. En sus *Reflexiones sobre la violencia* [1990],* Georges Sorel decía: "Los problemas relativos a la violencia siguen siendo hasta hoy muy oscuros".

Existe, por supuesto, una multiplicidad de formas de la violencia y una estricta desemejanza: en efecto, ¿qué tienen en común un insulto y un disparo de fusil, una riña en un medio escolar y una guerra librada por un Estado, una violencia callejera, por fuerte que sea, y un genocidio en clima tropical? Lo que está en juego aquí no es solamente la diferente intensidad de las prácticas, sino también sus finalidades y sus naturalezas.

Además, existe la dificultad de medir la violencia de la que se habla. Aunque resulte chocante decirlo, la violencia es muy relativa,

* Las referencias entre corchetes remiten a la bibliografía que figura al final del libro.

y se percibe en una forma muy distinta según las épocas, los medios sociales, los universos culturales. Es probable que lo que un joven burgués parisino sufre hoy como una violencia no tuviera el mismo efecto sobre sus antepasados rurales de la alta Edad Media, que se enfrentaban a una vida más áspera; en regiones lejanas o cercanas, pero habitadas por la guerra durante décadas; en medios sociales claramente desfavorecidos y obligados a soportar una realidad cotidiana llena de tensiones y gritos. La dificultad para medir la violencia reside, pues, en la falta de vivencias comparables y criterios culturales comunes, incluso en el seno de universos semejantes (en Estados Unidos, el hecho de manifestar en la calle se percibe enseguida como un atentado contra el orden, mientras que en Francia se considera algo corriente).

Esto nos dice que la violencia debe ser nombrada para existir, que no existe en cuanto tal, sino que es el fruto a la vez de un contexto y de una lucha de poder. También las violencias extremas, aunque son las que se experimentan con mayor dureza y de manera uniforme, proceden de esta lógica de rotulación. En primer lugar, porque hay pocos testimonios que pueden ayudar a calificarla, y luego, porque el rótulo (el de genocidio, por ejemplo) es una apuesta muy fuerte entre los grupos que se han enfrentado (pensemos en el “genocidio armenio”). De modo que la violencia no siempre puede objetivarse. Como todo fenómeno social, es el resultado de una lucha de definiciones entre actores que tienen intereses divergentes y recursos disímiles: una lucha terrible, sobre todo porque el concepto es acusatorio y moralmente condenable en un mundo pacificado, en el cual el violento casi nunca

tiene razón. Por eso, el Estado democrático no suele ser “violento”, y prefiere invocar su “fuerza legítima”, mientras que a menudo califica como tales a sus opositores manifestantes. ¡No cualquiera tiene el poder de nombrar!

Una definición corriente de la violencia postula que se trata de un acto de coerción dolorosamente experimentado, cuyo objetivo es “actuar sobre alguien o hacerlo actuar contra su voluntad, empleando la fuerza o la intimidación” (*Le Petit Robert*, 1993). Esta definición es demasiado completa y al mismo tiempo incompleta. Lo es demasiado porque da la posibilidad de calificar como violencia a cualquier presión social que contrarie la voluntad individual. Por ejemplo, la del trabajador, que se ve forzado a trabajar para subsistir, pero pocas veces está satisfecho con esa obligación. ¿Se puede decir que se le hace violencia sin diluir aún más la definición del fenómeno? Como veremos luego, el enfoque en términos de violencias simbólicas o estructurales lo considera de ese modo. Pero al mismo tiempo esta definición parece incompleta porque sólo registra la dimensión objetivista de la violencia. La violencia no es sólo un acto de coerción: también es una pulsión que puede tener como única finalidad su expresión, para satisfacer la ira, el odio o un sentimiento negativo, que tratan de manifestarse. El objetivo no sería coaccionar, sino sólo ensuciar, destruir o construirse mediante el pasaje al acto. Por último, aunque la violencia implica la existencia de un verdugo y una víctima, no siempre es fácil distinguirlos. Algunos conflictos —como las guerras palestino-israelíes— pueden hacer pasar al verdugo a la condición de víctima, y viceversa. El que coacciona puede estar coaccionado a hacerlo, a menos que acepte

su desaparición, convirtiéndose así en un verdugo, víctima de su coacción. Digamos, para terminar, que si bien el dolor y/o el miedo están generalmente asociados a la violencia, no bastan para definirla. Si tropiezo con alguien en la calle, puedo hacerle daño, pero no le hago violencia. Del mismo modo, un ataque a mi integridad física no es violencia si lo hace mi cirujano. Lo primero que califica a la violencia es el ataque intencional, generador de dolor, contra la voluntad del otro.

En este libro, hablaremos más bien de *las* violencias, tratando de establecer una tipología que permitirá introducir la delicada cuestión de las violencias suaves o simbólicas. Popondremos a continuación una clasificación de los discursos sobre la violencia, y procuraremos responder a la cuestión moral de su uso: para muchos, la violencia se caracteriza por su exclusión de la razón (tanto en quien la sufre, transformado en cosa, como en quien la practica, dominado por su desmesura colérica), pero para otros, es, por el contrario, liberadora y necesaria para la realización de uno mismo, cuando no natural, e incluso innata.

TIPOLOGÍA DE LA VIOLENCIA

Más allá de las diversas formas de expresión de la violencia (individual o colectiva, doméstica o pública) y de su intensidad, deben señalarse dos grandes oposiciones que tradicionalmente permiten considerar bajo el mismo rótulo de “violencias” a expresiones bastante diferentes.

VIOLENCIA SIMBÓLICA/VIOLENCIA FÍSICA

Nadie supo reflexionar mejor que Michel Foucault sobre la aparición —históricamente situada, según él, a fines del siglo XVIII— de mecanismos de violencias que dependen de exigencias humanistas de la época y autorizan una represión más severa pero menos cruel. Con la Ilustración, explica el autor de *Vigilar y castigar*, “la sombría fiesta punitiva empieza a extinguirse” [Foucault, 1975, p. 14]. La expresión del poder del príncipe se transforma. Del castigo en la plaza pública bajo la acción sádica del verdugo, se pasa al establecimiento de los mecanismos de vigilancia y control de los cuerpos y las almas puestos en práctica por las prisiones modernas, por supuesto, pero también todas las instituciones poseedoras de un saber científico al servicio del Estado: hospitales, dispensarios, asilos, escuelas, etc. “El castigo pasó de ser un arte de sensaciones insoportables a una economía de derechos suspendidos” [Foucault, 1975, p. 16]. Se implementa una nueva disciplina colectiva, que lleva a un control cada vez más estricto de los hombres, cuya eficacia se basa al mismo tiempo en la ausencia de dolores visibles, en el rechazo del espectáculo y en el discurso científico que lo legitima. Otros teóricos prolongan parcialmente la reflexión de Foucault, poniendo el acento en la progresión de violencias más simbólicas que físicas en el mundo moderno, que obligan a relativizar la tesis de una pacificación de nuestra sociedad. El politólogo noruego Johan Galtung [2004] distingue entre la “paz negativa” (la ausencia de guerra) y la “paz positiva” (el fin de la violencia estructural), y propone entonces una definición extensiva de la violencia que va más allá de la

"violencia directa" del golpe y la agresión. Para él, la violencia estructural corresponde a la acción sistemática de una estructura social o de una institución que impide a las personas satisfacer sus necesidades elementales. La violencia estructural de la frustración de las expectativas individuales y colectivas es un fenómeno invisible, que favorece, sobre todo cuando está culturalmente legitimada, las manifestaciones de violencias directas, particularmente visibles. Es el caso de la homofobia, por ejemplo, muy difundida culturalmente en un mundo fundado sobre la heterosexualidad, que les impide a los homosexuales vivir en forma plena y libre su sexualidad, y a veces puede provocar agresiones contra los miembros de ese grupo minoritario.

El concepto de violencia simbólica adquirió una particular notoriedad bajo la pluma de Pierre Bourdieu [1992], que lo convirtió en uno de los ejes de su pensamiento sociológico. A su juicio, la violencia simbólica funciona gracias a un doble mecanismo de reconocimiento y desconocimiento. La dominación de algunos sólo es posible -salvo los casos, muy pocos en democracia, de recurso a la fuerza física- porque los dominados *reconocen* como legítimo el orden social dominante, al mismo tiempo que *desconocen* su carácter arbitrario de orden alienante. Para Bourdieu, ese mecanismo de "servidumbre voluntaria" (La Boétie) es temible, porque la violencia, invisible para aquellos sobre quienes es ejercida (y a veces, incluso invisible para aquellos en cuyo nombre se ejerce), aparece completamente interiorizada en el habitus de cada uno (sistema de disposiciones individuales provenientes de la socialización de clase). De este modo, la peor de las violencias simbólicas es la certeza de que "está sobrentendida", que permite legitimar el orden

social "tal cual es", es decir, básicamente desigual. Bourdieu sostiene que el Estado, las instituciones y las prácticas del orden dominante (la escuela, la universidad, los medios de comunicación, el lenguaje político) son lugares o expresiones de una violencia simbólica que tiende a ocultar, bajo un aspecto de naturalidad, relaciones de dominación invisibles, pero de efectos sociales temibles. El trabajo del sociólogo, según Bourdieu, debe contribuir a revelar ante los ojos de los dominados, y también de los dominadores, la realidad disimulada de esos mecanismos de violencia. La violencia física, por el contrario, parece mucho más fácil de definir. Está directamente ligada al ejercicio de una agresión, y se funda sobre el hecho de experimentar un dolor. Pero aunque su definición es sencilla, la pluralidad de sus modos de expresión hace que el concepto sea difícil de abordar. Distinguiremos tres maneras de analizar la violencia.

La primera equivale a considerar la violencia como "contingente" al orden social ordinario [Eckstein, 2002], una manifestación que se vuelve necesaria por una disfunción de la sociedad. Se podrá hablar así de una violencia pasional que sirve para expresar un furor colectivo o individual, una frustración y una cólera pasajeras. Estas formas de violencia son las más visibles y las más terribles, por ser, en apariencia, absolutamente irracionales, discontinuas en su ejercicio y tan repentinas como extremas. La forma arquetípica de esta violencia pulsional es, por supuesto, la violencia gratuita, sin más fundamento que el simple placer del pasaje al acto. Esta violencia es muy importante, sobre todo porque responde a una frustración objetiva, y puede contar con mecanismos de justificación cultural. Por ejemplo, hay quienes han interpretado algunos

motines urbanos en las grandes ciudades como violencias coléricas, causadas por una frustración económica y política de individuos excluidos, cuyos códigos culturales valorizan la agresividad y toman distancia de las barreras morales que descalifican el uso de la violencia, fomentando así prácticas gregarias brutales. Sin embargo, no es seguro que las violencias urbanas *sólo* sean eso (véase *supra*). La segunda manera de definir la violencia, en cambio, la considera como "inherente" a la acción y al sistema político, una forma de expresión colectiva como otras, que responde a una lógica de cálculo, de estrategia, y no sólo a un influjo pasional. Por "violencia instrumental" [Braud, 1992] entendemos esta

En torno a la noción de violencia simbólica en Pierre Bourdieu

La noción de violencia simbólica, tal como la propone Pierre Bourdieu, constituye una fuerte crítica del orden social. Por otra parte, su éxito se debe en parte a su radicalidad en cuanto postura de investigación, al ofrecer en el seno de todos los campos sociales "pruebas" de la dominación sufrida por aquellos que tenían interés en la impugnación de las jerarquías. Pero esta noción políticamente útil no siempre parece convincente. En primer lugar, hay

un problema de lógica interna en el modelo. Si bien la violencia simbólica se apoya en el desconocimiento de un sufrimiento padecido, parece difícil postular la posibilidad de revertirlo mientras los actores víctimas no tengan conciencia de la violencia que padecen. ¿Por qué reaccionarían los actores violentados ante una violencia que no sienten? Esto significaría pretender que sólo el sociólogo es capaz de impulsar una toma de conciencia de los

violencia proporcional al objetivo que se quiere alcanzar, siempre atenta a la eficacia y al rendimiento. Es, por supuesto, la violencia de Estado, la del mantenimiento del orden, por ejemplo, cuyo supuesto objetivo consiste no en aniquilar a un enemigo, sino en hacer retornar a la buena senda a "un ciudadano momentáneamente extraviado", para tomar el léxico policial. Es también la violencia empleada por ciertos grupos contestatarios (sindicatos, movimientos sociales), que muestran una radicalidad a menudo fingida para hacerse oír por el poder, pero sin arriesgarse nunca a una violencia ciega que pondría en tela de juicio su reputación.

dominados, en cuyo caso algunos podrían pensar que, más que "revelador" de las violencias invisibles, el intelectual es ante todo un organizador de presuntas violencias que sólo él percibe. Como otro límite lógico, muchos escritos de Bourdieu han destacado el papel perverso de la escuela o de los medios de comunicación en la reproducción de las desigualdades y la difusión de los mecanismos de violencia simbólica. Sin embargo, algunos autores han mostrado que esa misma escuela (los sociólogos "deconstructivistas" son la prueba viviente de esto) o los

medios pueden proporcionar a veces las armas necesarias para liberarse de las relaciones de dominación: ¡las herramientas de la violencia simbólica se convierten así en medios de lucha contra esa misma violencia! Más en general, al definir al Estado a través de su "monopolio de la violencia simbólica legítima", Bourdieu tiende a confundir legalidad y legitimidad, olvidando que, por lo menos en democracia, el Estado define qué es legal y la sociedad define qué es legítimo. Más que el Estado y sus instituciones, es por lo general el dominio privado el que produce en

Por último, la tercera manera de leer la violencia se relaciona con su dimensión identitaria. La violencia ya no se piensa sólo como una expresión de ira o una modalidad no convencional de expresión política, sino que es ante todo un medio para afirmar la identidad colectiva de quienes la practican, o, a la inversa, una manera de negar la identidad de los que la sufren. Abundan los ejemplos de una utilización hierática de la violencia, al servicio de las ambiciones de ostentación de los belicosos. La violencia hace la tribu, construye, ya sea en las bandas de jóvenes delincuentes, en los paramilitares irlandeses o corsos, o en los policías antimotines en actividad, una identidad viril y combatiente, destinada a soldar el grupo, a reforzar su homogeneidad, a hacer surgir lo que pone en escena: una

la actualidad la violencia de dominación simbólica, a través de la imposición de un orden dominante de tipo consumativo. Aunque las investigaciones del sociólogo se han orientado al final de su carrera hacia una denuncia de las lógicas del mercado, la noción de violencia simbólica sigue fuertemente vinculada a la "razón de Estado". La crítica más fuerte que se le puede hacer a esta noción sigue siendo la desconexión entre violencia y sufrimiento, así

como la falta de reflexión sobre la relación que existe entre violencia simbólica y violencia física. Acerca de este tema, es interesante el aporte de Philippe Braud. El autor de *Violences politiques* [2004] distingue dos tipos de violencias simbólicas y subraya sus efectos inmediatamente dolorosos. El primero corresponde a la "depreciación identitaria" [p. 163], es decir, el ataque a una identidad personal o grupal fuertemente investida. Así es como las manifestaciones

banda, un pueblo, un Estado. Eric Desmons tiene razón al destacar la función de encarnación de la insurrección en la barricada. Según Blanqui, el pueblo ejerce "un acto fulminante de soberanía", al usar la violencia para hacer existir a la nación [Desmons, 2005]. A la inversa, la violencia también puede servir para negarles a las víctimas la identidad que ellas reclaman o merecen. Se trata, por supuesto, de la violencia de los campos de concentración, que no sólo ambicionaba matar a los judíos de Europa, sino también "demostrar" su condición de subhombres, tratando de despojarlos de su humanidad a través de una repugnante animalización de sus condiciones de supervivencia. En ambos casos, puede verse la dimensión performativa de la violencia identitaria.

de heterofobia (desprecio por una identidad sexual o racial), las manifestaciones de superioridad (discurso colonial) o la negación del sufrimiento (que se encuentra en los argumentos negacionistas) constituyen violencias cuya dimensión simbólica es ferozmente hiriente.

El segundo proviene de la "conmoción de los puntos de referencia" [p. 177] que resulta del ataque deliberado a las creencias, las normas y los valores

que le dan un sentido al mundo de los individuos. La ofensa a la historia o a la memoria del grupo, la confrontación de referencias antagónicas (el materialismo de Occidente en tierra musulmana) o el desajuste de las referencias que desmienten creencias fuertemente establecidas (en la "belleza del ideal comunista", por ejemplo) son violencias simbólicas que sin duda se encuentran en el origen de conflictos absolutamente físicos.

En algunos casos, definir una violencia como política o social parece relativamente sencillo. Por ejemplo, la violencia doméstica, la que enfrenta a un marido con su esposa, o la violencia en un medio escolar entre compañeros de clase, no parece entrar en la categoría de las violencias políticas. En cambio, los atentados de Hamas, aunque su significado no siempre sea claro, pertenecen directamente a esa categoría. Lo que diferencia a las violencias políticas de las violencias sociales es al mismo tiempo el objeto de las violencias, el estatus de los actores que la practican, su discurso de justificación y sus efectos. Muchos elementos hacen que la diferencia sea poco clara: incluso hay quienes hablan de una verdadera "porosidad de las fronteras" [Sommier, 1999, p. 33]. Lo que fragiliza la oposición entre "las violencias" es, en primer lugar, el sesgo moral. Calificar el propio acto como político, es darle una justificación en general noble, una explicación siempre aceptable. La violencia trata de hacerse oír incluso cuando las motivaciones profundas difieren de las intenciones enunciadas. En forma inversa, denunciar la criminalidad del otro, su deseo exclusivo de enriquecimiento, su sadismo gratuito, es negar toda dimensión política para atribuirle al acto sólo un vil interés.

Decir qué acto violento es político y qué acto no lo es, es ya influir sobre los procesos de legitimación de una práctica moralmente condenable. Los casos de los motines suburbanos, en Francia o en Gran Bretaña, son un ejemplo de esto. Para algunos autores, los motines representan una acción política que se inscribe en una tradición de rebeldía frente al poder [Nicolas, 2002]

y manifiestan una voluntad colectiva de hacerse oír por un Estado distante [Mucchielli, 2006]. Para otros, los blancos de la violencia (vehículos, escuelas, negocios) muestran la ambición depredadora de los violentos, muy alejados de cualquier pretensión política [Roché, 2006]. Como puede verse, detrás del análisis se disimulan inevitablemente lecturas más o menos orientadas, que tienen importantes efectos performativos.

En cambio, la violencia directamente política, por el hecho de actuar en el campo político, ejercida por actores con pretensiones y efectos políticos, puede revelarse de hecho bastante alejada de esta categoría. El terrorismo corso tiene efectos importantes en el campo político tanto local como nacional, y se presenta como una voluntad muy política de ruptura con el Estado central. Sin embargo, el descubrimiento de las lógicas de la violencia ha revelado que detrás de los pasamontañas y las bombas se escondían a veces motivaciones estrictamente materiales y financieras que estaban en las antípodas de lo que enunciaban los discursos ideológicos [Crettiez, 1999]. De modo que en la definición de la violencia política, todo depende de los criterios adoptados. Al tomar en cuenta la ideología y los blancos de la violencia, se plantea una ecuación más tangible que al considerar los posibles efectos en el campo político. En este sentido, una violencia doméstica que despertara el interés de los medios de comunicación y llevara a elaborar un proyecto de ley sobre la violencia contra las mujeres podría ser calificada como política.

El historiador norteamericano Charles Tilly también mostró la fragilidad de esta distinción. Las violencias colectivas

analizadas por él en Europa en un largo período (del siglo XVI al siglo XX), son al mismo tiempo sociales y políticas. La *primitive collective violence*, desde el bandolerismo hasta las luchas corporativas o los enfrentamientos religiosos, que se apoya sobre una base comunitaria y aprovecha momentos comunes de socialización (fiestas religiosas, desfiles, etc.), aparece a menudo como un intento de interpelación del poder. Lo mismo ocurre con la *reactionary collective violence*, que surge por lo general como un rechazo a la conscripción (Hobsbawm, Wilson), a los impuestos estatales o a los precios, considerados prohibitivos, de los alimentos. Por último, la *modern collective violence*, más autónoma y de base asociativa, responde en forma directa al calificativo de política, ya que se apoya en el activismo sindical, con el objetivo de obtener o defender los derechos dispensados por las autoridades [Tilly, 1979, pp. 89-101]. En todos los casos, explica Tilly, el recurso a la violencia y su forma dependen de la relación con el Estado (o con la autoridad legítima), que puede transformar las violencias sociales en repertorios de acción políticos.

Michel Wieviorka ha propuesto una útil tipología de las violencias políticas según su relación con la cosa pública. Para él, "las significaciones que instalaban ayer a la violencia en un nivel político [...], hoy se separan de él, por abajo, privatizándose, tomando alguna distancia de la esfera pública —es la violencia infrapolítica—, y por arriba, confiriéndole a la acción dimensiones religiosas que subordinan lo político a un principio superior, lo sagrado —es la violencia metapolítica" [Wieviorka, 2004, p. 57]—. La evolución de la violencia abogaría por un espectro más amplio,

no sólo en el centro de lo político, sino también en sus márgenes —como lo demuestran los guerrilleros marxistas convertidos en prósperos narcotraficantes—, o en la cumbre, a la manera del terrorismo de Al Qaeda, que con la radicalidad de su mensaje y sus actos se opone a una lógica de concesiones políticas. Los cambios producidos en la violencia vuelven hoy inextricable la cuestión de su anclaje político o social.

PENSAR LA VIOLENCIA

La violencia, sea social o política, está en el núcleo de los grandes relatos de la vida en común. Tres miradas filosóficas le ofrecen siempre un lugar central.

Para los pensadores del contrato social, liberales o conservadores, la *violencia repudiada* es, en primer lugar, aquello que da lugar al vivir-juntos. El temor al desorden o las virtudes del comercio deben suplantar a la naturaleza hostil en la que se mueve el hombre. De modo que la violencia está en el origen del pacto social entre los hombres, que buscan estabilizar y pacificar sus relaciones, volviendo imposible toda expresión belicosa.

A la inversa, la violencia puede volverse constructiva, una variable positiva de liberación de sí mismo, del pueblo o de los pueblos. Es la *violencia liberadora*, la que se encuentra bajo la pluma de Jean-Paul Sartre y de una parte del pensamiento marxista y anarquista. Renunciar a la guerra es también renunciar a sí mismo y a la vida, dice Nietzsche, para quien la violencia expresa ante todo "la moral de los amos".

Por último, desde una perspectiva más psicológica y políticamente más neutra, ni condenada ni alabada, la violencia es considerada como propia de la especie, y, para algunos, como una necesidad práctica en los fundamentos de las sociedades tanto arcaicas como modernas. Los análisis etológicos de Konrad Lorenz, el enfoque psicoanalítico de Sigmund Freud, o la mirada, impregnada de simbolismo, de René Girard, revelan la existencia de una *violencia ineluctable* en el corazón de la humanidad.

LA VIOLENCIA REPUDIADA

Los grandes relatos de la violencia repudiada en beneficio del comercio, de la tradición o del contrato social, coinciden en la idea de que la sociedad se funda ante todo en un rechazo intelectual y práctico a una violencia naturalmente destructora, que es un obstáculo para el progreso y la concordia.

El Estado se constituye, en primer lugar, sobre las cenizas de la violencia natural. Aquí se impone el pensamiento de Thomas Hobbes. El gran filósofo del Estado basa el vínculo político en el rechazo voluntario a la guerra. Ésta permanece siempre en el estado de naturaleza en el cual "el hombre es el lobo del hombre". Tres razones explican este clima de anarquía propio del estado de naturaleza: el deseo de una infinita acumulación de poder, "un deseo que sólo cesa con la muerte"; el derecho natural sobre todo lo que funde la realidad de una sociedad sin policía ni código de propiedad; la igualdad entre los hombres, que vuelve precaria cualquier dominación de uno solo, e inevitablemente alienta el

fortalecimiento de cada uno para preservar su seguridad. La rivalidad, la desconfianza y la búsqueda de lucro y gloria, son las tres causas de esta violencia natural que nada puede canalizar, salvo el poder público. Este Leviatán —el Estado— se basa así en la voluntad de hacerle violencia a la violencia. El hombre debe renunciar —por temor más que por convicción— a sus impulsos furiosos. Así redacta Hobbes ese contrato de sumisión: "Autorizo a este hombre o a esta asamblea, y le cedo mi derecho a gobernarme a mí mismo, con la condición de que tú le cedas tu derecho y autorices todas estas acciones de la misma manera" [Hobbes, 1971, cap. XVII]. Otros teóricos del contrato social como Locke o Rousseau se oponen a Hobbes en su enfoque pesimista del estado de naturaleza y en sus conclusiones autoritarias en cuanto al poder del Leviatán, pero son plenamente conscientes de la necesidad de trabajar por la marginalización de la violencia, interesando a los hombres en las virtudes de la república (Rousseau) o prometiéndoles la defensa de sus intereses privados (Locke). En todos los pensadores del contrato social hay un "momento hobbesiano" [Raynaud, 1996, p. 349] que fundamenta la política contra la violencia.

La violencia también es repudiada, no ya por el Estado, sino por la lógica del interés bien entendido del mercado. Montesquieu ve en el intercambio comercial una vía para superar la violencia: "Es casi una regla general que donde hay costumbres suaves, hay comercio" [Montesquieu, 1979, p. 9]. Adam Smith dice lo mismo cuando elogia la "sociedad comercial", la única capaz de enriquecer a los más desposeídos y asegurar así condiciones de paz para todos. Este es también el punto de vista de Joseph

Schumpeter, quien establece una relación de causalidad entre capitalismo y pacificación de las costumbres, postulando que la sociedad mercantil no sólo rechaza en su racionalidad el costo inútil de la guerra, sino que logró hacer surgir una "mentalidad postheroica" que lleva a alejar los reflejos bélicos de antaño [Schumpeter, 1998, p. 176]. Kant también destacaba en su *Proyecto de paz perpetua* el sinsentido democrático de la guerra, que arruina a los pueblos y los lleva a la desconfianza mutua. Para Kant, la violencia se opone a la razón democrática, según la cual nadie puede tener interés en apoyar un combate que le ocasionaría costos, y que, al mismo tiempo, permite fundar la constitución, lo único capaz de "encadenar las pasiones personales" y transformar la sumisión al otro en sumisión al derecho. La violencia también es repudiada por sus excesos, que amenazan el orden tradicional de las cosas. Este es el fundamento de las ideas tradicionalistas que expresa Edmund Burke. El pensador contrarrevolucionario, horrorizado por su época, rechaza un mundo basado en la violencia y el caos, en el cual "en medio de masacres y asesinatos [...], se elaboran planes para el buen orden de la sociedad futura". En este caso, se rechaza la violencia porque es contraria al orden tradicional, basado en el respeto por la trascendencia y la sumisión a la historia. "Cuando se destierran todas las antiguas opiniones y reglas de la vida [...], ya no tenemos brújula para gobernarnos, y nunca sabemos con claridad hacia qué puerto nos dirigimos" [Burke, 1989, pp. 87 y 99].

El Estado, el mercado y la tradición son medios para encauzar la violencia y hacer posible el vivir-juntos.

LA VIOLENCIA LIBERADORA

Desde el culto del terror virtuoso impuesto por Robespierre hasta los intentos de conceptualizar la descolonización, pasando por la apología de la guerra como modo de valorización de sí mismo, la violencia ha encontrado en muchos pensadores innegables cualidades. Ciertamente el izquierdismo de los años 1960 ensalzaba la violencia, que tenía, a su juicio, virtudes catárticas o políticas insuperables. Al reforzar la moral del grupo que la practica, la violencia permite una cohesión de clase, al tiempo que pone en evidencia los verdaderos conflictos entre las clases que existen en el seno de la sociedad. Esta revelación se produce dentro de la clase proletaria, que toma conciencia, en la acción, de su fuerza y su unidad, pero también en el adversario burgués, que se ve obligado a mostrar su "verdadero rostro", el de una "dictadura policial" camuflada bajo una "fachada de democracia". Para algunos autores marxistas, la violencia, no espontánea sino preparada, es un medio a veces necesario para que advenga el nuevo mundo liberado de la opresión capitalista, y lograr la toma del poder de Estado (que es siempre el objetivo). Pero también es una necesidad psicológica, como lo teorizan Frantz Fanon o Jean-Paul Sartre, que querían mostrarle la vía de la liberación al colonizado o al obrero. El autor de *Los condenados de la tierra* sostiene que la violencia es la herramienta de liberación del colonizado, que se convierte en un hombre por el hecho mismo de matar. En el prefacio, Sartre escribe: "Abatir a un europeo es matar dos pájaros de un tiro, es suprimir al mismo tiempo a un opresor y a un oprimido: quedan un hombre muerto y un

hombre libre. El que sobrevive, por primera vez, siente un suelo nacional bajo la planta de sus pies" [Sartre, "prefacio" a Fanon, 1961, p. 5]. Sartre dice lo mismo cuando escribe que "el obrero es un subhombre si acepta ser lo que es", promoviendo de este modo el uso la violencia, condición de expresión de su humanismo [en Aron, 2005, p. 41]. Slavoj Žižek se acerca a esta clase de concepción al hacer suya la máxima de Saint-Just: "Lo que produce el bien general es siempre terrible". El terror es interpretado como un humanismo, verdadera expresión de la voz del pueblo [Žižek, 2007].

Esta función catártica de la violencia también está presente en el otro extremo del tablero político, en el pensamiento fascista o en el de Georges Sorel, que en una época se acercó a él. Para el autor de *Reflexiones sobre la violencia* [Sorel, 1990], la revolución social no es un programa sino una práctica que debe realizar el espontaneísmo obrero. Sólo los enfrentamientos cotidianos, los choques con la patronal, pueden forjar una nueva era. Sorel influyó sobre el joven Mussolini, que aprendió de él el culto a la violencia y a las pasiones, contra el reinado de la razón y el compromiso democrático. También en este caso, el fascismo es más que un episodio histórico: es una ideología de rechazo a las ideas, de exaltación de la violencia y la guerra que subliman los actos humanos y revelan el poder de los pueblos [Gentile, 2002]. Aquí la violencia es liberadora de los instintos populares contra la mediocridad cobarde de las elites. Sin duda, esto recuerda a Nietzsche, que condena la violencia de los cobardes y elogia la que exalta las pasiones y ennoblece el alma. El filósofo la considera incluso como una de

las condiciones de la supervivencia: "Renunciar a la guerra es renunciar a la grandeza de la vida". El autor de *El crepúsculo de los ídolos* sostiene que la violencia es la condición de la libertad del hombre, porque "la libertad significa que los instintos viriles, los instintos bélicos y victoriosos predominan sobre los demás instintos, por ejemplo, el de la felicidad" [Nietzsche, 1974, pp. 48 y 124].

LA VIOLENCIA INELUCTABLE

El pensamiento psicoanalítico freudiano le otorga un lugar importante a la violencia intrínseca del hombre sometido a la necesidad social de refrenar sus deseos, empezando por su búsqueda de satisfacción sexual. La violencia es lo propio del hombre, porque constituye la respuesta a la confrontación entre el principio de deseo y el principio de realidad. Freud escribe: "El hombre está, en efecto, tentado de satisfacer su necesidad de agresión a expensas de su prójimo, de explotar su trabajo sin compensaciones, de usarlo sexualmente sin su consentimiento, de apropiarse de sus bienes, humillarlo, infligirle sufrimientos, martirizarlo y matarlo" [Freud, 1995, pp. 53]. La cultura permite controlar esa violencia inmanente, pero, al mismo tiempo, su dominio es tan grande que termina engendrando continuas prohibiciones que representan coacciones difícilmente soportables, a su vez, fuentes de tormento. Es el súperyo, que produce un sentimiento de culpa, y puede impedirle al yo gozador expresarse totalmente en su desmesura violenta. Por otra parte,

Freud habla de una pulsión de muerte que predomina en todas las personas e incita a la autodestrucción. Para evitarla, la violencia ya no se dirige hacia uno mismo, sino hacia el exterior, esencialmente al servicio de la función sexual. Para Laborit o Lorenz, el instinto de agresión animal se encuentra en el hombre, no tanto en lo que concierne a la agresividad predatoria (el ataque) o defensiva (cuando la huida es imposible), sino, con mucha fuerza, en lo que concierne a la agresividad competitiva (la defensa de un territorio, por ejemplo) [Laborit, 1983]. La violencia sería una realidad endógena al comportamiento humano, que signa así su pertenencia al mundo animal. Según algunos, el tríptico humanidad-animalidad-violencia también tendría que ver con los cromosomas. Del mismo modo en que el desarrollo de las hormonas masculinas vuelve agresivos a los animales, los cromosomas Y supernumerarios llevarían al hombre a adoptar comportamientos violentos.

Este tipo de formulación naturalista no es nuevo. La psicología de Gustave Le Bon, a comienzos de la Tercera República, decía que las masas populares eran “un peligroso poder irresistible”, impulsado por la violencia inherente a todo colectivo. Para Le Bon, “los instintos de ferocidad destructiva son los residuos de las eras primitivas que duermen en el fondo de cada uno de nosotros” [Le Bon, 1988, p. 29]. La violencia revolucionaria —sobre todo cuando es ejercida por el pueblo— sólo sería la nueva expresión de los instintos de siempre. En la misma época, el doctor Cesare Lombroso (*El hombre delincuente*, 1876) se hizo conocer presentando la idea de una relación entre la fisonomía de los individuos y sus reflejos violentos. Existirían

rasgos criminógenos observables que serían hereditarios. Este aserto dudoso, pero apoyado por un discurso científicista, dio origen, a fines del siglo XIX, a la identificación policial encargada de revelar los “estigmas de la degeneración criminal”, que con mucha frecuencia coincidían con los rasgos de la pobreza...

Con René Girard [1980], la violencia se convierte en fundadora del orden social. Se impone como una necesidad para las sociedades, sean cuales fueren. Hay que sustituir la violencia de todos contra todos, inevitable mientras el hombre sea hombre, por la violencia de todos contra uno solo, haciendo que un chivo emisario sea el polo de estabilidad de la sociedad. El asesinato original de una víctima expiatoria se transforma en un acto inaugural y sagrado que instauro la socialidad y permite contener la “rivalidad mimética” entre los hombres, inevitablemente destructora.

Este libro está articulado en torno a cuatro capítulos. El capítulo I intenta comprender los determinantes, individuales y colectivos, del ingreso a la violencia, insistiendo particularmente en un doble enfoque sociológico y psicociológico. El capítulo II presenta los tres principales tipos de violencias que se ejercen en democracia: la violencia de Estado, la violencia de impugnación de los poderes establecidos y las violencias interindividuales, claramente más sociales que políticas. El capítulo III se refiere a las violencias extremas, cuyo horroroso espectáculo constituye con mucha frecuencia un obstáculo en el esfuerzo de análisis. Esta sociología de las masacres es acompañada por una reflexión acerca de las violencias de terror

propias de los grandes totalitarismos o de cierto terrorismo contemporáneo. Para terminar, el último capítulo examina las transformaciones de una violencia menos controlada por los actores políticos, y al mismo tiempo, cada vez más mediatizada, que necesita nuevas formas de justificación.

I | LOS PROCESOS DE ADHESIÓN a LA VIOLENCIA

La pregunta podría formularse simplemente así: ¿por qué y cómo se vuelve alguien violento? El estudio de los mecanismos de entrada a la violencia no es habitual, por dos razones principales. En primer lugar, porque la pregunta del porqué rara vez es formulada por los sociólogos o los politólogos, que suelen dejarles a los psicólogos la tarea de contestarla, y prefieren dedicarse a pensar el cómo. El tema del ingreso a la violencia hace intervenir múltiples conocimientos y diversos modelos de reflexión, que representan diferentes escuelas de pensamiento, a menudo antagónicas. En segundo lugar, para leer la racionalidad de la entrada en la violencia hay que unir un enfoque individual y un enfoque colectivo. Aunque se analicen los determinantes colectivos del inicio de una "carrera" de violencia, no se podrá evitar un cuestionamiento a la racionalidad individual de ese alistamiento. Articular esos dos enfoques sin confundirlos ni contraponerlos no es sencillo. Uno se basa en la idea de que muchas veces la violencia es producto de un determinismo exterior a la voluntad individual; el otro sugiere que, más que un condicionamiento, la violencia es una elección, que responde a una lógica de lucro o de placer.

LOS DETERMINISMOS SOCIALES DEL INGRESO A LA VIOLENCIA

Uno no nace violento, sino que se hace. La entrada a la violencia, más que una elección, es ante todo el resultado de un contexto en el que predominan, según los analistas, diversos estímulos. El primero es político, y consiste en poner el acento sobre el déficit de reconocimiento o de acceso al poder para ciertos grupos que utilizan la violencia con el fin de acceder a un Estado distante o a un reconocimiento demasiado limitado. Desde una perspectiva más marxista, la violencia se considera ante todo como la respuesta a una situación de alienación económica que engendra, con mucha frecuencia, frustración y cólera. Por último, otros insisten sobre todo en los determinismos socioculturales que alientan la violencia, proponiéndole modelos de justificación, o juzgándola natural en el espacio público, como ocurre en muchos países atravesados por largos conflictos, que se han vuelto estructurantes de las relaciones intercomunitarias.

LA MARGINALIDAD POLÍTICA

Esta clave de lectura de la violencia colectiva, que establece una relación entre la radicalidad de los medios de acción y la situación de los grupos en el espacio político, surgió en Estados Unidos, en un contexto fáctico y teórico particular. Históricamente, los años 1960 —los de la guerra de Vietnam, los movimientos de protesta estudiantiles y el movimiento negro de los derechos

civiles— constituyen un punto de inflexión en el análisis de los fenómenos de violencia. Los sociólogos observan con sorpresa que grupos sociales relativamente privilegiados (burguesía negra de las grandes ciudades, estudiantes de universidades de alto nivel) se manifiestan con virulencia contra un poder político que parece sordo a las quejas. Lo mismo sucede en Europa, donde las manifestaciones estudiantiles, pero también las feministas o regionalistas, no convocan a los excluidos de la sociedad, los marginados del sistema, sino a grupos relativamente favorecidos, que protestan con violencia para conseguir un reconocimiento o un acceso a los centros de decisiones políticas. Este hecho es sorprendente. La ruptura está relacionada con el estatus privilegiado de los grupos contestatarios, rompiendo así con el enfoque más clásico que vinculaba la violencia con la miseria social [Lapeyronnie, 1988]. De este modo, la violencia existe incluso en los que objetivamente no tienen nada que ver con los condenados de la tierra. Más aún: la protesta rompe con lo que existía antes, al mismo tiempo por la radicalidad de los medios empleados y —lo cual está bastante relacionado— con los objetos de la protesta no tan estrictamente materialistas (la crítica a la sociedad de consumo en su punto máximo) y, a partir de ese momento, más identitarios, ideológicos o simbólicos (reconocimiento político, afirmación de derechos culturales, defensa de nuevos valores). La comprobación de este hecho suscita dos ideas. La primera es revertir la actitud clásica —y muy moral— que consistía en ver en la violencia de los marginales una actitud degradada de fragilización del vínculo social. Por el contrario, ahora las violencias que se ejercen parecen mostrar imperfecciones del sistema

y llaman a una reflexión no ya sobre el proceder de los contestatarios, sino sobre el proceder del régimen establecido, que no es impugnado por sí mismo (en una perspectiva revolucionaria), sino por su incapacidad para escuchar, para integrar a los que exigen ser oídos. Finalmente, la violencia ya no es un problema engendrado por la miseria: casi se convierte en una solución al permitir desenmascarar las imperfecciones del sistema político que la engendra. La segunda idea se refiere a la relación establecida entre violencia y acceso al sistema político. Lo que determina el nivel de violencia es la capacidad de acceder o no acceder al sistema político para hacerse oír. Pero la violencia también es

— La violencia en Córcega — como recurso de acción política

La violencia en Córcega es tradicionalmente leída a través de la gramática de las luchas independentistas. Del mismo modo que los atentados en Kurdistán, en la Argelia de 1960 o en el País Vasco español, la violencia expresaría una feroz voluntad de conseguir la independencia de la isla. De hecho, el clima de tensión que se mantiene desde hace más de treinta años, los aproximadamente 9000 atentados con explosivos y las ceremonias filmadas de los nacionalistas corsos

en armas hacen que esa experiencia corsa se asemeje a las otras dos. Sin embargo, el análisis de la realidad de la violencia en Córcega, vinculada a la singularidad del sistema político insular, permite proponer una explicación distinta de la violencia, basada ante todo en una lucha competitiva por el poder político local [Crettiez, 1999 y 2006; Briquet, 1997]. Excepcionalmente poco mortífera, la violencia política en la isla se caracteriza por un uso constante de explosivos,

función de la disposición de los actores a ejercerla. El estudio de los movimientos contestatarios debe focalizarse entonces al mismo tiempo en la distancia a los centros de poder (que orienta la forma y la intensidad de la acción colectiva) y en la estructura interna de los grupos que protestan (homogeneidad estructural, tradición de violencia, vínculo con profesionales de la violencia, etc.). De este modo, la violencia se piensa tanto como consecuencia de la distancia con respecto al poder, como de la capacidad organizativa para ponerla en práctica y perpetuarla [Oberschall, 1973]. Otros autores insisten también, con razón, en el tipo de poder al que se enfrentan los violentos. La tesis de una "lógica de Estado"

por atentados muy demostrativos pero poco sanguinarios y una puesta en escena cuidadosamente estudiada (conferencias de prensa clandestinas). No se plantea como una "guerra" contra Francia. Se postula más bien que el objetivo principal de la violencia política es obtener un reconocimiento público y un acceso a los lugares del poder local, que hasta el momento se les negaba a los actores nacionalistas. En efecto, la característica del sistema clientelista de Córcega le ha permitido a una clase política insular integrada por grandes familias de notables adquirir un poder político monopolístico

y excluir de la esfera pública a cualquiera que no formara parte de esos círculos familiares. En los años 1970, cuando los clanes empiezan a ser impugnados, varios grupos nacionalistas, apelando a un registro muy ideológico casi desconocido en Córcega, les disputan públicamente a los dirigentes insulares el control del poder local. Frente a las componendas electorales que imposibilitan el acceso legal a las urnas, y siguiendo a su manera la moda de la protesta regionalista de Europa, usan una forma de violencia política moderada con la que no sólo consiguen llamar la atención de los

[Birnbaum, 1981] sugiere que cuanto más fuerte y centralizado es un Estado, cuanto más drásticamente diferenciado está de la sociedad civil (el caso francés), menos necesaria es la escucha de ésta y, por lo tanto, más grande la violencia desplegada para lograr llamar la atención e influir sobre las políticas públicas. A la inversa, un Estado débil, cuya eficacia para gobernar dependería estrechamente de una asociación con los actores sociales, escucharía a estos últimos y no suscitaría protestas demasiado brutales (el caso anglosajón). Sin embargo, no es fácil establecer un vínculo de causalidad firme entre tipo de Estado y violencia.

medios de comunicación, sino también la de un Estado, que muchas veces había comprado la paz civil al precio del deshonor cívico. Esta lógica de la violencia, que se convirtió en un recurso para compartir el poder con los clanes, funciona muy bien, y a veces divide a los nacionalistas entre ellos, pues cada grupo usa la violencia para consolidar sus propios vínculos privilegiados con el Estado (el más amenazador obtiene el diálogo) y para denunciar al mismo tiempo la "traición pacifista" de los menos aguerridos ("matar a un prefecto nos convierte en los verdaderos representantes del pueblo corso").

En este caso, la violencia no es sólo un modo de acceder al poder y de conservarlo, sino también un medio para atraer a una clientela electoral seducida por la postura combativa de los "clandestinos". Este es un recurso político de primer orden, ya que se mezcla con el uso inmoderado de los medios de comunicación o el control sobre los empleos públicos para conseguir o reforzar una posición dentro de las estructuras del poder territorial. Lejos de ser una violencia de ruptura con el Estado, el "terrorismo corso" es más bien una violencia de inclusión en el poder local, a menudo de acuerdo con el Estado.

Los escritos sobre las protestas en el mundo musulmán han mostrado que la presencia de un régimen autoritario y fuertemente represivo podía, según los casos, aniquilar cualquier veleidad de impugnación, y al mismo tiempo volver a veces tan insoportable la cotidianidad que la violencia contestataria aparecería eventualmente como la menos mala de las soluciones [Fillieule y Bennani, 2003].

Esta mirada analítica dio origen a un paradigma de investigación bastante dispar denominado *paradigma de la movilización de recursos* [Neveu, 2002], que se interesa precisamente por los conflictos suscitados en torno al poder político. Partiendo del principio de que los conflictos se activan por el reconocimiento político o la obtención del poder, la teoría de la movilización de recursos postula una utilización extremadamente racional de la violencia, convertida en un simple "recurso" de acción política en el mismo sentido que el dinero, la fama, el acceso a los medios de comunicación e incluso la vinculación con las elites [sobre esta noción de recurso, véase Mac Carthy y Zald, 1977]. En este marco, la violencia es un medio entre otros de acceso al poder, y se decide su utilización tras un cálculo estrictamente racional que evalúa el costo y la rentabilidad de la acción. Cuando se le niega a la violencia cualquier clase de especificidad (¡aunque como "recurso" es por cierto singular!), ésta se inscribe en una lógica de la acción colectiva, cuyos efectos intenta rentabilizar. En este sentido, las violencias de los motines pueden ser percibidas como modos "naturales" de acceso a la atención del Estado o de los poderes locales [Tilly, 1979, p. 87], del mismo modo en que la Intifada en Palestina se consideró como un medio muy

racional de inscribirse públicamente en una estrategia victimista y de proponer un modo de acción legitimante que permitía derrocar, en beneficio de la joven generación, a la jerarquía palestina dominada hasta ese momento por los viejos cuadros de Al Fatah [Bucaille, 1998].

LA FRUSTRACIÓN ECONÓMICA

"Los pobres son el poder de la tierra"; decía Saint-Just, apóstol de la "violencia virtuosa", para quien la pobreza era el motor del cambio revolucionario. Esta idea bastante simple de que la miseria es el caldo de cultivo de la violencia, se afirma realmente con la Revolución Francesa, y, como se sabe, inspiró a Marx [Arendt, 1967]. Los pensadores de la Revolución le atribuían a la cuestión social —es decir, a la pobreza— un papel motor en el desencadenamiento de la violencia. La glorificación del pobre en Robespierre, y la denuncia del interés egoísta en Rousseau, llevan a pensar la violencia como consecuencia natural de la miseria. Para Marx, la explotación explica la pobreza, pero crea las condiciones indispensables para la revolución proletaria, cuando el pueblo adquiere conciencia de clase. La desigualdad económica está, pues, en el núcleo mismo del conflicto, según la perspectiva marxista. No sólo la miseria es una consecuencia de la violencia burguesa, sino que luego es la condición para el ejercicio de una violencia que se torna necesaria. Como escribió Hanna Arendt, "una vez establecida la relación que realmente existe entre la violencia y la necesidad, no

había razón alguna para no concebir la violencia en términos de necesidad, y entender la opresión como causada por factores económicos" [Arendt, 1967, p. 90].

Esta relación entre violencia y dominación económica se convirtió en un lugar común, aunque no ha sido sistemáticamente verificado por el análisis sociológico. El filósofo indio Amartya Sen tiene razón cuando señala que una "criatura hambrienta sin duda estará demasiado debilitada y demasiado desamparada para luchar o combatir, o incluso para protestar" [Sen, 2006, p. 195]. Basándose en sus propios recuerdos de niño en Bengala, Sen se refiere a la absoluta falta de rebelión incluso cuando la hambruna estaba en su punto más alto y las desigualdades económicas eran insostenibles. Del mismo modo, la terrible hambruna de Irlanda coincidió con una de las épocas más tranquilas que conoció la isla. De todas maneras, la idea de la injusticia económica —quizá más que su realidad sentida— está relacionada, sin duda, con algunos desbordes de violencia: "La idea de que el mundo se divide entre los que tienen todo y los que no tienen nada alimenta ampliamente el descontento" [Sen, 2006, p. 198].

Al introducir una pausa temporal entre miseria y violencia, Sen recuerda en forma oportuna las conclusiones originales de Tocqueville sobre la Revolución Francesa. El autor de *El Antiguo Régimen y la Revolución* afirmaba que la fase de violencia que cierra la época monárquica tuvo lugar años después del período de peor miseria. En cambio, la Revolución se produjo cuando en Francia se había logrado cierta mejora de las condiciones de vida. Esta paradoja dio origen a toda una reflexión sociológica en torno

a la frustración como motor de la violencia. Finalmente, más que como consecuencia de la miseria, la violencia surge porque al mejorar en forma relativa la condición de los hombres, se vislumbra la perspectiva de una mejora perdurable y definitiva, cuya falta de satisfacción lleva a la cólera, y por lo tanto, a la violencia. Este es el análisis de James Davies, que explica los fenómenos revolucionarios y/o violentos por la insatisfacción relativa de las expectativas consideradas legítimas de los grupos sociales que, tras un período prolongado de crecimiento, se enfrentan a un brutal e intolerable debilitamiento de su situación [Davies, 1971]. Davies considera que la Revolución Rusa, por ejemplo, fue el resultado de la liberación de una gran cantidad de campesinos rusos que, después de vivir en un estado de semiservidumbre, percibieron su futuro con esperanzas, pero muy pronto se vieron confrontados a una miseria económica alimentada por un acceso limitado a las tierras cultivables. La migración de esas masas campesinas sin futuro a los suburbios más sórdidos de las grandes ciudades les ofreció a los bolcheviques un apoyo duradero y eficaz. El sociólogo norteamericano Ted Gurr toma el modelo de la frustración para comprender la violencia. En su ahora famoso libro *Why Men Rebel* [1970], Gurr establece una relación entre las aspiraciones colectivas de los grupos sociales y la satisfacción posible de esas aspiraciones percibidas como legítimas. La violencia se produce con mayor frecuencia cuanto más se profundiza la diferencia entre las aspiraciones y el cumplimiento de las expectativas. Gurr insiste particularmente en las discriminaciones económicas que dan origen a la mayoría de los conflictos. La extensión de la discriminación entre la población, y su intensidad, provocan

frustraciones más o menos importantes, que pueden provocar violencias colectivas. Luego, la importancia y la extensión de las justificaciones doctrinales y empíricas ("normativas" y "utilitarias", en el lenguaje de Gurr) de la violencia, transforman la acción colectiva en violencia política. El análisis de los conflictos

Gurr distingue tres formas de frustración colectiva

Las aspiraciones pueden ser crecientes, mientras las realizaciones permanecen estables. Eso ocurrió, por ejemplo, en las sociedades postsoviéticas que, tras librarse del comunismo, esperaban una rápida mejora de sus condiciones de vida, y no lo lograron. Esta clase de desfase puede llevar a la frustración.

Las aspiraciones pueden ser estables, mientras que las realizaciones son decrecientes. Es el caso de las sociedades rurales del Antiguo Régimen en Francia, de expectativas estables, pero rápidamente frustradas cuando una mala cosecha o una fuerte suba de impuestos debilitaba finalmente el nivel de vida.

Por último, la máxima frustración relativa se produce cuando las aspiracio-

nes son crecientes y las realizaciones disminuyen cada vez más. Podemos encontrar un ejemplo de esto, saliendo de una lógica de frustración económica, si observamos el desarrollo exponencial de la violencia de la ETA en el momento de la entrada a la democracia. Las expectativas políticas de los jóvenes vascos radicalizados eran muy fuertes en esa época, y, de hecho, muy legítimas, ya que ellos se consideraban a sí mismos como los únicos verdaderos resistentes a la dictadura franquista. No sólo sus expectativas no se cumplieron (ni independencia ni socialismo), sino que, además, su condición altamente valorizadora de "resistentes" se convirtió en la condición, más estigmatizada, de "terroristas", que perpetúa la represión.

étnicos en el mundo parece convalidar su hipótesis, ya que, a mediados de los años 1990, 177 grupos étnicos sobre 275 estudiados sufrían discriminaciones económicas [Gurr, 2000, p. 110]. Se podrían dar muchos más ejemplos de grupos nacionales o étnicos cuya violencia estaría directamente vinculada a fenómenos de marginación en el mercado del empleo (católicos en Ulster, cachemires en India), o de una pauperización creciente y repentina (refugiados de Casamance en Senegal, tamiles en Sri Lanka) [Crettiez, 2006, p. 297]. En estos casos, se produce la máxima violencia cuando se generaliza el fenómeno de frustración relativa, en una población claramente identificada que sufre una deliberada discriminación.

La frustración económica puede estar unida a una frustración de otra naturaleza (política o social, por ejemplo). Son los casos de Ulster o Palestina, donde la precarización económica de los católicos o de los palestinos se agravó por una condición de minoría política y simbólica, y llevó, a fines de la década de 1960 en Dublin, o después de los acuerdos fallidos de Oslo en Palestina, a un nivel de frustración tal que desembocó en una explosión terrorista de gran magnitud. Sin embargo, Gurr sostiene que la frustración económica es, curiosamente, mucho más pertinente que las demás, y la discriminación económica es una variable predominante de su análisis. Este punto lo convirtió en el apóstol de un enfoque psicosocial de la violencia [Neveu, 2002], aun cuando su modelo va mucho más allá, pues toma en cuenta los mecanismos de justificación y el apoyo organizativo de los actores en conflicto. Una parte de la sociología de la delincuencia plantea una idea bastante parecida en lo que concierne a las violencias sociales

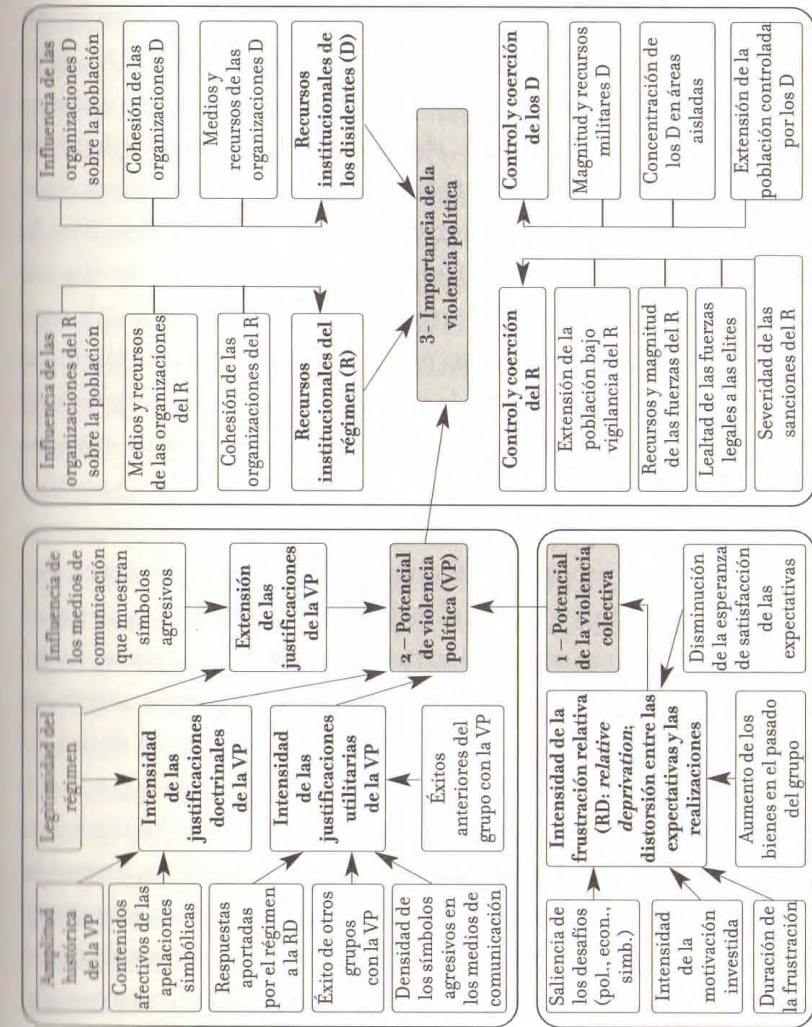
urbanas. "El fuerte aumento de la delincuencia juvenil desde el final de los años 1950, está directamente ligado al ciclo económico de crecimiento que permitió el advenimiento de la sociedad de consumo", asegura uno de los sociólogos más representativos de esa corriente [Mucchielli, 2001, p. 92]. También en este caso la violencia es presentada como la resultante de una lógica de frustración alimentada por una sociedad del placer consumista, a la que no tienen acceso las poblaciones más precarizadas. El inicio de un período de desempleo masivo, asociado a la marginalización de las poblaciones más pobres, todo esto bajo el "diktat" del mercado, produciría naturalmente reiterados fenómenos de violencia. Más allá de las explicaciones en términos de "delincuencia anómica", en relación con la crisis de la adolescencia [Chamboredon, 1971], de politización de los descontentos o de criminalización de los modos de vida, para ciertos sociólogos críticos, son sobre todo los factores económicos, centrados en las desigualdades, los que engendran la frustración y, por lo tanto, la violencia.

LOS DETERMINISMOS SOCIOCULTURALES

Aunque por lo general se pone el acento en los motores políticos y económicos de la violencia, conviene no subestimar la importancia del ambiente cultural que les ofrece a los violentos un marco de legitimación de sus actos, y a veces llega a considerar absolutamente natural el ejercicio de la violencia. Los determinismos socioculturales de la violencia son de tres órdenes:

• El primero toma en cuenta el medio ambiente en el sentido amplio, incluyendo a la geografía. La violencia que perdura en Afganistán o en Pakistán encuentra su alimento en esa región montañosa que constituye al mismo tiempo un terreno ideal para la guerrilla y para los enfrentamientos entre clanes o tribus, que dificultan la imposición de un poder central pacificador [Dorronsoro, 2000]. Por el contrario, la densidad urbana que posibilita una guerra de desgaste escudándose en las poblaciones civiles y los laberintos de callejuelas, permitió, en Argelia o en el Líbano años atrás, como hoy en Irak, una violencia continua y de gran intensidad. Más allá de estos ejemplos bélicos, en la arquitectura urbana en Francia se fueron produciendo cambios profundos a medida que aumentaban las exigencias de seguridad. Algunos arquitectos relacionan la aparición de espacios verdes abiertos, la supresión de los bosquecillos, la erradicación de bancos públicos, la eliminación de puentes peatonales, con la preocupación pública por la lucha contra la delincuencia, que hasta ese momento se veía estimulada por un espacio urbano inadaptado [Landauer, 1996, pp. 123 y ss.]. En general, en los suburbios franceses, como en otros universos (los campos de refugiados palestinos, por ejemplo), se puede subrayar la importancia de las lógicas gregarias de bandas, alentadas por la densidad demográfica y un hábitat vetusto que empuja a la calle a los adolescentes ociosos (a esto podría agregarse, en el caso francés, la sospecha de una desertión parental que acrecienta el recurso a las incivildades [Roché, 2000]). Esta relegación al espacio exterior, sumada a una socialización generacional en la calle, alienta comportamientos marginales y/o violentos [Bucaille, 2002; Kakpo, 2006]. También

El modelo sintetizado de Ted Gurr: de la violencia colectiva a la violencia política



pueden señalarse otros elementos culturales. Por ejemplo, la tradición de obediencia que, en algunos pueblos, puede favorecer el uso de una violencia extrema. Jacques Sémelin subraya esto a propósito de Camboya o Japón, países en los cuales la tradición de sumisión a la autoridad y de obediencia al jefe posibilitó, bajo consignas nacionalistas o clasistas, movimientos reflejos de masa violentos [Sémelin, 2003, p. 166]. Lo mismo se podría decir de Ruanda, donde se apeló a la tradición de obediencia de los campesinos a la Iglesia, o a la autoridad instituida, para entender la masacre genocida de 1994. Generalizando esta idea, la religión puede funcionar también como un poderoso vector de la violencia. La actualidad contemporánea está llena de conflictos religiosos cuyo salvajismo rivaliza con la pretendida devoción religiosa de sus autores. Las religiones son, con mucha frecuencia, eficaces promotoras de identidades exclusivas que rechazan al otro por una indignidad de creencia o por considerarlo una amenaza a la pureza de las propias creencias. La motivación del combate contra el norteamericano en Irak o contra el paquistaní en India, es, más que el afán de resistencia contra el invasor extranjero, la "justa" lucha contra el impío. De este modo, la violencia no sólo se convierte en un derecho, sino que se inscribe también como un deber en nombre de una creencia imperialista [Crettiez, 2006, p. 116].

• El ejemplo de la religión nos lleva a analizar otra relación entre violencia y determinismos socioculturales. En efecto, se puede alentar la violencia erigiéndola en elemento central del registro cultural dominante. Entonces, es fuertemente promovida como una variable positiva de diferenciación social. Esta "construcción del guerrero" [Guilaine y Zammit, 2001, p. 221] era fácilmente

reconocible en los tiempos antiguos, cuando la práctica de la violencia revelaba el rango social. Pero es posible detectarla aún hoy en subculturas de valorización de la violencia, en las que ésta constituye un elemento favorable de la representación de sí mismo. El universo skinhead, por ejemplo, o el de las bandas delincuentes periurbanas, asocia a veces la violencia con una ética valorizadora de comportamiento. Se ha hablado de socialización cultural a través de la cual la violencia es entendida como un constructo, un aprendizaje que valoriza a quienes la practican y a toda la comunidad. Por ejemplo, el sindicalismo campesino o vitivinícola prosperó durante mucho tiempo alentando las manifestaciones violentas que constituían una marca de reconocimiento y valorización de una profesión, antes de que las exigencias de la época invirtieran la tendencia [Duclos, 1998]. Se puede encontrar este esquema en el seno de los nacionalismos armados de Europa. En el País Vasco, en el Ulster o en Córcega, se ha desarrollado una verdadera cultura violenta que constituyó a los grupos clandestinos como modelo de virtud para muchas poblaciones. El rock radical vasco o la canción polifónica, como a veces la enseñanza del dialecto local o las pinturas murales, no dejan de glorificar el uso de la violencia por el bien de la comunidad. Los relatos de heroísmo transmitidos en el universo familiar, y repetidos en el espacio público, en los bares con los colores del grupo armado, introducen en el imaginario comunitario la necesidad de una violencia virtuosa. También los desfiles y las manifestaciones físicas de la comunidad permiten difundir ante la vista de todos, amigos y enemigos, el mensaje de la violencia comunitaria, a menudo reactivado por el hecho mismo de la demostración pública.

En este caso, la violencia es culturalmente alentada, e incluso se la muestra como una exhibición ancestral de pueblos "orgullosos" y "agraviados", que rechazan desde siempre las imposiciones de los Estados centrales.

• Por último, se puede hablar de una verdadera canibalización del espacio público por parte de la violencia cuando ésta, como sucede en las zonas de conflicto prolongado, se ha convertido en una parte de la cultura común. Las violencias nacionalistas ofrecen un sorprendente ejemplo de este fenómeno. En Irlanda del Norte o en India, por ejemplo, la violencia sectaria (católicos contra protestantes, o hindúes contra musulmanes) se empeña en invadir totalmente el espacio social hasta el punto de determinar las elecciones en lo privado, como los nombres familiares o las uniones. En el Ulster, sólo el 15% de los matrimonios son mixtos, y la elección del nombre que se le pone a un niño, o la de sus actividades deportivas, está fuertemente condicionada por su pertenencia comunitaria [Féron, 2003]. En India, el partido nacionalista hindú vigila las uniones que pueden amenazar la segregación comunitaria, y no vacila en usar la fuerza para romper algún noviazgo entre un hindú y una musulmana. Los países confrontados a una larga guerra también muestran a veces este fenómeno, haciendo de la violencia un modo natural de expresión y de conversión. En el Líbano, como en los territorios palestinos o en Chechenia, la violencia, al formar parte de la historia contemporánea de esos países, ha determinado fuertemente los hábitos de vida, de desplazamiento, las maneras de conversar, así como el conjunto de las prácticas sociales (incluyendo las artísticas o arquitectónicas), dando lugar a una recomposición total de los

modos de vida, recomposición que es percibida a menudo como una fatalidad, porque la experiencia de la guerra parece no tener fin.

En Francia, y en situaciones menos caóticas, la violencia también puede volverse natural e incrustarse en la vida cotidiana de los individuos que la practican. El fenómeno de las bandas marginales, desde la irrupción de los "blousons noirs" ("camperas negras") en los años 1950 hasta las "racailles" ("chusmas") contemporáneas, pone de relieve cierto *ethos* de la violencia [Mucchielli y Mohammed, 2007]. Desde la música y los textos de las canciones, hasta el timbre de la voz, pasando por la gestualidad y la ropa, o la apelación a la seducción y al sexo, hay todo un aporte de la marginalidad violenta que modela las formas de ser y hacer de cierta juventud. La rudeza de sus condiciones de vida y la violencia de sus costumbres se introducen en los cuerpos y en el lenguaje de estos actores hasta producir efectos perversos en términos de inserción. La cultura de la marginalidad, que en un tiempo fue alimentada por políticas públicas de acentos demagógicos, impide con mucha frecuencia una inserción en el mundo activo: esto provoca desesperación, y por lo tanto, conlleva un importante riesgo de consolidación de la violencia. En general, la salida de la delincuencia resulta muy compleja precisamente por este círculo perverso y por la incomprensión de la condición de delincuente por parte de quienes viven como algo natural, bajo el efecto de la socialización de la "banda", cierta marginalidad en relación con el derecho [Dubet, 1991].

Cultura y violencia en el Ulster

La investigadora Élise Féron ha explicado muy bien la lógica de la exclusión violenta que tiene su raíz en la cultura comunitaria del Ulster. Tres prácticas culturales alientan con fuerza los disensos bélicos en Irlanda del Norte: los desfiles, la *pub history* y la escuela.

Féron destaca la frecuencia de las marchas orangistas cuyo objetivo es afirmar la supremacía de la comunidad protestante del Ulster, y subraya su "virtud" violenta en sus trayectos, "a veces fijados desde hace generaciones" [2003, p. 33], que atraviesan barrios católicos, y son vividos por estos últimos como terribles provocaciones. Al poner en escena a la comunidad, el desfile permite al mismo tiempo fortalecer el sentimiento de poder de los protestantes y perpetuar la oposición a la comunidad católica, que permanece a los costados del grupo que desfila.

Féron insiste también en la organización sectaria de la vida social y lúdica tomando como ejemplo a los pubs, que son tan importantes en el Reino Unido. Los pubs "sirven a menudo para reforzar el sentido de comunidad, al permitir la transmisión de relatos, canciones e incluso de bromas, que constituyen con

mucha frecuencia una de las fuentes esenciales de percepción del conflicto" [p. 38]. Estos relatos, compuestos por palabras insultantes, rencores tenaces o burlas a la otra comunidad, constituyen la *pub history* que inculca el odio e incita a la violencia.

Por último, esta socialización para el odio al otro se completa con el sistema escolar. Las cifras aportadas por la joven investigadora son muy instructivas: "El 95% de las *controlled schools* tienen menos de 5% de alumnos católicos, aunque son escuelas públicas y teóricamente no confesionales, y el 98% de las *maintained schools* tienen menos de 5% de alumnos protestantes: es difícil imaginar una segregación más absoluta" [p. 39]. De la misma manera, sólo el 1% del cuerpo docente enseña en una escuela perteneciente a una comunidad exterior a la suya. Este sistema educativo fomenta así la segregación y el rechazo del otro. "Los niños son reclutados, transformados en heraldos de su cultura comunitaria, y los encargados de mantener las identidades y los viejos odios" [p. 39].

Fuente: Féron [2003]

LA RACIONALIDAD INDIVIDUAL DEL INGRESO A LA VIOLENCIA

Las razones de la violencia rara vez pueden entenderse con una explicación monocausal, sean cuales fueren los tipos de violencia. Los determinismos colectivos "pesados" son importantes, pero la entrada a la violencia también es el resultado de una decisión individual que, aunque no proceda de la pura conciencia, responde a expectativas personales. Estas pueden ser de tres órdenes: la búsqueda de lucro, que pretende que la violencia paga; la búsqueda del placer que el acto brutal y a menudo ilícito puede procurar; la reafirmación de la autoestima inducida por el acto de violencia, que en ocasiones puede parecer un acto de orgullo.

LA BÚSQUEDA DE LUCRO

La violencia les procura ganancias a quienes la practican. Con el correr del tiempo, esta idea se convirtió en uno de los lugares comunes más difundidos sobre la cuestión de las violencias, sean sociales o políticas, estén producidas por la delincuencia común o por la guerra civil. Por supuesto, esto es indiscutible en algunos tipos de violencia. Por ejemplo, en el caso del ladrón de casas o el asaltante callejero: su motivación principal es evidentemente el aumento de sus haberes. Tenemos aquí una violencia de depredación pura que no intenta justificarse de otra manera. Pero ¿se verifica esto en el caso de las guerras o de otras formas de delincuencia común? Así lo afirma toda una corriente de

investigación que sostiene la racionalidad de las conductas violentas. En lo concerniente a la delincuencia, por ejemplo, muchos autores se niegan a establecer una relación entre miseria, pobreza y violencia, y piensan, por el contrario, que el aumento de la marginalidad tiene que ver con el enriquecimiento de las sociedades. El economista liberal Gary Becker vincula el crimen con la estructura de las oportunidades, relacionada al mismo tiempo con la riqueza de una sociedad capaz de poner a disposición una gran cantidad de bienes variados y con la disminución del riesgo de sanción. El delincuente ya no es considerado una víctima de un sistema injusto que determina sus actos delictivos, sino un actor racional capaz de realizar el cálculo costo/beneficio de su acto criminal. Así, el delito se convierte, como sostiene Hugues Lagrange, en "una actividad como cualquier otra", en el seno de una sociedad rica que crea naturalmente una oferta delictiva [Lagrange, 2003]. Las investigaciones de Sebastian Roché van en la misma dirección. En un estudio sobre la delincuencia autoproclamada, el investigador muestra la dimensión al mismo tiempo interesada y calculada de la delincuencia. Roché efectúa una estadística precisa de los actos delictivos, y llega a la conclusión de que esa práctica tiene racionalidad: "Se pueden mirar estos resultados a la luz del concepto de esfuerzo o de la relación costo/beneficio. Porque, tanto en los arrebatos callejeros como en otros delitos simples, el esfuerzo necesario para llevar a cabo la acción es mínimo. Podría decirse que la acción casi no tiene ningún costo de realización. Es puro beneficio para el autor" [Roché, 2000, p. 41]. También insiste en el aspecto interesado (en el sentido material del término) que adquiere esta delincuencia

común con el aumento de la edad. En los adolescentes muy jóvenes, son mayoritarios los actos de delincuencia aparentemente gratuitos, como los daños y los vandalismos, pero a medida que el delincuente se acerca a la edad adulta, son mucho más frecuentes los actos que producen una ganancia económica (robo, tráfico ilegales, asaltos a domicilios). También se ha hecho hincapié en esta relación entre la violencia delictiva y el interés económico para denunciar el dominio del mercado de estupefacientes en los barrios sensibles. La violencia se considera en este caso como una consecuencia directa de la actividad mafiosa o como producto de una estrategia de intimidación hacia las fuerzas del orden para asegurar la viabilidad del "negocio". Esta interpretación es severamente criticada por los investigadores franceses que trabajan en el tema, porque criminaliza las violencias urbanas que muchas veces tienen un flagrante carácter político, y al mismo tiempo porque muestran un simplismo ilógico (¿en qué sentido la violencia sería mejor que la tranquilidad para mantener alejadas de los barrios a las fuerzas del orden?) [Roché, 2006; Mucchielli, 2006]. De todos modos, la delincuencia violenta provee a determinados actores un "capital guerrero" [Sauvadet, 2006], cuyo objetivo parcial es apoderarse de los escasos recursos locales disponibles. También en este caso, los motines pueden funcionar como útiles medios de interpelación a los poderes locales, con el fin de mejorar la vida cotidiana (construcción de gimnasios, de salones para jóvenes, etc.), aunque las depredaciones de bienes públicos en Francia durante los motines de 2005 parecieron demostrar lo contrario. En la escena internacional, los teóricos de las nuevas guerras también pusieron de relieve, a través de la idea establecida de una

transformación de los modos guerreros, el peso de la rentabilidad económica de la violencia. Lo que diferenciaría a las guerras antiguas de las nuevas guerras que se producen desde el final de la bipolarización, sería, entre otras cosas, la motivación financiera de los actores bélicos. Según el vocabulario de los principales exponentes de esa escuela, se trata de una violencia de *greed and grievance* (codicia y agravios) [Berdal y Malone, 2000]: una violencia que no responde sólo a la necesidad de financiar la acción armada, sino que busca específicamente a través de la guerra recursos materiales que la paz no permite obtener. En una palabra: la guerra reporta más de lo que cuesta. Este punto es, según Mary Kaldor o Paul Collier, particularmente importante para entender las guerras civiles que constituyen en la actualidad una parte importante de los conflictos en la escena mundial. Las motivaciones políticas que se expresaban a través de reivindicaciones territoriales o ideológicas, fueron reemplazadas por motivaciones de dinero, que llevan a emprender guerras de pillaje o depredación. El repliegue de los ejércitos clásicos en beneficio de las fuerzas mercenarias o de las guerrillas distorsionadas que han aparecido tras la caída del comunismo, alienta esta forma de violencia de rapiña, y suscita la adhesión de los señores de la guerra, cuyo principal objetivo es incrementar al mismo tiempo su influencia sobre las poblaciones y sus ingresos. Según Herfried Munkler, "se podrá argumentar que siempre ha sido así [...]. Pero la diferencia decisiva consiste en que las prácticas más o menos consideradas como manifestaciones colaterales de la guerra (el saqueo, el tráfico ilegal, los pedidos de rescate) se convirtieron en el aspecto central y el verdadero objetivo de las nuevas guerras"



[Munkler, 2003, p. 42]. Esta diferenciación entre guerras nuevas y guerras antiguas podría criticarse, pero abundan los ejemplos de violencias importantes motivadas esencialmente por la promesa de obtener ganancias, sea por parte de actores privados (señores de la guerra en territorios del tercer mundo) o de actores estatales (supuesta rentabilidad para ciertos jerarcas del ejército ruso en la guerra de Chechenia, por ejemplo). La enorme cantidad de secuestros de trabajadores humanitarios o de periodistas occidentales, perpetrados en los últimos años en lugares de conflicto del África negra o en Medio Oriente, revela esta dimensión estrictamente criminal y lucrativa de la violencia. La guerra permite violencias fructíferas, pero el clima de guerra también ofrece oportunidades de empleo o de carrera para quienes hacen uso de las armas.

LA BÚSQUEDA DE PLACER

A veces se agrega al lucro el placer individual que motiva el recurso a la violencia. Pensamos en algunos ejemplos, muy magnificados por el cine sensacionalista, pero que afortunadamente son excepciones, de crímenes sádicos, violencias gratuitas, asesinatos orgiásticos, que parecen vincular el placer con la violencia. Stanley Kubrick escenificó muy bien en *La naranja mecánica* la estrecha relación entre la violencia gratuita de una banda de jóvenes marginales y la búsqueda febril del placer de golpear. Esta estética de la violencia—o pornografía de la violencia (sólo importa el placer del acto, y no el sentido que se le da)—

aparece en general en el cine o en relatos famosos como los del marqués de Sade o el caballero de Rais, para quienes no existía la satisfacción sexual sin una violencia extrema. Sin embargo, lo que escribe Wolfgang Sofsky para calificar los crímenes de Gilles de Rais encuentra algún eco —aunque en una escala totalmente distinta— en nuestro universo familiar: “La pasión de la violencia no es un frenesí que lleva a perder la conciencia, ni una de esas enajenaciones que transportan al hombre a un lugar extraño en el cual ya no sabe quién es. Él sabe muy bien lo que hace. Es una pasión de este mundo, una excitación incandescente, que se apodera del cuerpo, del alma y de la conciencia de la existencia” [Sofsky, 1998, p. 53]. Existe sin duda una seducción de la violencia que le causa placer a quien la practica. El psicoanálisis lo explica diciendo que la pulsión de vida (Eros) puede asociarse en algunos casos con la pulsión de muerte (Tánatos) en lugar de reprimirla, pero también el sociólogo puede analizar la búsqueda del placer. Es lo que hizo Jack Katz, al referirse a la noción de “seducción del crimen”. En su estudio empírico sobre los motines urbanos de noviembre de 2005, el sociólogo Sebastian Roché insiste en el mismo tenor al hablar del “estremecimiento del motín” que sentían en esas tardes cálidas los jóvenes encapuchados. Roché se niega a explicar los motines sólo por razones financieras, pero destaca en cambio la racionalidad de placer que impulsaba en aquel momento a muchos participantes: “Los jóvenes delincuentes buscan en sus actividades el máximo de placer en un mínimo de tiempo: obtienen de ellas dinero, estremecimiento, autoestima, y, con los psicotrópicos, sensaciones” [Roché, 2006, p. 128]. El placer es múltiple y muy intenso,

sobre todo porque la vida cotidiana de muchos jóvenes carece de todo encanto. La violencia de un día permite entonces reencontrar un universo familiar bastante opaco. Por supuesto, el estremecimiento de lo prohibido, junto con la sensación de desafiar a la autoridad, explica el placer de los manifestantes cuando provocan con violencia a un cordón de la policía antimotines. A esto se suma el placer sensorial de la acción, que también experimentan las fuerzas del orden encargadas de luchar contra la delincuencia, que disfrutan de la “adrenalina” producida por el estímulo de la calle: el ruido, el fuego, la excitación, el miedo, participan intensamente para transformar la prohibición en fiesta. Por último, está la sensación de poder que da la violencia de masas, más fuerte aún por el hecho de que el orden dominante suele estar tradicionalmente en contra de los jóvenes amotinados.

Esta búsqueda de placer también aparece en las situaciones de guerra o en los conflictos más importantes. Sofsky habla de la “alegría salvaje de la desinhibición ilimitada” [Sofsky, 1998, p. 156]: una especie de placer en la transgresión de la muerte. El campo de batalla permite coquetear con la muerte sin ceder a ella, otorgándole al sobreviviente un placer total: “El espanto de haber visto la muerte se transforma en satisfacción, ya que uno no es el muerto”, explica Elias Canetti en *Masa y poder* [1986, p. 241]. Pero también hay un placer más trivial, que se expresa en su forma sexuada en las prácticas de violaciones de guerra, y ha aumentado mucho en los conflictos contemporáneos, en Bosnia, Darfur o Ruanda. Los testimonios de este último país muestran con mucha claridad la relación existente entre el deseo hacia las

mujeres tutsis, que tienen una fama diabólica en el imaginario hutu, y las violencias sexuales recurrentes durante el genocidio [Guenivet, 2001, pp. 111-115].

LA BÚSQUEDA DE PRESTIGIO

La violencia también se origina en la búsqueda de una mejora del estatus o del prestigio, para la propia persona o para el grupo. Este punto es fundamental para entender la adhesión a violencias importantes y arriesgadas de una amplia franja de la población,

Hooliganismo y placer de la violencia

Stéphane (se ha modificado su nombre), 28 años, tiene muy buen aspecto. Con un jean y una chaqueta oscura sobre una camisa blanca, regresa de su trabajo de agente de viajes. Con un nivel de instrucción de ciclo básico universitario completo, en pareja, el joven dice que va regularmente al teatro, al cine y al estadio Parc des Princes. Nada de cabeza afeitada: ropa clásica, palabras cordiales [...] Sólo que este hombre pertenece, desde hace trece años, al

grupo de los "independientes", los fanáticos más violentos de la tribuna Boulogne. El joven es el *webmaster* del sitio *pariscasuals.com*, la página del movimiento de los *hooligans* "casuals", grupos violentos que no usan ningún signo distintivo para no ser reconocidos por la policía. Ésta calcula que hay entre ciento cincuenta y doscientos "independientes" violentos, repartidos en una decena de grupúsculos, no declarados, en el corazón de la tribuna Boulogne. "Una

por lo general desocupada. Esto es así sobre todo porque, según Ted Gurr y Barbara Harff [en Gurr, 2000], la mayoría de los conflictos actuales no surgen de problemas económicos o territoriales, sino más bien de fenómenos de marginación política o discriminaciones públicas contra un grupo o una comunidad. Laetitia Bucaille mostró la atracción que ejerció la segunda Intifada sobre una juventud palestina marginada por las grandes familias de notables. La violencia callejera funciona como un verdadero mecanismo de ascenso social para jóvenes sin perspectivas, que de pronto se vuelven interlocutores de los poderes y se sienten valorizados por una posición de combatientes que

de las particularidades de estos grupos es que están formados por individuos con un alto nivel de estudios y completamente integrados desde un punto de vista social", explica un policía que actúa en el Parc. Dos grupos, el Casual Firm y los Comandos Piratas, constituyen el núcleo duro de los "independientes", "mentores que ya no tienen nada que demostrar", según los servicios secretos. Stéphane se presenta como un "hooligan puro", que practica la violencia por placer: "En los combates, se aprende el dominio de uno mismo, se demuestra la valentía, se

busca la adrenalina". Describe un ambiente "elitista", en el que "se gana la confianza en el terreno", mediante un proceso de "selección natural": apoyar al PSG (Paris Saint-Germain) en la tribuna Boulogne, participar en los viajes al exterior, demostrar una solidaridad total con el grupo, pelear y mostrar valentía. Un "independiente activo" puede participar en una decena de "hechos de armas" por año contra fanáticos de otro club: algunas peleas son filmadas y se difunden en el *website*. El universo "casual" es cerrado y fuertemente codificado. Algunos enfrentamientos

les ofrece un nuevo reconocimiento social [Bucaille, 2002, p. 82]. En un universo completamente distinto, la utilización por parte de los nacionalistas hindúes de mercenarios provenientes de las castas bajas (los intocables), que tuvieron a su cargo las matanzas antimusulmanas, seguramente tomó en cuenta esta búsqueda de autoestima. Al permitirles a esas poblaciones marginadas y despreciadas convertirse en actores del hinduismo radicalizado, la violencia satisfizo su necesidad de reconocimiento y de inclusión comunitaria. La violencia funciona entonces como un temible estímulo colectivo de la autoestima, que permite elevar la estima de todo el grupo al que se pertenece. El nacionalismo islámico de Chechenia, responsable en estos últimos años de actos kamikazes

pueden ser organizados de antemano con los seguidores del equipo contrario (*free fights*) para reducir los riesgos de intervención policial. También pueden provocarse por sorpresa cuando los "independientes" invaden una tribuna enemiga. "Un *hooligan* no ataca a tal o cual persona que pasa por la calle, explica Stéphane. No se le pega a un solo tipo entre diez. Y únicamente se pelea con los pies y los puños. Se puede golpear a un tipo que está en el suelo, pero no se lo lincha". El objetivo no es matar, sino "dominar" al otro. Stéphane subraya que la

cantidad de heridos graves es reducida, aunque él conserva la marca, en el rostro, de un botellazo que le dio un miembro de los Tigris Mystic, un grupo rival de la tribuna Auteuil (hoy disuelto). "Nuestras riñas son muy espectaculares para la gente que nos mira. Sin embargo, en general salimos con algunas contusiones, algunas costillas rotas o el arco superciliar destrozado, pero no mucho más", agrega.

Fuente: Luc Bronner, *Le Monde*,
28 de noviembre de 2006.

desesperados frente a un ejército ruso mucho más poderoso, surge de esta voluntad de lavar la humillación de la derrota y de las privaciones cotidianas. Esta violencia de la desesperación busca así dar testimonio de la fuerza viva del grupo que la practica, y dejar en alto el prestigio de los pueblos del Cáucaso frente al enemigo ancestral dominante [Larzillière, 2003]. La violencia es, a título individual, un estímulo para la autoestima de personajes comunes. La incorporación a la "lucha armada" de muchos jóvenes nacionalistas corsos, a menudo marginales o sin demasiadas perspectivas profesionales, se explica en parte por el hecho de que, con sus pasamontañas y sus armas ficticias o reales, consiguen una imagen de sí mismos altamente valorizadora. Una sola noche ante las cámaras de televisión es suficiente para que un aprendiz de carnicero o un joven desocupado se vean en el papel de un guerrillero resistente. En una sociedad de interconocimiento, en la cual la imagen de uno mismo es tan importante, existe una gran tentación de trepar por la escala social por medio de una violencia poco costosa [Crettiez, 1999]. Michel Dubec, perito psiquiatra de tribunales, llegó a una conclusión similar después de su encuentro con Jean-Marc Rouillan, fundador de Acción Directa (AD): "Rouillan es simplemente un fóbico de la vida. Rechaza la trivialidad de la vida compuesta de trabajo, de mil tareas cotidianas cuyo único interés consiste en la afectividad que se invierte en ella. Paradójicamente, él no entró en la competencia social, porque tenía ambiciones desmesuradas. Gracias a AD, este joven más bien común, logró convertirse en el interlocutor todopoderoso del Estado. Al olvidarse de sí mismo en la ideología, se ofreció la más grandiosa de las satisfacciones narcisistas y la vida

novelesca con la que soñaba” [Dubec y de Rudder, 2007, p. 107]. La violencia reencanta la vida cotidiana y permite a quienes la abrazan convertirse en algo más grande que ellos mismos, hasta sumergirse en las delicias narcisistas del reconocimiento.

La delincuencia común se acerca a esta idea. La violencia callejera, por ejemplo, proviene a menudo de un mecanismo similar de reconocimiento, que actúa mucho más cuando concierne a poblaciones poco reconocidas y que a veces experimentan incluso un real sentimiento de desprecio y relegación. En noviembre de 2005, las palabras ofensivas de un ex ministro del Interior, que había comparado a los jóvenes de los suburbios con una suciedad que había que “limpiar”, dieron lugar a los peores motines de que Francia tenga memoria, precisamente porque se había quebrantado la exigencia de respeto, muy viva en esas poblaciones. La violencia delictiva permite recuperar una estima fuertemente disminuida, haciendo uso de un recurso de excepción, en una época en que, en todas partes, la violencia es denigrada y poco familiar. Los que la practican se benefician —por una vez, podríamos decir— a partir de un recurso diferente poco difundido, un saber que infunde temor y les devuelve una imagen valorizada de sí mismos en la omnipotencia que inspiran. Ellos tienen lo que los demás no tienen: el dominio de la violencia, el poder de atemorizar, las delicias del miedo que provocan. La fuerza del fenómeno de las bandas proviene de esta capacidad casi mágica de transformar una inferioridad social en superioridad de comportamiento. La banda también permite investir, como dice François Dubet, “las normas generales de gentileza y urbanidad con un estilo ‘sucio’ y ‘malo’”. La banda permite asumir lo que uno es,

y lo convierte en un motivo de orgullo” [Dubet, 1991, p. 88]. Frente a las exigencias de la competencia de la que muchos son excluidos, la violencia de las bandas (*blousons noirs*, *teddy boys*, *rockers*, *racailles*) ofrece una alternativa, al transformar las consignas sociales (respeto por el trabajo, por la escuela) en una oposición consciente (rechazo de trabajos degradantes, de un sistema escolar que se percibe como injusto). Ofrece así la ilusión de asentar —sólo por un tiempo— un orgullo que se evapora.

II | VIOLENCIAS SOCIALES Y VIOLENCIA DE ESTADO: LAS LÓGICAS DE LA VIOLENCIA EN DEMOCRACIA

Se pueden distinguir, de manera bastante tradicional, tres formas de violencia, según sus autores. La primera, en el núcleo mismo de las construcciones políticas modernas, es la violencia del Estado, que por lo general se oculta en democracia, pero siempre está presente cuando se ve amenazado el orden. La segunda se dirige, a la inversa, contra el Estado. Expresa las quejas de grupos sociales constituidos, que le oponen al Estado con mayor o menor fuerza su punto de vista político o simplemente social. Por último, están las violencias interindividuales, que sólo le conciernen al Estado en la medida en que éste tiene la obligación de mantener el orden público, pero no apuntan contra él. Las democracias que han sabido evitar la violencia parecen más particularmente sensibles a las fluctuaciones de esas violencias delictivas y criminales, muchas veces débiles en intensidad, pero que provocan importantes resentimientos.

LA VIOLENCIA DE ESTADO COMO VIOLENCIA LEGAL

El sentido común considera que la violencia es un obstáculo natural al orden social adecuado, como una expresión ruidosa de una protesta contra las instituciones y el derecho. Sin embargo, el actor ontológicamente más violento sigue siendo el Estado, que

está fundado por la violencia, y mantiene su autoridad con una violencia pocas veces expresada pero siempre subyacente. Si bien el Estado pretende tener el monopolio de la violencia, ésta tiene como particularidad el hecho de ser reconocida como legítima y permanecer sometida a un conjunto de coacciones jurídicas y prácticas que limitan su expresión desordenada. El ejemplo del mantenimiento del orden interno ilustra perfectamente esta filosofía de la violencia contenida. En el plano externo, la lógica de la guerra es bastante diferente, aun cuando está surgiendo cada vez más una retórica de la guerra justa que también responde, en apariencia, a una exigencia democrática.

EL ESTADO Y EL MONOPOLIO DE LA VIOLENCIA FÍSICA LEGÍTIMA

Aunque en el imaginario colectivo, la palabra "violencia" no remite de inmediato a la acción del Estado, sino más bien a la de sus impugnadores, sería ingenuo y políticamente muy discutible no considerar al Estado como un formidable mecanismo de violencia. Tanto para los marxistas ortodoxos como para los neomarxistas, el Estado no es otra cosa que el instrumento de dominación de la clase burguesa en el poder, que usa su aparato represivo (policía, ejército, justicia) para proteger sus posesiones económicas y mantener alejado de la vida democrática "real" al proletariado explotado. Según ellos, las democracias burguesas sólo sobreviven gracias a la alianza oculta entre la policía y el gran capital. "Todo Estado está fundado sobre la fuerza", dijo Trotsky,

cuando comandaba el Ejército Rojo. Sea o no cierta esta drástica afirmación sobre las finalidades del Estado, es evidente que éste existe gracias al uso más o menos monopolístico de la violencia. La historia misma de la formación del Estado es la de una lenta pero continua empresa de despojamiento del derecho de los señores a la violencia, en beneficio de una autoridad central. Max Weber, y después Norbert Elias, describen este proceso en la fundación no sólo de los poderes modernos, sino más aún, de una forma de civilidad que ha modificado profundamente las relaciones entre los hombres. La formación del Estado pasa por la "victoria del monopolio real" (Elias) en beneficio de un señor todopoderoso que fuerza a sus rivales (en Francia, los duques de Bretaña, de Borgoña, el conde de Flandes, entre otros) a someterse a su autoridad. Esta ley del monopolio se basa en una acumulación de los medios de dominación gracias a la alianza entre el fisco y los ejércitos. La violencia del señor central le permite enriquecerse imponiéndoles a todos sus súbditos una sangría fiscal que le garantiza ingresos para modernizar su ejército y su gendarmería. En una forma progresiva (en Francia, desde el final del siglo xv), el monopolio real se hace tan fuerte que los rivales que compiten en el uso de la violencia, consideran más prudente renunciar a ella, a cambio de un protectorado eficaz basado en la burocratización impuesta por la gestión fiscal. Al monopolizar el uso de la violencia en el plano interno (policía) y en el plano externo (la guerra), como en su dimensión más simbólica (prohibición del duelo aristocrático), el Estado se impone, y también impone una sensación de seguridad que modifica profundamente las economías psíquicas de sus protegidos (reducción del sentimiento de

miedo, repliegue de los valores de valentía y honor, desarrollo de una habilidad diplomática, represión de las pulsiones inmediatas en beneficio de un hábito de anticipación, etc.).

Max Weber tiene razón, entonces, cuando presenta su famosa definición del Estado como “una comunidad humana que, en los límites de un territorio determinado —el concepto de territorio es una de sus características—, reivindica con éxito para sí misma el monopolio de la violencia física legítima” [Weber, 1959, pp. 100-101]. El Estado se define por la violencia aun cuando, por supuesto, no se limita a su uso. Sin embargo, a pesar de que el Estado tiene múltiples finalidades, el monopolio de la violencia

La violencia de Estado ilegítima: el fenómeno de los excesos

El Estado democrático ejerce una dominación legal racional, es decir, legitimada por un conjunto de normas y reglas escritas y conocidas por todos, y usa, por lo tanto, una violencia regulada por las normas que él promulga. Pero no puede ejercer violencias ilegítimas. Y sin embargo, la actualidad cotidiana muestra que, al lado de las violencias legales, se esconden a veces actos litigiosos practicados por actores del Estado, contrarios al derecho del Estado. Esas

violencias, que deterioran la confianza en el poder público, se explican por dos series de razones. En primer lugar, puede resultarle útil al Estado, en nombre de la eficacia —o de la creencia en una supuesta eficacia— pasar por alto el respeto al derecho para conseguir por medio de la violencia un resultado que sería más difícil obtener con la legalidad. En esos casos, la violencia ilegítima del Estado es planificada, siempre encubierta y directamente organizada por

en su territorio signa su forma original. Esta definición del Estado es al mismo tiempo perturbadora y problemática.

Es perturbadora en primer lugar porque al Estado moderno no le gusta, en general, poner el acento en sus fundamentos violentos. Los actores del Estado incluso suelen evitar el empleo de la palabra “violencia”, y prefieren reemplazarla por “fuerza” o “coerción”, que son políticamente más neutras. Se responde a la violencia de los manifestantes o de los ladronzuelos con la fuerza del Estado, siempre medida y refrenada por un conjunto de normas que supuestamente reducen su alcance. La violencia es salvaje, mientras que la fuerza del Estado es por naturaleza contenida.

las autoridades. Por ejemplo, en el caso del terrorismo de Estado o del uso de la tortura, que desconocen las reglas elementales del derecho de las personas, pero se practican para forzar a rendirse a un adversario invisible, para conseguir confesiones rápidas o informaciones valiosas, o a veces, incluso para lograr determinados fines evitando una lucha judicial larga y costosa. Segunda situación de violencia de Estado: la que no es preparada ni organizada, pero surge de una lógica de situación en la cual la fuerza de los agentes del Estado escapa a todo control. Es el caso de los

excesos policiales, en los que las fuerzas del orden público ejercen violencias que no encuentran en el derecho común ninguna razón de ser. Aunque algunos excesos pueden ser alentados a veces por reglamentaciones jurídicas de difícil aplicación o tendenciosas (es el caso de la ley sobre los controles de identidad preventivos de 1993, que erigía a los policías en jueces de una situación ordinaria [Jobard, 2002, p. 185]), la violencia ilegítima es objeto de tres acusaciones diferentes y a veces acumulativas:

- La *falta de discernimiento* se expresa por “la desproporción entre una

Pero más aún, la coerción estatal en democracia no se basa tanto en el uso de la cachiporra como en el consenso que se produce y se mantiene en torno a objetivos colectivos. Someterse a un control policial es aceptar una norma que fue votada, más que doblar el espinazo frente a un individuo armado. Como dice Julien Freund: "El Estado realmente fuerte es el que logra disimular la fuerza en las formas, en las costumbres y las instituciones, sin tener que esgrimirla sin cesar para amenazar a los miembros de la sociedad o intimidarlos [...]; en este sentido, la fuerza es un seguro contra la violencia" [Freund, 2004, p. 720]. Por lo general, las democracias se niegan a desplegar sus medios de violencia

acción policial y una situación en la que está involucrado el demandante" [Linhardt y Moreau de Bellaing, 2005, p. 285]. La desproporción de la reacción policial, debida a un error de discernimiento de la situación por parte de las fuerzas del orden, signa su ilegitimidad.

• El *encarnizamiento* aparece aquí como un abuso de poder. Existe encarnizamiento cuando la intensidad de la violencia policial es desmesurada y tiene consecuencias a menudo terribles para el demandante. Aquí ya no está en discusión el motivo de la interpelación, sino los resul-

tados desagradables de esa interpelación.

• La *omnipotencia* se muestra en una democracia en algunos casos excepcionales, en los cuales un individuo se encuentra en una situación completamente sin fundamento con respecto a lo que hizo o es capaz de hacer. Por ejemplo, una interpelación seguida de una larga detención por un motivo absolutamente menor puede ser el resultado de una situación de omnipotencia del Estado, que a veces olvida al mismo tiempo su necesaria medida y la definición de su acción.

(aunque son muchos), y prefieren convencer con el derecho y la norma que supuestamente todos han elegido. El consenso, más que la fuerza, somete lo social al Estado. De todos modos, al final es el monopolio de la violencia por parte del Estado lo que, aun en forma inconsciente, termina por convencer a los más renuentes a someterse al poder público. Rechazar un control de identidad, una declaración de impuestos, una sentencia judicial o el simple respeto por la ley, es correr el riesgo de ser encarcelado por un Estado que, aunque sin duda está limitado en el empleo de su violencia, la usa tan libremente como lo considere necesario.

La definición de Weber también es problemática para quien la lea un poco rápido. En primer lugar, el hecho de que el Estado tenga el monopolio de la violencia es una ficción jurídica mientras el Estado siga siendo una abstracción en sí mismo, incapaz de castigar. Son los organismos del Estado, actores provistos de una legitimidad de Estado, los que practican la violencia. No son los únicos que tienen ese derecho: también algunos actores privados pueden usarla, pero con la condición de que el Estado les reconozca ese derecho. Es el caso de la legítima defensa, que es una violencia estrictamente privada, pero sometida para su aceptación a un conjunto de condiciones jurídicamente determinadas. Luego está la cuestión de la legitimidad. Por supuesto, es difícil que la violencia sea percibida como sistemáticamente legítima por quienes la sufren. Una actuación de la policía antimotines es legítima para el poder, y quizá para los medios de comunicación y para la opinión pública, pero no para los propios manifestantes. Por eso, hay que establecer la diferencia entre una legitimidad in-

terna -que se basa en una estricta legalidad- y una legitimidad externa. Para la primera, la violencia sólo es legítima cuando se inscribe dentro del sistema en el cual se ubica, porque obedece a reglas estrictas emitidas por el sistema (la ley). La legitimidad externa es, por el contrario, la conformidad a valores extrasistémicos, a las normas morales o éticas de una sociedad, en un momento dado de su historia. Aunque la violencia de Estado siempre sea legal, ¿es siempre legítima? En realidad, Weber no plantea la cuestión en estos términos: él une la legalidad con la legitimidad por el hecho mismo de que el Estado moderno tiene ambas. El Estado posee el monopolio de la violencia legítima, no porque su acción de coerción se ajuste siempre a valores éticos trascendentales (aunque a menudo es así), sino porque la organización misma de la violencia practicada por el Estado -la legalidad de la violencia- es fuente de muchas técnicas de legitimación. Para decirlo de otro modo: lo que diferencia a la violencia legítima del Estado de la violencia ilegítima de un actor privado es la forma misma de la coerción pública, que está sometida al control del derecho producido por el Estado (control jurisdiccional y control administrativo de los actos de policía). Algo así decía Kant cuando distinguía la violencia del Estado de la de las personas, no sobre la base de la supuesta aprobación de la violencia de Estado por parte de un pueblo que acepta a ese Estado, ni sobre la menor brutalidad inherente a la fuerza pública, sino porque la violencia practicada por el Estado se fundamenta en el reconocimiento del individuo como persona, como sujeto de derecho, y por lo tanto, no puede caer en el salvajismo de la violencia privada, en la que el otro pierde su identidad ciudadana. La violencia

del Estado tiene la fuerza del derecho, y en consecuencia, es medida y controlada, como lo demuestra, en democracia, la práctica del mantenimiento del orden o la de la guerra.

LA PRÁCTICA DEL MANTENIMIENTO DEL ORDEN

La noción de mantenimiento del orden se presenta en el debate público junto con la progresiva naturalización de la manifestación. Y llevó cierto tiempo que el ritual de la manifestación sustituyera a la agitación o la furia campesina. La cuestión de la regulación pacificada de la calle se planteó, en Francia, en los comienzos de la Tercera República, cuando empezó a surgir la "cuestión obrera" y la organización de las masas en partidos políticos, y toda una literatura impuso, después del gran temor provocado por la Comuna, el tema de la agitación del pueblo, fuente de toda legitimidad democrática, pero también amenaza al orden social. El nacimiento de las manifestaciones modernas tiene mucho que ver con la organización de los desfiles realizados por los servicios del orden, cuyo objetivo era tanto garantizar la calma de los manifestantes como hacer visible la envergadura de la manifestación [Cardon y Heurtin, en Favre, 1990]. Frente a esta tradición naciente de la manifestación, el poder de Estado reaccionó con rapidez para evitar enfrentamientos que, con el arraigo de la democracia, podían tener un fuerte costo político. Se hacía difícil, en efecto, justificar el envío de tropas militares para reprimir a los campesinos o los obreros, en representación de ese pueblo soberano al que la Tercera República glorificaba,

por lo menos en su discurso. Los trágicos episodios de Fourmies o de Draveil [Julliard, 1965], donde el ejército reprimió con sangre los reclamos obreros, plantearon la urgencia de encontrar un procedimiento más “democrático” para manejar los desórdenes de masas. En un primer momento, el poder político les pidió a las fuerzas militares que adaptaran su nivel de represión, usando, por ejemplo, la parte plana de los sables, o renunciando a las lanzas de los Dragones, para reprimir sin lesionar [Bruneteaux, 1996]. Pero la solución era provisoria, e irritó a las tropas, que no estaban formadas para refrenarse, y no siempre lograban contener, en medio de la acción, algunas actitudes que podían tener consecuencias graves. En 1921, se creó la primera fuerza del orden especializada en esta tarea: la guardia republicana móvil. Ya no se trataba entonces de un cuerpo militar de combate ni de un organismo policial centrado en la potencia física. El objetivo ya no era aniquilar a un enemigo ni maltratarlo para enseñarle el sentido de las jerarquías, sino más bien hacer retornar al orden republicano a un “ciudadano momentáneamente extraviado”, evitando al máximo un peligroso cuerpo a cuerpo. Se establecieron entonces técnicas de mantenimiento del orden consistentes en dejarle siempre al adversario (y no al enemigo) una puerta de salida, a alentar la dispersión y a cargar para impresionar, más que para liquidar a los opositores. En 1944, se crearon las compañías republicanas de seguridad (CRS), que convirtieron el mantenimiento del orden en un asunto puramente civil. La policía se racionalizó, puso en práctica nuevas técnicas, y a partir de ese momento, ofreció a sus agentes una formación más específica. Las fuerzas de mantenimiento del orden cuentan con materiales



especiales, y son habituales ahora las tecnologías de dispersión (gases, agua, artefactos detonantes, sirenas, etc.). Al mismo tiempo, las negociaciones con los organizadores de las manifestaciones, establecidas por una ley en 1935, favorecen un enfoque más colectivo y consensual del mantenimiento del orden. Los acontecimientos de Mayo del 68 terminaron de acelerar la modernización de las técnicas de mantenimiento del orden. Los excesos de algunos policías, así como la amplitud de los desórdenes, muestran que todavía hay que progresar mucho para compatibilizar un derecho legítimo a expresarse en la calle con la organización del orden. Surgió toda una nueva filosofía policial en torno a una “concepción de mantenimiento del orden basado en poner distancia entre los protagonistas del conflicto [y en] obligar a evitar el enfrentamiento cuerpo a cuerpo [Bruneteaux, 1997, p. 131]. El material de las tropas se moderniza en el sentido de una exageración de la fuerza: el objetivo es exhibir frente a los manifestantes, por medio de una panoplia impresionante (cascos, escudos, bastones defensivos), una fuerza que el mero número de efectivos no alcanza a mostrar. Son habituales las mangueras y los gases lacrimógenos, que permiten mantener a distancia a los manifestantes más duros, sin tener que llegar a un enfrentamiento físico. Se planifican las cargas de manera de provocar la huida, alentar la dispersión, diluir las masas de manifestantes, sin que eso degenera en una carrera persecutoria de *un* policía contra *un* manifestante. En un orden más general, estas prácticas corporales y estos perfeccionamientos técnicos están vinculados a un nuevo enfoque psicológico, que exhorta a los hombres a la moderación. El aprendizaje de la experiencia de los gases permite

soportar sin problemas un lanzamiento de bombas lacrimógenas por parte de los manifestantes. También se experimenta con la hostilidad de la multitud para aprender a contener la irritación y la ira. "Lo más difícil no es enviar a los hombres, sino contenerlos", le explicó un policía a Patrick Bruneteaux [Bruneteaux, 1992, p. 242]. Esta tecnificación material y psicológica de las fuerzas del orden es testada con regularidad en cursillos prácticos que convierten a los integrantes de las fuerzas del mantenimiento del orden de Francia (y de muchos otros países democráticos) en verdaderos profesionales de la "violencia democrática", garantizándole así al Estado una legitimidad cada vez mayor.

Hacia una evolución del mantenimiento del orden

Los años recientes estuvieron marcados por cierta evolución del mantenimiento del orden, que osciló entre la permisividad y la represión. Hubo cierta tolerancia para el ilegalismo manifestante cuando la violencia quedaba bajo control, a veces incluso con una intervención directa de las fuerzas del orden en la organización de manifestaciones para poblaciones poco experimentadas y políticamente protegidas (los estudiantes secundarios, por ejemplo). Contra la filosofía

clásica del establecimiento de una distancia entre la población y las fuerzas del orden encargadas de controlarlas, ahora la tendencia es establecer un estrecho contacto entre los organizadores de las manifestaciones y las fuerzas policiales. Sin embargo, el tipo de población manifestante determina en gran medida la acción de las fuerzas del Estado, que no actúan en la misma forma con estudiantes secundarios, universitarios o campesinos (poblaciones integradas

LA GUERRA Y EL ESTADO

Al revés de lo que ocurre en el orden interno, en el cual el Estado —al menos, en Occidente— mantiene en general sin demasiadas dificultades el monopolio de la violencia física, éste es claramente más disputado en el orden internacional. En efecto, no existe ninguna instancia que pueda aplicar allí un orden seguido de efectos, sin encontrar resistencia. De modo que el orden internacional es, en cierto modo —para los teóricos realistas—, un estado de anarquía, sinónimo de guerras constantes y recurrentes que expresan la insaciable sed de conquista de los Estados, y la incapacidad

y que interesan políticamente) que con jóvenes marginales que llegan de los grandes conglomerados periurbanos (sin adscripción política y por lo general, abstencionistas). Al mismo tiempo, se acentúa la tecnificación para lograr un mantenimiento del orden que anticipe el hecho, en el que es fundamental el papel de la vigilancia y la información. La biometría, el uso del espionaje en Internet, las cámaras de vigilancia, el registro informático de las poblaciones, además del control y la clasificación de los lugares y las poblaciones

de riesgo (filtros a la entrada del RER parisino; fichaje de los *hooligans* con prohibición de entrar a los estadios) se han convertido en medios insoslayables del mantenimiento del orden. Se puede hablar entonces de un retorno visible de la represión, que se expresa al mismo tiempo a través de técnicas más enérgicas de interpelación (producto de las transformaciones de las formas de manifestarse) y de la militarización de ciertos lugares donde manifestarse, en particular durante las reuniones antiglobalización como las de Génova o Seattle.

de regular a esos diversos competidores [Aron, 1962]. El Estado es así el "señor de la guerra", para tomar la expresión de Grocio. La historia de la formación de los Estados de Europa está íntimamente ligada a su capacidad para hacer la guerra, porque la guerra permite agrandar y enriquecer al Estado a través de las conquistas, unificando su territorio por la fuerza, y también porque, en períodos de paz, los ejércitos se civilizan y contribuyen a desarrollar una administración sobrecargada en muchas esferas (fiscalidad, ingeniería civil, transporte, etc.). Como dice Charles Tilly: "El Estado hace la guerra, pero la guerra hace al Estado" [Tilly, 1975]. En verdad, todos los grandes Estados-Naciones del período absolutista fueron Estados guerreros.

El Estado es el señor de la guerra porque también es el señor de la política. Desde un punto de vista más liberal, la guerra sólo sería un último recurso, una forma de acción eternamente rechazada, hasta que la necesidad se hace ley y obliga a emplear las armas. Aun en este caso, la guerra nunca es total, ni debe serlo: siempre permanece sometida a la obligación política, subordinada a un fin negociador. "La guerra [...] es una continuación de las relaciones políticas, una realización de éstas por otros medios", decía Clausewitz, quien se negaba a considerar las guerras como absolutas, es decir, desprovistas de un fin político, para subordinarlas a una finalidad que es la de los Estados en conflicto [Aron, 1962, p. 35].

Por tratarse de una actividad física de desarrollo administrativo, obligada por el desorden ambiente (realistas), o de un producto de la acción política inteligente (liberales), la guerra es lo propio del Estado. Sin embargo, las guerras entre Estados experimentan una

clara declinación. El tratado de Westfalia, que determinó el final de la guerra de los Treinta Años y la soberanía de los territorios, marcó un período de transformación de las fronteras propicio para las guerras interestatales, pero la época contemporánea muestra el repliegue de los conflictos armados entre Estados frente a las guerras civiles o identitarias [David, 2006; Holsti, 1996; Derriennic, 2001]. Entre 1815 y 1945, el 82% de las guerras eran de origen estatal, y su objetivo era una redistribución territorial. A partir de 1946, ese porcentaje cayó a 23%. Esta baja impresionante de ninguna manera significa un apaciguamiento colectivo de las costumbres, sino que muestra más bien una probable —aunque discutida— mutación de las formas bélicas con la aparición de nuevas guerras de características diferentes y más terroríficas que los clásicos conflictos entre Estados.

Este reflujo de las guerras de Estado es, por supuesto, una consecuencia de la competencia de actores no estatales en el monopolio guerrero, que también tratan de llevar a cabo, a través de la violencia armada, una acción política o diplomática, cuando no simplemente criminal (grupos terroristas, organizaciones mafiosas, narcotraficantes asociados a guerrillas corrompidas). Pero también sucede que el Estado mismo se resiste a hacer la guerra. Este punto es particularmente visible en Occidente, donde los grandes Estados democráticos y pacificados desde hace mucho tiempo, han erradicado parcialmente de su imaginario el vocablo "guerra", reemplazándolo por expresiones menos concretas ("operación de seguridad", "mantenimiento de la paz", etc.) [Launay, 2004, p. 14]. Esta forma de mantenerse a distancia de la guerra, que se explica por imperativos políticos y culturales (principalmente la

negativa a asumir el costo de la impopularidad por la muerte de jóvenes conscriptos o soldados profesionales), ha fundado el concepto político de "guerra cero muertos", el técnico de "guerra *high tech*" y el filosófico de "guerra justa". La primera expresión propone un imaginario ilusorio al mismo tiempo políticamente satisfactorio (el gobierno no queda en deuda con las familias destruidas) y muy egoísta (la economía se hace sobre nuestros muertos, y no sobre los del enemigo) que distingue la guerra de la muerte sufrida. La segunda expresión le ofrece una impresión de plausibilidad a la primera, al explicar el misterio de la "guerra alegre" y casi lúdica gracias a la utilización de tecnologías ultramodernas que establecen una distancia considerable y salvadora entre el guerrero y su blanco. La primera guerra de Irak fue, en este sentido, un ejemplo de ese síndrome de una guerra *high tech* sin muertos visibles, hasta que el regreso de los soldados y la investigación en el terreno hizo aparecer una realidad totalmente distinta. Por último, el concepto de "guerra justa" permite reintroducir en la retórica bélica una dimensión moral que resulta útil para justificar los actos bélicos. El concepto de guerra justa, que fue utilizado en la era contemporánea con la guerra de Vietnam, en contraposición al realismo político [Walzer, 1977 y 2004], plantea una irreductible oposición entre los blancos combatientes y los blancos no combatientes, y arroja a una indignidad moral a los conflictos que amenazan a los no combatientes. Al hacerlo, se pone en tela de juicio el concepto mismo de guerra, ya que "si toda pérdida civil equivale a un asesinato, una guerra que provoca pérdidas civiles es injusta, y en consecuencia, todas las guerras son injustas", escribe Michael

Walzer [2004, p. 33]. La expresión adquirió una punzante actualidad con la *War on Terror* decretada por el presidente Bush en su discurso sobre la Unión en 2003, contra "los tres principales blancos de la democracia": el terrorismo islamista, los *rogue states* (los "Estados canallas", acusados de financiar al terrorismo o de practicar tráfico ilícito) y los gobiernos autoritarios capaces de conseguir o de poseer armas de destrucción masiva. En la retórica estadounidense, la guerra justa debe reunir cuatro criterios principales:

- *Criterio de la causa justa*: la guerra se vuelve legítima (el *jus ad bellum*) porque se dirige contra un régimen depredador hacia su pueblo, que amenaza la estabilidad regional y apoya al terrorismo.
- *Criterio de la autoridad justa*: la guerra debe ser conducida por una autoridad insospechable, legítima y suprema, como la de Estados Unidos, nación pródiga y democrática, lejos de las formas habituales del multilateralismo (influencia neoconservadora fuerte).
- *Criterio del fin justo*: la guerra no es un fin en sí misma, sino que sirve sobre todo para el restablecimiento de la paz y el establecimiento regional de la democracia.
- *Criterio del comportamiento justo*: la guerra debe respetar las reglas civiles del combate (el *jus in bello*), que implica por encima de todo no tomar como blancos a los no combatientes.

La guerra justa sería, de este modo, lo propio del Estado democrático, al permitir diferenciarlo de otras estructuras políticas más dudosas. Sin embargo, algunos se sintieron conmocionados ante una práctica norteamericana que, en nombre de la justicia, tendía a instaurar el peligroso concepto de "guerra preventiva", según el cual incluso una amenaza virtual era suficiente para empuñar

las armas (Irak no es atacado por lo que hace sino por lo que podría hacer, y algo parecido sucede con las amenazas que pesan hoy sobre Irán). Del mismo modo, la unilateralidad en la acción (rechazo a la ONU), la práctica real de la guerra en contradicción con ciertos principios de derecho (la tortura legalizada) y los discursos extremos contra Irak (un enemigo que hay que destruir, más que un adversario que hay que regular) hacen temer que los Estados, incluso los más prudentes, no siempre estén en condiciones de controlar la precisión de sus guerras.

LA VIOLENCIA DE IMPUGNACIÓN POLÍTICA

La violencia contra el Estado proviene de tres actores principales, muy diferentes entre sí y violentos en una forma muy distinta: los movimientos sociales y el sindicalismo, las organizaciones de lucha armada, designadas en general por el Estado que combaten como grupos “terroristas”, y los rebeldes urbanos, cuyas violencias antiinstitucionales siempre son difíciles de rotular, por carecer de un mensaje claro, pero que indiscutiblemente muestran una ira contra autoridades acusadas de ceguera hacia ellos.

VIOLENCIA Y MOVIMIENTOS SOCIALES

Frente a una Tercera República bastante reacia a reconocer a cuerpos constituidos intermediarios entre el pueblo y la representación nacional, y frente a una patronal de “derecho divino”

enemiga de cualquier compromiso en el seno de las fábricas, los sindicatos obreros encuentran muchas dificultades para hacerse reconocer. Los procedimientos utilizados para mantener el orden a fines del siglo XIX acentuaron aún más la hostilidad de los grupos obreros hacia un Estado denunciado como burgués e indiferente ante el sufrimiento popular. Por eso no llama demasiado la atención que las nacientes organizaciones sindicales adoptaran rápidamente una violencia a menudo defensiva. Así, el sindicalismo —sobre todo en su forma revolucionaria— emergió en Francia a través de una violencia que fue al mismo tiempo un reflejo de su ideología radicalizada y una respuesta a la creciente represión, pero también un medio privilegiado de interpelación a las autoridades públicas en torno a la cuestión social. Desde sus orígenes, la violencia sindical estuvo estrechamente vinculada a esta alquimia ideológica y estratégica. Desde un punto de vista ideológico, recibió una fuerte influencia de las tesis de Sorel (véase *infra*), que otorgan a la violencia una dimensión casi existencial, como lo demostró el discurso de homenaje que el sindicalismo revolucionario ofreció en ocasión de la muerte de Sorel, en el que se destacó “el valor moral de la violencia proletaria, la única capaz de preservar al mundo de la decadencia intelectual y moral a la que lo arrastraban en forma inexorable las ideas y los métodos de cobardía de los sociorreformistas” [citado por Tartakowsky, en Braud, 1992, p. 256]. Bajo otros cielos, en Gran Bretaña, la ideología antiindustrial nutrió la violencia obrera de los Ludditas (1811-1816), que destrozaban las máquinas acusando a la técnica de precipitar el desempleo y de disminuir la calidad de la producción [Bourdeau *et al.*, 2006].

Pero la violencia también sirve a objetivos mucho más estratégicos, que van desde el intento de restar poder a los movimientos socialdemócratas, hasta la esperanza de una fraternización con las fuerzas armadas, percibidas como aliados objetivos del proletariado, pasando por una concepción defensiva de la violencia, que responsabiliza al Estado de los desórdenes producidos. Pero sin duda, es la esperanza de una gran ruptura revolucionaria lo que motiva el empleo de la violencia, usando en un primer momento el arma de la huelga general. Las fuerzas comunistas de los años 1920 provocaban la represión, porque pensaban que eso podía precipitar la esperada radicalización de las masas dentro de una óptica revolucionaria. Durante los primeros años del siglo XX, una parte del movimiento sindical apoyado por el Partido Comunista, alimentó la lejana esperanza de una toma del poder por medio de la violencia. Las exigencias económicas de la guerra llevaron a establecer en Francia una relación cada vez más corporativista entre los sindicatos profesionales y el Estado, y eso dificultó la adopción de una postura violenta. Como a veces participaban directamente, bajo la égida del poder, en la definición de algunas políticas públicas, los sindicatos ya no podían criticar con violencia las decisiones en las que ellos mismos habían intervenido. La evolución del sindicalismo agrícola ilustra en particular este fenómeno: a partir del comienzo de la Quinta República, al entrar en una relación neocorporativista duradera, abandonó el poderoso mito de las sublevaciones rurales [Duclos, 1998, p. 203].

La agitación de Mayo del 68 relanzó el activismo político de movimientos sociales no automáticamente relacionados con una

identidad profesional. Eran los movimientos feministas, regionalistas, homosexuales, estudiantiles, así como los grupúsculos de extrema izquierda, los que ocupaban la calle en forma a veces violenta, continuando una práctica de inspiración libertaria que el espíritu del 68 contribuyó a renovar [Neveu, 2002; Jordan, 2003; Sommier, 2003]. La Francia contemporánea sigue siendo el teatro de una violencia, por cierto mesurada e investida en forma muy desigual, de los grupos contestatarios, que responde a cuatro motivaciones principales:

- La violencia es considerada como una *estrategia de interpelación* a los poderes públicos para grupos que muchas veces no tienen más recursos que los que les otorga la visibilidad de su acción. Para introducirse en la agenda política y evitar el riesgo de deslegitimación, esa violencia está evidentemente contenida. Muchas veces es ficticia, o al menos, se presenta como una puesta en escena: la simbología de la violencia está más destinada a hacer llegar un mensaje, propagado por los medios de comunicación, que a incomodar a la autoridad pública [Crettiez y Sommier, 2006].
- La violencia también responde a veces a una *estrategia de victimización* o de escandalización, que permite mostrar la "represión del poder" o la indiferencia de éste frente al sufrimiento de las poblaciones que se expresan. Grupos como Derecho a la Vivienda, AC! o Act Up, pero también actores nacionalistas como los Démones del País Vasco, saben usar muy bien un registro de puesta en evidencia de la fuerza bruta del Estado, y de imposición, por medio del escándalo violento, de una temática hasta ese momento difamada o ignorada.
- La violencia también puede responder a una *estrategia de movilización* para ciertos grupos, al reinstalar un activismo perdido por

las organizaciones sindicales clásicas. El éxito de sindicatos recientes como SUD o la Confederación Campesina, reside en parte en su postura radical, que contrasta con el consensualismo considerado "blando" de las estructuras sindicales clásicas. Al ofrecerles a los militantes una oportunidad de expresión física fuerte (empleados ferroviarios que bloquean trenes, campesinos que invaden ministerios), combinada con un discurso radicalizado, estas organizaciones esperan beneficiarse con movilizaciones cada vez más numerosas.

• Por último, la violencia también responde, en algunos movimientos, a una *búsqueda de autonomía*, de acuerdo con la ideología libertaria del grupo. Como dice Jacques Ion: "No se trata de inscribirse en la perspectiva de una toma del poder, sino más bien de conquistar la autonomía con respecto a él" [Ion, Frangiadakis y Viot, 2005, p. 23]. Se encuentra esta tendencia en el ala radical, minoritaria pero muy visible, del movimiento libertario autónomo, los *Black Block*: sus destrozos materiales y sus enfrentamientos con las fuerzas del orden durante los desfiles antiglobalización constituyen marcas de "liberación" del dominio estatal y capitalista.

EL TERRORISMO POLÍTICO

En una escala de intensidad completamente distinta, el terrorismo constituye una forma extrema de violencia contra el Estado. El terrorismo —o lo que se suele calificar como tal— se inscribe filosófica, material y políticamente contra el Estado,

aun cuando su blanco principal es en general la sociedad civil. En el aspecto filosófico, la violencia de carácter terrorista es un ataque al *pacto hobbesiano* que da origen al Estado [Badie, 1989]. Al amenazar al poder político con una violencia a menudo arbitraria y ciega, señala la ineficacia de la acción protectora del Estado —incapaz de prevenir sistemáticamente una violencia por naturaleza anónima y repentina—, y en consecuencia, incita a dudar de las razones de la obediencia a un Leviatán debilitado. En el aspecto político, el terrorismo es devastador para la unidad territorial o ciudadana del Estado. En primer lugar, porque los grupos armados fragilizan deliberadamente los territorios cuya gestión directa suelen reclamar, pero sobre todo porque por medio de la violencia intentan imponer una lealtad que compite con la lealtad ciudadana: identitaria para los grupos nacionalistas, religiosa para el terrorismo islamista, proletaria para las organizaciones armadas de tipo marxista-leninista. En los tres casos, lo que está en disputa es la obediencia del ciudadano al Estado. En el aspecto material, la violencia terrorista borra la distinción entre el espacio público y el espacio privado, que está en el origen de la secularización y la autonomización de los Estados modernos. Al tomar como blanco a una población civil, por lo general para presionar sobre un gobierno o para oponerse a una decisión política, la violencia terrorista fusiona la sociedad civil con el Estado, el espacio de lo íntimo con el espacio de lo político, aniquilando de ese modo el esfuerzo de modernidad realizado por los Estados democráticos. Por todas estas razones, la violencia terrorista es una de las pocas cosas que los Estados no pueden aceptar ni tolerar, al

contrario de los disturbios en las calles. La violencia está ontológicamente opuesta a la lógica del Estado, y por eso, éste la combate sin restricciones.

Si bien la violencia terrorista no es nueva (el término proviene del régimen de terror que imperó durante la Revolución Francesa), adquiere un sentido particular con la entrada a la modernidad. En principio, porque su acepción anti-Estado adquiere su significado completo cuando los Estados se constituyen

Definir el terrorismo

Como el término "terrorismo" no es políticamente neutro, sino que por el contrario, está investido de un importante potencial de estigmatización, su definición es un poco azarosa. El Hamas es calificado de terrorista, e Israel también es designado así por sus enemigos árabes. George Bush denuncia al Hezbollah terrorista, e Irán replica calificando a Estados Unidos como un Estado terrorista. El IRA se auto-designa como combatiente de la libertad, mientras que la vecina Inglaterra asegura que se trata de una banda terrorista y criminal. Definir el terrorismo por el empleo

del terror es una tautología. La más común de las guerras no está exenta de medios aterrizantes. Raymond Aron vincula la práctica terrorista con sus efectos mediáticos, explicando que una acción terrorista "tiene efectos psicológicos que están fuera de proporción con sus resultados puramente físicos" [Aron, 1962, p. 176]. Esto es cierto aun cuando los grupos terroristas usan los medios de comunicación en formas muy diferentes, y la guerra convencional también lo hace. Michel Wieviorka define el terrorismo según el distanciamiento progresivo entre la causa que se defiende

y se solidifican en toda Europa a lo largo del siglo XIX. Pero el terrorismo es también, en gran medida, una violencia moderna, porque para existir, necesita de las herramientas y los valores de la modernidad. La violencia nunca es tan eficaz como cuando su blanco está dotado de un valor reconocido e intangible. Sólo la modernidad política le otorga al individuo este valor. El Estado moderno y democrático, preocupado por sus ciudadanos, funda la realidad del riesgo terrorista. Del mismo modo,

y la práctica de los actores violentos. Un ejemplo es Acción Directa, un grupo al servicio de la clase proletaria pero totalmente desconectado de los intereses de ese grupo [Wieviorka, 1988, p. 95]. Del mismo modo, toda una sociología deconstructivista insiste en la producción de la sigla terrorista por parte de las administraciones policiales o los rótulos jurídicos que tienden a denunciar más que a analizar las prácticas de violencia politizadas. Pero estas definiciones no toman demasiado en cuenta la realidad de las violencias producidas, y señalan la causa, o los procesos de estigmatización, olvidando a veces la sangrienta rea-

lidad. Aun teniendo en cuenta estas dificultades, y alentando al lector a olvidar el término mismo de "terrorismo", que podría reemplazarse por "prácticas de aterrización" (más apto para incluir al terrorismo de Estado), podríamos proponer, en la línea de Isabelle Sommier [2000], la siguiente definición: pertenece a una práctica de aterrización el uso de una violencia intencionalmente indiscriminada con fines políticos, que lleva a cabo una disyunción entre el blanco (el Estado) y la víctima (la población civil), propagada y amplificadas por el apoyo generalmente buscado de los medios de comunicación.

la opinión pública, luminoso invento de la democracia, sirve como eco de las violencias terroristas. Por último, los criminales políticos pueden aprovechar la modernidad tecnológica, que les ofrece blancos privilegiados (edificios, aviones, centrales nucleares), medios de ejecución (el invento de la dinamita hizo tanto por la explotación minera como por la notoriedad de los terroristas) y canales de mediatización de sus acciones (¿sería tan eficaz el terrorismo sin un uso libre y fecundo primero de la televisión, y luego de Internet?) [Wilkinson, 1993].

Disimulada hoy por la actualidad del yihadismo internacional (que calificaremos como terrorismo metapolítico: véase *infra*), la realidad terrorista ordinaria es bastante diferente y múltiple. Se pueden distinguir cuatro grandes formas de terrorismo político contra el Estado [Bigo y Hermant, 1984]. El *terrorismo de vocación revolucionaria*, representado por grupos como las Brigadas Rojas o la RAF, usa la violencia contra los "intereses del gran capital" y contra un Estado que es considerado cómplice de la burguesía. El *terrorismo de vocación nacionalista* reúne a los grupos que, como el IRA, el ETA o los Tigres tameses del LTTE, recurren a la violencia contra la sociedad para controlar un territorio que pretenden gobernar. El *terrorismo fundamentalista*, anclado en un territorio, como el Hezbollah o el Hamas, o incluso la guerra llevada a cabo en Argelia por el GIA, enfrenta al Estado, al que se acusa de corrupto e impío, con un proyecto espiritual en el que se mezclan la religión y la actitud política. Finalmente, un tipo de movimiento bastante difuso, que se puede llamar *terrorismo de organización secreta*, reúne a los actores que usan métodos de terror para enfrentar a un grupo e imponer una causa

(terrorismo ecológico o de extrema derecha), o para hacer presión sobre un Estado, por encargo de un gobierno rival (terrorismo transnacional). Evidentemente, esta pluralidad vuelve difícil cualquier definición.

VIOLENCIAS URBANAS

No es fácil establecer con precisión el momento de la aparición de las violencias urbanas en forma de motines. El fenómeno surgió a comienzos del siglo xx en Estados Unidos (los motines de Chicago en 1919, o los de Harlem en 1935), pero en realidad, fue en 1968 cuando varias ciudades estadounidenses se vieron sacudidas de manera simultánea por motines muy violentos de tipo racial, en un contexto muy marcado por la lucha de los negros norteamericanos por el reconocimiento de sus derechos. En Francia, las primeras revueltas de envergadura, en localidades desamparadas de la periferia de las grandes ciudades, tuvieron lugar a fines de los años 1970. Pero fueron las explosiones de violencia en Les Minguettes (región lyonesa) de julio de 1981, algunos meses después de los motines de Brixton en Gran Bretaña, las que signaron la aparición de un modo operatorio que se impondría en el futuro (incursiones nocturnas, quemas de vehículos, enfrentamientos dispersados por las fuerzas del orden).

¿A qué se llama violencia urbana? También en este caso, la definición es complicada. Destruir en forma deliberada un cubo de basura, o una riña en una plaza pública ¿constituyen violencias urbanas? Al parecer, éstas tienen un carácter colectivo, eruptivo,

no controlado y atentan, en la mayoría de los casos, contra bienes o símbolos de tipo institucional: por eso, algunos han hablado de "violencias antiinstitucionales" [Lapeyronnie]. Sophie Body-Gendrot las define como "acciones débilmente organizadas de jóvenes que actúan en forma colectiva contra bienes y personas, por lo general vinculados a instituciones, en territorios descalificados o desfavorecidos" [Body-Gendrot, 1998]. Laurent Mucchielli completa esta definición insistiendo, por su parte, en el sentido contestatario de esas violencias: "Son comportamientos de grupo (primer criterio), a los que los actores dan el sentido de manifestaciones legítimas de ira y venganza (segundo criterio), dirigidas contra un adversario institucional (tercer criterio), aunque a veces pueden ir acompañadas de depredaciones diversas, según las oportunidades que se encuentran" [Mucchielli, 2007]. Los mayores desacuerdos se producen sobre todo al hablar del significado de esas violencias. Mucchielli define los motines urbanos como "una forma elemental de impugnación política" [Mucchielli, 2007]. Otros autores, como Sebastian Roché, no son tan asertivos, y se niegan a dar un cariz político (¿y legitimante?) a prácticas que, a su juicio, son bravuconadas adolescentes, mucho más motivadas por el gusto del peligro y del ambiente festivo, que por la proyección de una lucha de clases [Roché, 2006, pp. 44 y ss.]. La dimensión política de las violencias urbanas sigue dependiendo, sin embargo, del marco territorial en el cual se inscriben, así como de la capacidad de los revoltosos de otorgar un discurso a sus prácticas. En Estados Unidos, los motines provienen claramente de un déficit de representación de las poblaciones negras norteamericanas de la costa Oeste, y de una

débil voluntad institucional de inclusión de esas poblaciones. Del mismo modo, en España, los motines recurrentes que agitan al País Vasco deben situarse, sin duda, en el contexto nacionalista abertzale, que le ofrece a esa *kale borroka* (lucha callejera) un claro mensaje político. Para muchos, los motines franceses, incluso los desorganizados y poco politizados, revelan con claridad "algunos límites de un modelo de integración de vocación universalista, fundado sobre una comunidad de ciudadanos formalmente iguales, pero sometidos a un trato desigual en la realidad" [Lagrange y Oberti, 2006, p. 33].

Las claves de explicación de las violencias urbanas —que culminan en Francia con los motines de noviembre de 2005— son múltiples y no limitativas. Se pueden distinguir seis:

- Urbanización y deshumanización: la arquitectura de los grandes complejos habitacionales construidos en los años 1950 y 1960, para recibir, muchas veces en forma improvisada, a poblaciones recientemente inmigradas y a clases medias en expansión, es señalada a menudo como responsable de un fuerte malestar urbano. El vandalismo y las depredaciones ocasionadas no serían otra cosa que respuestas a la violencia simbólica de esos espacios sin alma que les devuelven a sus habitantes una imagen desvalorizadora de ellos mismos [Body-Gendrot, 1995, p. 72].
- Fracaso escolar y desempleo: una lectura determinista de las violencias urbanas pone el acento en los efectos de la crisis económica y del fracaso escolar que refuerza las situaciones individuales de marginación. La masificación de los efectivos escolares y los desencantos de algunos jóvenes débilmente diplomados, frente a la impermeabilidad del mercado de trabajo

(a menudo acentuada por fenómenos de discriminación en las contrataciones) han provocado una ira cada vez mayor en los barrios [Beaud y Pialoux, 2003]. Hay quienes sostienen incluso la tesis de un determinismo absoluto, en el sentido de que la violencia podría ser la consecuencia normal –y aceptable– de una cólera construida por un ambiente de miseria [Roure, 2006].

- Otros ponen el acento en fenómenos más culturales, como la estructura familiar. La monoparentalidad, muy habitual en familias sometidas a dificultades económicas o en ciertos grupos de inmigrantes, en los que el padre sigue siendo itinerante durante mucho tiempo, acentúa las tendencias a la rebelión del joven, que muchas veces es crítico de una autoridad paterna fragilizada por el desempleo [Kakpo, 2006, p. 90].

- En un registro similar, se ha hablado de una crisis de la masculinidad, muy presente en los medios frontalmente afectados por la recesión económica, con valores culturales machistas, que verían en la violencia –incluso en la sexual– una manera de afirmar una identidad viril que sienten fragilizada [Lagrange, 1998].

- Otra explicación del aumento de la violencia urbana puede ser también la intrusión de un verdadero mercado de la droga, y más en general, el desarrollo de una cultura de la violencia en el espacio callejero. Aunque no se ha demostrado en forma fehaciente la relación entre los negocios ilícitos en los barrios y las violencias urbanas, la influencia de una cultura de *gangs*, proveniente de Estados Unidos, probablemente ha reforzado los instintos gregarios (y los valores que los acompañan) alrededor de territorios percibidos como conquistados, acentuando las reacciones de violencia frente a cualquier intento policial de intrusión.

- Por último, no cabe ninguna duda de que la ausencia de las autoridades públicas, o sus respuestas inadecuadas a estos fenómenos, han podido funcionar como incitaciones a la violencia urbana. Desde las provocaciones semánticas de personalidades de primer nivel, hasta la adopción de medidas de patrullajes policiales con recurrentes controles de identidad, vividos como humillaciones, pasando por un manejo de los efectivos policiales que ubican en las primeras líneas a los que tienen menor formación y experiencia, todo esto muestra una pobre gobernanza en materia de seguridad urbana, movida por un interés electoralista, más que pragmático.

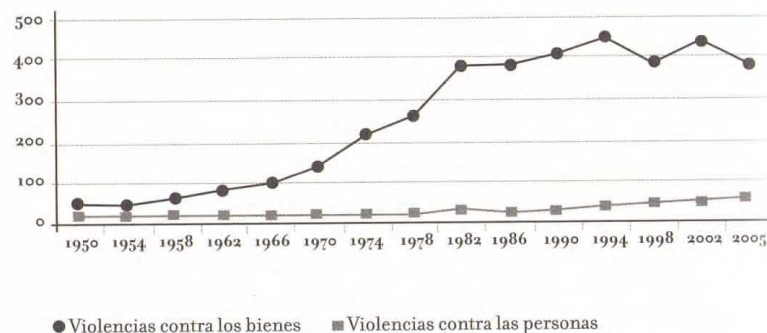
LAS VIOLENCIAS INTERINDIVIDUALES

El debate político se ha centrado, desde hace unos años, en las violencias interindividuales, cuya “peligrosa inflación” ha sido denunciada por algunas autoridades públicas y algunos medios de comunicación. Estas violencias de la vida cotidiana son medidas anualmente por los servicios de policía y de gendarmería sobre la base de un documento llamado “estado 4001”, pero su interpretación provoca cada vez más conflictos políticos y científicos [Mouhanna y Martelly, 2007, p. 26]. A partir de esta base de datos, se intenta medir y analizar el evidente aumento de la delincuencia, y se plantean interrogantes sobre la hipótesis de un relajamiento de la civilización de las costumbres, emitida por algunos investigadores [Lagrange, 1995].

VIOLENCIA Y CRIMEN EN FRANCIA

Lo que llama la atención al leer este cuadro es el extraordinario aumento de los atentados contra los bienes (robos, desvalijamientos) desde el principio de los años 1960 hasta nuestros días. Aunque esta sorprendente evolución puede corresponder también a un sistema de cálculo policial más exigente (fijación de una multa, en vez de levantar simplemente un acta que no da lugar a un procedimiento) o a una propensión cada vez mayor de las víctimas a presentar una denuncia —éstas se sienten estimuladas a hacerlo por tener más conciencia de su condición—, no cabe ninguna duda de que la delincuencia depredatoria (violencia de

La evolución de la violencia en Francia
(tasa por 10.000 habitantes)



Fuentes: Robert [2002, p. 26]; informe OND [2006]

rapiña) tuvo un incremento muy fuerte durante los años 1960 y 1970, se estancó en la mitad de los años 1980, y luego comenzó a decrecer levemente al principio de los años 2000.

Las explicaciones de este fenómeno son diversas:

- Observamos con Philippe Robert y Laurent Mucchielli [2002, p. 17] las transformaciones de la relación con la norma, concomitantes con los cambios de la sociedad. Mientras que la sociedad de tipo comunitario predominante en Francia hasta la Segunda Guerra Mundial implicaba una vigilancia vecinal permanente y una proximidad local que producía normas imperativas, el desmoronamiento del universo comunitario asociado a la urbanidad cada vez más anónima tuvo como efecto normas más difusas. Al mismo tiempo, el crecimiento económico de los años de posguerra y la desenfundada carrera por la posesión material terminaron de destruir el respeto por la propiedad privada.

- La difusión masiva de un modo de vida basado en la necesidad de consumo, durante los años de crecimiento económico, engendra una tentación de robo en los excluidos del lujo consumista.

- La disminución de la delincuencia depredadora se hace visible desde fines de los años 1990, y es reemplazada por otras formas de delincuencia, que van en aumento. Entre 1996 y 2006, los robos bajaron en un 10% (se llega a un 35% en robos relacionados con vehículos). En cambio, las infracciones a la legislación sobre estupefacientes, las infracciones al código de circulación vial o las infracciones a las leyes inmigratorias experimentaron un notable aumento de más del 90% en promedio [Mucchielli, 2007]. Esta evolución cruzada se explica de dos maneras. En primer lugar, hay un factor técnico que

permite entender la disminución de los robos de automotores (40% de los robos registrados en 1996): los fabricantes se esforzaron por mejorar la protección de los vehículos, dificultando el forzamiento de cerraduras y la sustracción de aparatos de audio. Del mismo modo, la reciente reducción de robos de teléfonos celulares —muy importante a partir de 2001— se explica por un sistema de codificación más complicado, así como por la difusión masiva de esos teléfonos. En forma paralela, el aumento de infracciones a las leyes sobre estupefacientes se debe sobre todo a una mayor actividad de control de la policía, más que a un aumento del tráfico. Lo mismo ocurre con las infracciones al código de circulación, cuyo incremento se debe sobre todo a la acción represiva del Estado y a la instalación de radares. El cierre de las fronteras a partir de mediados de los años 1970, así como la puesta en marcha de una legislación cada vez más represiva hacia los inmigrantes clandestinos, también llevaron a una creciente penalización de esas infracciones, sobre todo cuando a menudo son los mismos acusados, pocas veces expulsados, pero regularmente condenados, quienes alimentan las estadísticas.

¿UN REGRESO A LA SALVAJIZACIÓN?

En un brillante ensayo sobre las relaciones internacionales, Thérèse Delpech habla de una "salvajización del mundo" para calificar al nuevo orden internacional anárquico y desregulado [Delpech, 2005]. ¿Podemos usar la misma palabra para

traducir la realidad cifrada de un aumento continuo de la violencia en la criminalidad?

La evolución del largo período de la violencia de sangre (golpes y heridas u homicidios) está lejos de ser lineal. Los historiadores consideran que la baja de la violencia de sangre en Europa comenzó a partir de 1750, a medida que el ataque físico al otro ya no se vio como un deber de honor sino como una voluntad de depredación. La mejora económica y la retracción de los reflejos aristocráticos de combate contribuyeron a disminuir la tasa de homicidios. Sin embargo, a partir del final de los años 1950, la violencia de sangre experimentó un brusco aumento. Los crímenes de sangre pasaron de 1042 en 1963, a 2562 en 1990 (es decir, dos veces y media más). Los robos con violencia se multiplicaron por veinte [Lagrange, 1993, p. 287]. El reciente informe del Observatorio Nacional de la Delincuencia de Francia (OND) confirma esta tendencia en los últimos años: entre 2004 y 2005, las violencias físicas contra personas aumentaron un 5%. Peor aún: las violencias físicas no motivadas por el robo también aumentaron en un 7,8%, y representan el 45% de los "ataques intencionales a la integridad física" [OND, 2006, p. 7]. Estos números son similares en toda Europa: entre 1995 y 2000, las violencias de golpes y heridas experimentaron un aumento de 31% en Francia, 34% en los Países Bajos y 37% en Italia [Lagrange, 2002, p. 11]. Como escribe Hugues Lagrange, "en general, parece evidente el aumento de la violencia dentro de la criminalidad" [Lagrange, 2002, p. 11].

¿Deberemos inferir de esto una salvajización del hombre moderno, que ha vuelto a expresar sus instintos belicosos? El tema

es complejo, y no se puede resumir en un análisis que mezcle la etiología y la biología, pero merece plantearse la hipótesis de una decadencia parcial y circunscripta de la civilización de las costumbres. Según Norbert Elias, la historia de la construcción del Estado en los albores del siglo XVI en Europa incluyó una transformación de las economías psíquicas de los individuos. Mientras el Estado construía su monopolio de la violencia, y el progreso económico e industrial favorecía la aparición de cadenas de interdependencia más coercitivas entre los individuos, las exigencias psíquicas se transformaban: el miedo al otro se reemplazó por el miedo a uno mismo, al abandono a las propias pulsiones, al ridículo o a la presión social. Apareció todo un fenómeno de coacciones emocionales, y la preocupación por el autocontrol pulsional participó en una progresiva civilización de las costumbres [Elias, 1973]. Pero según algunos investigadores, como Hugues Lagrange o el sociólogo holandés Cas Wouters, desde hace unos cincuenta años, esta civilización de las costumbres habría sido reemplazada por un tipo de "informalización de las costumbres" [Wouters, en Lagrange, 2002, p. 13], por un relajamiento del control de uno mismo, que explicaría el reciente aumento de la violencia interindividual. Las razones de este cambio residirían en la influencia psíquica de los modos de consumo y producción de masas que se instauraron en los años 1950. El capitalismo dominante estimula por razones comerciales la expresión del deseo inmediato, una ética del placer, más que una ética del esfuerzo, una valorización del rendimiento a corto plazo, exalta las relaciones interpersonales desprovistas de toda obligación jerárquica, considera obsoleto el respeto por los protocolos y

desarrolla una moral menos exigente y más adaptable a las necesidades y las capacidades de cada uno. La evolución de una sociedad menos comunitaria y con un menor anclaje en valores religiosos también favorece la toma de distancia de la autoridad paternal, y diluye la frontera entre lo permitido y lo prohibido. Para algunos, estas drásticas transformaciones de la vida en común explican el aumento de las violencias que responden a un exiguo moralismo, a una valorización del placer inmediato y a una fragilización de las barreras comunitarias e institucionales. Estaríamos asistiendo así a un fenómeno, inquietante, de descivilización de las costumbres.

Pero la tesis de Elias nos lleva a proponer otro elemento de respuesta: finalmente, quizá no haya aumentado tanto el nivel de violencia, sino que nuestro umbral de sensibilidad a la violencia hace que ya no podamos soportar lo que nuestros antepasados admitían. En este sentido, es probable que la cantidad de denuncias y procesos haya crecido en forma considerable en estas últimas décadas, y eso explicaría el brusco aumento de las cifras de la inseguridad. De todos modos, este punto no pone en tela de juicio el hecho comprobado de una menor capacidad de autocontrol. La disminución de nuestra capacidad de soportar la violencia también puede tener como consecuencia la incitación al desarrollo de bolsones sociales y territoriales de violencia por parte de medios sociales que usan una mayor violencia física, precisamente porque ésta es menos tolerada por el conjunto de la sociedad. La violencia de sangre se convierte entonces en un recurso excepcional —porque es menos compartido en la sociedad como pericia—, en manos de grupos sociales que por lo general

carecen de otros recursos, y usan con mucha racionalidad una práctica que los diferencia y a veces les resulta útil. Esto significa que la violencia de golpes no es producida por asociales irracionales, sino que, por el contrario, aparece como un recurso práctico en el marco de un sistema que estimula la especialización de cada uno. Este recurso se desarrolla más porque esos grupos suelen ser socializados al margen de las instituciones reguladoras dominantes, e incluso en oposición a ellas. La salvajización existe, pero se hace al mismo tiempo más visible por nuestra sensibilidad cada vez mayor y se adapta en forma más estratégica a nuestra modernidad.

III | VIOLENCIAS DE MASA Y DE ATERRORIZACIÓN: REFLEXIONES SOBRE LAS VIOLENCIAS EXTREMAS

Aunque en la actualidad, ninguna violencia parece socialmente aceptable, hay una que es al mismo tiempo completamente rechazada y parcialmente incomprensible, pues su desmesura está al nivel de su evidente falta de significación. Llamaremos aquí violencias de aterrorización a los actos de barbarie extrema que acompañan con mucha frecuencia a las guerras, cuando no las constituyen, pero que signan una nueva era del terrorismo, que en muchos aspectos está más cerca de las prácticas y del espíritu del totalitarismo que de sus homónimos de los años 1960. Entender las violencias extremas obliga a tratar de hacer una verdadera sociología de las masacres, en la línea de los trabajos pioneros de Jacques Sémelin [sintetizados en Sémelin, 2005]. Sin embargo, el pensamiento vacila frente al horror del que son capaces los hombres. Faltan las palabras, al igual que los análisis, para comprender y decir lo indecible. Algunos afirman que la empresa reflexiva es ambigua en sí misma: explicar y querer comprender ya sería intentar perdonar. Pero negarse a comprender —lo cual sería contrario a la ética de la investigación— daría lugar a la amnesia colectiva, que no suele ser sinónimo de reconciliación ni sirve para evitar las conductas del pasado. Propondremos una sociología de las masacres, y luego analizaremos tres formas dominantes de aterrorización.

SOCIOLOGÍA DE LAS MASACRES

LA ESTRUCTURA DE LAS OPORTUNIDADES

Pretender proponer una sociología de las masacres masivas obliga en un primer momento a intentar comprender qué hace posible su realización. Se hablará de una estructura de oportunidades favorable al desencadenamiento de la violencia, condición indispensable —aunque no suficiente— para el estallido de las violencias extremas. La estructura de las oportunidades de la masacre hace referencia al conjunto de las condiciones estructurales o coyunturales que estimulan y hacen posible el pasaje al acto ultraviolento [Tarrow, 1998]. Entre éstas, se pueden señalar principalmente:

- El *apoyo real o sentido de las autoridades políticas* engendra una sensación de impunidad y a veces, incluso de incitación para los brazos asesinos. Este punto es fundamental, y muestra que las violencias son más terribles cuando parecen legitimadas por el poder institucional, o al menos, no son condenadas con claridad. Stephen Wilkinson, en un notable estudio sobre las sangrientas insurrecciones de India, señala que “las masacres de 1946-1947 sólo se produjeron en los Estados —Bengala, Pendjab, Bilhar— en los que los gobiernos dominados por la mayoría étnica local hicieron saber concretamente que no intervendrían contra ‘su’ comunidad para proteger a la minoría” [Wilkinson, 2000, p. 130]. El vínculo establecido por este investigador entre el nivel de masacres intercomunitarias y la presencia de motivaciones

electorales muestra con total claridad que la violencia es estimulada porque algunos empresarios políticos están interesados en ella. La sensación de impunidad puede convertirse en un verdadero llamado a la violencia cuando las autoridades judiciales no imponen ninguna sanción penal para los crímenes más graves. Christophe Jaffrelot lo muestra al referirse a la India contemporánea, donde, tras los motines de Bhagalpur (más de mil muertos), fue condenada una sola persona, sobre noventa y cinco amotinados [Jaffrelot, 1998, p. 299]. Desde luego, cuando son las mismas autoridades las que organizan las masacres, como ocurrió con el poder hutu en la Ruanda del inicio de los años 1990, la violencia está aún más legitimada [Des Forges, 1999].

- El *silencio de la “comunidad internacional”*, es decir, sobre todo, de las grandes potencias, cuyo peso moral, político y económico puede influir en las decisiones de los países atacantes [Sémelin, 2005, p. 156]. El genocidio de Ruanda contra la comunidad tutsi se realizó al principio en medio de la indiferencia general, aunque las grandes potencias, entre ellas, Francia, Bélgica y Estados Unidos, habían sido puestas al tanto de que existían importantes riesgos de desbordes violentos tras las durísimas críticas de algunos medios de comunicación tutsis al descubrir armas ocultas y telegramas alarmados de las fuerzas de la ONU presentes en el lugar [Des Forges, 1999, p. 176]. Este autismo internacional ya se vio en el pasado frente al surgimiento del nazismo, y más recientemente, cuando se desencadenaron las hostilidades étnicas en la ex Yugoslavia. El “efecto CNN” —la idea de una influencia positiva de la difusión mediática de los conflictos— tampoco parece estar demasiado convalidado. Salvo en el

caso de que se encuentren involucrados en forma directa el propio país o ciudadanos estadounidenses (u occidentales), los grandes medios de comunicación mundiales no reaccionan casi nunca de inmediato frente a masacres de difícil acceso y poco inteligibles [Sémelin, 2005, p. 197; Siméant, 2006].

• *La creación de un espacio clausurado*: lejos de la luz y de las cámaras, resulta más fácil llevar a cabo masacres a gran escala. El cierre de las fronteras de Chechenia a toda intervención mediática o la prohibición del acceso a la ciudad de Srebrenica en Bosnia, han permitido actuar lejos de las miradas, desencadenando una violencia inaudita. Las masacres de Ruanda, por ejemplo, fueron alentadas en las campiñas inaccesibles y limitadas por el poder político en las ciudades, a medida que los observadores internacionales o las ONG empezaban a ser más críticos. El mayor ejemplo: el espacio clausurado de la muerte industrial establecido por el aparato administrativo nazi también facilitó el pasaje al acto, evitando una intromisión crítica y favoreciendo el trabajo de los verdugos.

La debilidad del Estado enfrentado a divisiones comunitarias fuertes, las rivalidades entre Estados en torno a un mismo territorio codiciado, el apoyo militar y político de un Estado poderoso a un movimiento de lucha armada, la decadencia de un imperio y la atomización de su poder en beneficio de elementos rivales: todas estas son oportunidades macrosociológicas que completan la posibilidad efectiva del pasaje a la violencia extrema.

¿CÓMO SE CONVIERTE UNO EN VERDUGO?

La cuestión del pasaje al acto que transforma al "hombre común" en un asesino ha dado lugar a muchas reflexiones, sustentadas por monografías históricas científicas [Browning, 1994] que fueron verdaderos éxitos de librerías. Este tema interesa tanto al ensayista como al novelista (Emmanuel Carrère o Jonathan Littell), y al cineasta (Oliver Stone con *Pelotón*, Bertrand Tavernier con *Capitán Conan*). ¿Cuáles son las lógicas de acción que, independientemente de las diferentes personalidades, producen el pasaje al acto en la violencia extrema? Distinguiremos tres grandes líneas directrices de la entrada al horror: las lógicas de grupo, la desconexión moral, la supresión de las inhibiciones [Crettiez, 2006, p. 193].

Las lógicas de grupo. — La clandestinidad, una forma de espacio clausurado identitario, puede tener efectos sorprendentes, al extirpar totalmente al individuo de su anclaje social. Sin los límites morales que le proporcionaba su entorno primario, y bajo el efecto estructurante de una organización a la que considera todopoderosa, el "clandestino" puede obedecer rápidamente a una sola lógica gregaria del éxito de la causa o de supervivencia del grupo, que lo impulsa a realizar actos extremos para lograrlo [Janis, 1972; Sommer, 2008]. El muy conocido ejemplo de la masacre cometida en el seno del Ejército Rojo japonés en los años 1970, muestra los riesgos de desviación mortífera del espíritu de clandestinidad [Prazan, 2002]. Este dominio de la organización sobre los cuerpos y las voluntades se encuentra en los mecanismos de

burocratización de la violencia, presente en muchas operaciones genocidas. Al convertir el asesinato en un largo proceso en el que cada individuo tenía un lugar preciso y limitado, los minuciosos organizadores del régimen hitleriano pretendían liberar de responsabilidad a cada participante, simple eslabón de un trabajo burocrático, y dejaban en manos de los más adoctrinados o de involuntarios comparsas, el trabajo de completar la "faena" [Venezia, 2007]. "La burocracia moderna alienta el distanciamiento funcional y físico, del mismo modo en que la guerra y los estereotipos raciales crean el distanciamiento psicológico entre verdugos y víctimas" [Browning, 1994, p. 213]. El peso de la organización también es importante porque ella es a menudo la fuente del mando y de la legitimidad. Muchos estudios, entre ellos, el famoso experimento de Stanley Milgram, inmortalizado en la película *I como Ícaro*, han puesto en evidencia el reflejo compartido de sumisión a la autoridad. Cuanto más investido está el que da las órdenes de una legitimidad fuerte (científica, política, moral o todo al mismo tiempo), más fácil resulta la obediencia ciega. Los regímenes más sanguinarios, como el nazismo o el maoísmo, usaron la triple legitimidad del hombre providencial, la superioridad moral y el discurso pseudocientífico para convencer a las masas de aceptar o participar en el horror. Por último, lo que explica la participación colectiva en lo innombrable es el conformismo. El estudio de Christopher Browning sobre un batallón de la policía alemana responsable de masacres terroríficas, así como los relatos publicados por el periodista Jean Hatzfeld sobre la base de testimonios de milicianos hutus de Ruanda, demuestran esta cruel afirmación sobre el poder de la mentalidad de

rebaño [Hatzfeld, 2003]. Al fin y al cabo, no siempre es la obediencia lo que impulsa a actuar, sino más bien el sentimiento de que se debe cumplir con el deber junto con los camaradas, responder a un espíritu de cuerpo que empuja a la acción, mantener el rango y no faltar a las obligaciones con sus pares. "Las poderosas fuerzas psicológicas de conversión dentro del grupo son suficientes para compensar las sanciones sociales tradicionales que frenan el uso de la violencia" [Shaw, 1986, p. 366].

La desconexión moral. - Matar al otro parece más fácil si uno se convence de la inhumanidad de ese adversario, de su impureza natural, que lo hace tan diferente. Este distanciamiento necesario para el crimen tiene lugar al mismo tiempo en los cuerpos y en los discursos. "No hay igualdad, no hay *alter ego*, y por lo tanto, no hay compasión", escribía Olivier Le Cour Grandmaison en Argelia a fines del siglo XIX [Le Cour Grandmaison, 2005]. El asesinato del otro es posible porque se estableció una distancia con uno mismo. Las decapitaciones, las torturas, los daños corporales, al igual que los desmembramientos realizados a los cadáveres en Colombia, que se reconstituían luego en una unidad aterradora (las piernas en el lugar de los brazos, la cabeza en el lugar del sexo), se llevan a cabo para atemorizar al enemigo, pero sobre todo para mostrar la diferencia entre nosotros y ellos: una diferencia que facilita el asesinato a gran escala. El distanciamiento es aún más necesario cuando, como ocurre con frecuencia, existe una proximidad real entre el verdugo y su víctima. En Ruanda o en Bosnia, las débiles diferencias culturales y la fuerte proximidad geográfica hacían más duro el pasaje al acto. Para compensar

este conocimiento mutuo, hay que construir un proceso de distanciamiento que pasa ante todo por la humillación de las víctimas, a las que se convierte en cosas, o en animales cuyo exterminio deja de constituir así un peso. "Ninguno de ustedes debe mirar a un soldado serbio a los ojos", les gritaba el general Mladic a los prisioneros bosnios, para evitar que su mirada traicionara su humanidad [Nahoum-Grappe, 1996]. El condenado ya no es un hombre, sino una especie en las fronteras de la humanidad, como lo demuestra su condición deplorable, sus moretones, su desnudez, sus desolladuras, su cabeza gacha y su cuerpo temeroso. Ese estatus construido por la violencia de una subhumanidad,

El experimento de Stanley Milgram

Entre 1960 y 1963, el psicólogo Stanley Milgram realizó una serie de experimentos en la Universidad de Yale (New Haven), destinados a medir la capacidad de obediencia de los sujetos a la autoridad. Se reclutó a algunos individuos comunes, pagándoles cuatro dólares, para que, bajo la autoridad de un investigador vestido con una bata gris, le formularan una serie de preguntas a otro individuo que, cuando respondía mal, recibía una descarga eléctrica de 15 voltios (V).

El que hacía las preguntas (llamado *teacher*) ignoraba que las descargas eran ficticias, y que el alumno (*learner*) era, en realidad, un actor, al igual que el presunto científico que supervisaba el experimento. A medida que aumentaba la cantidad de respuestas incorrectas, crecía el voltaje: a partir de los 75 V, el *learner* gemía, a los 120 V, se quejaba, a los 135, aullaba, a los 150, suplicaba, a los 270, lanzaba un grito de agonía, y a los 300 V, caía en un inquietante mutismo. Al llegar a los 150 V, la

permite a su vez incrementar el activismo violento del asesino. El distanciamiento se efectúa también a través del discurso de estigmatización del otro en su condición de miembro de una comunidad considerada impura o sucia. Esta "retórica de la impureza" [Sémelin, 2002, p. 11] es una constante en las violencias nacionalistas, religiosas o ideológicas. Por medio de la construcción de un "marco cognitivo de crisis" [Oberschall, 2000, p. 982], el otro es definido como un enemigo a abatir, un otro completamente diferente, un extraño sospechoso e inquietante, cuya muerte es necesaria para protegerse uno mismo, al tiempo que engrandece a quien la ejecuta. Como dice Sémelin, "matar no es

mayoría de los *teachers* manifestaban dudas para continuar, y el científico los obligaba a proseguir con el experimento según una codificación muy precisa (cuatro respuestas de autoridad). El experimento terminaba si, a pesar de todo, el sujeto decidía detenerse, o después de tres descargas de 450 V. Se llevaron a cabo diecinueve experiencias con seiscientos treinta y seis individuos en total. En los primeros dos experimentos, el 62,5% de los sujetos llevaron el interrogatorio hasta el final, infligiéndole más de 450 V a una persona a la que no conocían, bajo la sola coacción de una

autoridad científica a la que percibían como legítima (bata de investigador, marco universitario, discurso académico). El 100% llegó hasta los 135 V, y el promedio de las descargas máximas registradas fue de 360 V. El experimento demostró que la capacidad de obedecer a la autoridad era parecida en ambos sexos, que la proximidad con la víctima favorecía la clemencia del examinador (el *teacher* le descargaba 450 V a un alumno que se encontraba en otra sala en un 65% de los casos, y sólo en el 30% de los casos, si el alumno estaba frente a él), que

sólo purificar, sino también purificarse” [Sémelin, 2002, p. 11]. Porque las ideologías genocidas son a menudo dicotómicas y burdamente binarias: contraponen lo bueno a lo malo, lo verdadero a lo falso. La lógica de la pureza tiene en ellas un lugar central y prepara el acto criminal: elimina una mancha peligrosa del espacio de lo visible, y fortalece al grupo identitario que, por contraste, ocupa todo el lugar en el espacio de lo magnífico y lo puro.

La supresión de las inhibiciones. - Ejercer la violencia más extrema implica desprenderse por un tiempo del ropaje de la civilización. Convertirse en verdugo es renunciar al frágil pero importante aprendizaje de la pacificación. En este sentido, la violencia sirve para liberarse absolutamente, en primer lugar, de la coerción

el papel de la autoridad era central para lograr la obediencia (cuando el científico no estaba presente, sólo el 20% de los *teachers* llegaban al final del experimento, y 0% si había dos científicos y discutían entre ellos sobre la necesidad de seguir adelante o no, teniendo en cuenta el dolor del alumno).

Hay que destacar que el experimento de Milgram se repitió en otros países y llegó a resultados parecidos, mientras que un estudio de colegas psiquiatras antes de la experiencia permitió suponer que nin-

guna de las personas interrogadas superaría los 130 V. Milgram demostró que la violencia emitida no es propia de la naturaleza humana, ya que sólo el 2,3% de los individuos, libres de elegir el voltaje, llegó hasta los 450V. El motor de la obediencia sigue siendo la sumisión ciega y sin cuestionamientos a la autoridad legítima, en especial si es perceptible, puesto que cuando la autoridad se ausentaba (el investigador salía de la sala), el *teacher* trataba de ayudar al alumno o no le administraba las dosis correctas de

social que impide el asesinato, y más aún, la crueldad. Es una fiesta gozosa y libertaria: “La masacre es la anti-estructura social por excelencia, una comunidad emocional que está más allá de toda moral” [Sofsky, 1998, p. 168]. Como toda fiesta, la violencia necesita un ambiente para desarrollarse, y el verdugo sólo se convierte en tal dejándose llevar por la locura de sus sentidos. La “brutalización de las sociedades” [Mosse, 1999] que tuvo lugar en la época de la Primera Guerra Mundial, y favoreció la aparición de los regímenes fascistas, fue ante todo el resultado de la experiencia traumatizante de una guerra increíble y novedosa: la de los ruidos ensordecedores, la tensión constante, el espectáculo del horror, un miedo insoportable. Ese gran momento del “todo está permitido”, compuesto de gritos, alaridos y llantos, tuvo una

voltaje, y se volvía otra vez disciplinado cuando el científico regresaba. El aterrador experimento de Milgram permitió entender mejor los mecanismos de la barbarie en los campos nazis, y también en Vietnam (la masacre de My Lai). Sin embargo, el relato de Christopher Browning [1994] ha puesto el acento en el hecho de que podían llevarse a cabo las peores masacres sin que una autoridad estuviera presente, sino sólo por un efecto de conformismo de grupo. Este punto había sido señalado por

Solomon Asch en 1951, a través de un experimento en el cual un estudiante aceptaba la conclusión de un grupo de pares, aunque era absolutamente evidente la falsedad de esa conclusión (un grupo cómplice sostenía que una raya trazada sobre una pared era tan larga como otra, cuando la diferencia visible era notable. En más del 30% de los casos, el único individuo no cómplice terminaba por aceptar la conclusión de sus colegas).

Fuente: Milgram [1974]

fuerte influencia sobre las actitudes, y llevó muy pronto a un universo de ultraviolencia. Las descripciones terriblemente realistas de los campos de batalla efectuadas por Céline en su *Viaje al fin de la noche*, ilustran en forma insuperable la experiencia de la muerte que intensifica los reflejos asesinos. El uso de psicotrópicos y alcohol en muchos conflictos bélicos contemporáneos y antiguos, el alistamiento de niños soldados, que tienen menos inhibiciones porque están menos educados y son más manipulables, la utilización de músicas enajenantes o sugestionadoras (rap guerrero, hard rock) o el recurso a adornos de guerra o gestos atemorizantes (como en Ruanda o en Chechenia) son maneras de condicionar a los hombres para poder soportar las violencias extremas que practican. Por último, la instauración de una rutina de violencia puede terminar por transformar el horror en un trabajo, el asesinato casi en un hábito, mientras "se den las condiciones".

EL PLACER DE MATAR

¿Existe el placer de matar? La moda de las películas norteamericanas que muestran al enemigo interior bajo los rasgos del asesino serial, tan físicamente violento como moralmente ambiguo, ofrece una interpretación psicoanalítica de la entrada a la violencia. El gusto por la violencia puede ser abordado de tres maneras. La primera es indagar en las neurosis individuales de algunos psicópatas que constituyen una excepción, utilizando las herramientas del psicoanalista. La segunda, más accesible en

ciencias sociales, establece un vínculo entre la identidad del sujeto y el pasaje al acto violento, planteando una relación de causalidad entre la necesaria construcción de uno mismo y el uso de la brutalidad. La tercera establece la relación inversa. En este caso, la violencia no participa en la construcción de la identidad, sino que una determinada identidad, producto de un ambiente autoritario y distante, daría origen a comportamientos singularmente agresivos:

• La neurosis criminal es probablemente una realidad en ciertos individuos, que encuentran en el sufrimiento de otros una forma de placer, incluso una adicción regocijante. Aaron Beck se refiere a los que él llama "psicópatas primarios" [Beck, 2002, p. 160], caracterizados por una falta absoluta de empatía, resultado de un egocentrismo demencial que los impulsa a creerse superiores y a querer demostrar siempre esa superioridad infligiendo sufrimiento, a rechazar una igualdad de derecho con los demás, y a sentir que las reglas de la civilidad común no les concierne a ellos. Su total ausencia de inhibiciones refuerza su insensibilidad y participa de una lógica del rechazo al otro, que es propicia para el desencadenamiento de la violencia. La mirada clínica del experto psiquiatra Michel Dubec, al analizar al asesino Guy Georges, confirma la existencia de esa clase de perfiles en los cuales el placer de matar y la omnipotencia priman sobre la pulsión de vida [Dubec y de Rudder, 2007]. El criminólogo Jean Pinatel señala algunos rasgos psíquicos que constituyen el "núcleo central de la personalidad criminal": la indiferencia afectiva, la intollerancia a la frustración, un débil autocontrol, la ausencia de sentimiento de culpa, etc. [citado por Ficher, 2003, p. 18].

• Más cerca del saber sociológico, Michel Wieviorka habla de la posible relación entre el sujeto y la violencia, estableciendo un vínculo de construcción entre ambos. Aquí la violencia es ejercida porque sirve a la formación de una personalidad, de una identidad individual, o más sencillamente, porque es la respuesta que se considera más directa y más fuerte a la sensación de desmoronamiento de la identidad [Wieviorka, 2004, pp. 288 y ss.]. En períodos de incertidumbre y anarquía, cuando las reglas de comportamiento se vuelven menos claras (situación de guerra, por

La muerte es mi profesión

Este libro de Robert Merle [1952], escrito entre 1950 y 1952, relata la vida de Rudolf Hoess, comandante SS del campo de concentración de Auschwitz, en una forma novelada (su protagonista se llama Rudolf Lang). La novela fue escrita sobre la base de las conversaciones que mantuvo Hoess en su celda con un psicoanalista norteamericano (Gilbert) durante su proceso en Nuremberg. Lejos de describir a un monstruo repulsivo y marginal, Merle propone el retrato de un hombre completamente sometido a un imperativo de obediencia, de lealtad hacia su jefe –Himmler– y muy apli-

cado en el cumplimiento de su tarea de muerte. El libro es apasionante, porque completa lo que los historiadores y los sociólogos han dicho del régimen nazi y su fría burocratización de la muerte, pero Merle muestra originalidad cuando se refiere a la juventud de Hoess, en las primeras cincuenta páginas del libro. La descripción que hace Merle de la juventud alemana es terrorífica, y ofrece una clave de lectura claramente psicoanalítica del horror político que vendría después. Enfrentado a un padre extremadamente autoritario y completamente desprovisto de sentimientos

ejemplo), la violencia puede ser percibida por algunos como una manera de darle forma a una identidad demasiado lábil e indefinida. Las violencias étnicas en particular corresponden a esa lógica, al ofrecerle al asesino que, en nombre de su grupo, mata al miembro del grupo odiado, un *surplus* de identidad. “Yo soy vasco porque mato en nombre del pueblo vasco; el otro es español porque es asesinado como tal”. La violencia confirma, en este caso, la identidad herida o imprecisa del sujeto. También puede inventarla en parte, por permitirle al individuo escapar de su vida

afectivos, el joven Hoess creció a la sombra de esa figura paterna ansiógena, en una relación distante con una madre sometida a la autoridad de su esposo, y sin vínculos afectivos con sus hermanas. La costumbre de los castigos corporales, la experiencia de la privación y el sufrimiento físico impuesto con fines educativos y de rigor moral, la negativa a escuchar los reclamos individuales y el respeto inflexible a un discurso religioso rigorista han llevado, nos explica Merle, a un joven alemán a convertirse a su vez en el riguroso artesano obediente y rígido de una lógica de muerte prácticamente imperceptible para sus sentidos. Toda la construcción de esta

personalidad autoritaria y austera es, en este caso, el producto de su socialización primaria (educación parental y escolar), compuesta de violencias y del aprendizaje de la insensibilidad. El peritaje del miliciano Paul Touvier realizado en prisión por el psiquiatra Michel Dubec también se refiere a un ser “prisionero voluntario de su educación” autoritaria y de una extrema dureza [Dubec y de Rudder, 2007, p. 21], así como el protagonista de *Las benévolas*, el nazi Maximilien Aue, es presentado por Jonathan Littell como un hombre que sufre por la ausencia de un padre al que sabe violento, y por el odio que siente hacia una madre distante y desamorada.

opaca y encontrar en otra parte un sentido para su vida. La violencia revolucionaria de algunos militantes japoneses que se convirtieron en mártires en el aeropuerto de Lod en Israel, por la causa árabe, es un ejemplo de este fanatismo de la muerte que ofreció al guerrillero asiático el envidiado estatus identitario del combatiente antiimperialista [Prazan, 2002]. La moda de los atentados suicidas alentados por el adoctrinamiento religioso también responde a esta búsqueda de sentido, al permitir alcanzar en la muerte recibida e infligida, otra vida en el más allá que, según se dice, es mucho más satisfactoria que la de este mundo. Al mismo tiempo que posibilita la construcción de una identidad heroizada, la muerte violenta da acceso a un futuro mejor.

• A la inversa, es posible que la identidad individual dé forma al comportamiento violento. Se podrá hablar de una socialización primaria en la violencia, resultado de una educación autoritaria extremadamente estricta o de un desamor sufrido por el sujeto, particularmente doloroso en los primeros años de la vida. Utilizando trabajos norteamericanos, Ficher muestra que la entrada a la delincuencia grave está vinculada por lo general a una carencia relacional con los padres. La indiferencia y la negligencia de los padres, o la falta de firmeza, pero sobre todo, las situaciones de rechazo del niño por parte de sus padres, pueden producir comportamientos violentos que expresan un malestar existencial profundamente interiorizado [Ficher, 2003, p. 26]. En sus famosos *Estudios sobre la personalidad autoritaria*, Theodor Adorno [2007] ve detrás de la ideología del odio la construcción de personalidades marcadas por un profundo

autoritarismo que, a su juicio, sería el resultado directo de carencias afectivas vinculadas a un régimen de educación extremadamente estricto y riguroso, en el cual la religión y los castigos corporales desempeñan un papel fundamental. Este régimen, característico de la Alemania de principios del siglo XX, habría permitido la construcción de perfiles psicológicos autoritarios que se encontraron luego en los ejecutores del nazismo. Del mismo modo, algunos africanistas han propuesto una clave de lectura de las guerras civiles, a menudo brutales, de África, insistiendo en ciertos rasgos culturales y mecanismos de enseñanza pródigos en castigos corporales, que habrían “acostumbrado” a los niños convertidos en adultos al uso de la violencia [Janin y Marie, 2003].

VIOLENCIAS DE ATERRORIZACIÓN

Bajo este término, queremos agrupar las formas de violencias extremas cuyo objetivo es, por supuesto, aterrorizar a las poblaciones sobre las que se ejercen, pero más aún, producir un rechazo a la lógica humanista que funda la existencia de las grandes democracias. Las violencias de aterrorización pueden adoptar diversas formas —la de la brutalidad totalitaria, la del terrorismo islamista de tipo yihadista, o la de las prácticas de violaciones masivas o de tortura—, pero la unidad conceptual de esta violencia se basa en su manifiesto odio por la democracia y sus principios, y su concreto rechazo de subordinar a su acción un principio de separación entre los blancos políticos justos y las víctimas civiles

injustas. La violencia de aterrización ataca a la sociedad en su conjunto, al negarse deliberadamente, en su furor, a establecer una diferencia entre el Estado y lo social.

LA VIOLENCIA TOTALITARIA

La violencia del totalitarismo constituye una de las más siniestras novedades del siglo XX. El totalitarismo, un régimen único que no se puede comparar con los autoritarismos o las dictaduras y tiranías que lo precedieron, se caracteriza por una preponderancia de la ideología, verdadera biblia del régimen, y la implementación de mecanismos inéditos de control de las masas, que terminan en el exterminio intencional de una parte de las poblaciones adscriptas a esos regímenes [Arendt, 1972; Aron, 1965]. La violencia totalitaria, que imperó en la Alemania nazi, en la Rusia de los años 1930 y 1940, en la China maoísta y en la Camboya de los Jemeres Rojos, sólo se puede entender si se acepta tomar en serio el papel rector de la ideología. Esta "lógica de una idea", para tomar la expresión de Hanna Arendt, lleva a pretender someter la realidad a las exigencias de la doctrina del régimen. A partir del momento en que esa doctrina se percibe como una verdad indiscutible, y la adhesión a ella como la vía de acceso a la felicidad colectiva, no sólo se considera inaceptable cualquier desacuerdo, sino que, más aún, debe hacerse todo lo posible para forzar el cumplimiento de la predicción. Las leyes de la historia (en el caso del comunismo) o las leyes raciales y biológicas (en el caso del nazismo) llevan en forma natural al

exterminio del grupo (judío o burgués) considerado un obstáculo para el paraíso prometido.

En lo concreto, las violencias totalitarias aparecen bajo formas distintas, pero siempre terminan en masacres masivas dirigidas contra los opositores reales al régimen y los "enemigos objetivos", es decir, los elementos que se consideran criminales y peligrosos, no por lo que hacen sino por lo que son (judíos, extranjeros, ricos, burgueses, intelectuales, habitantes urbanos). En todas partes, la violencia totalitaria toma la forma de un hostigamiento policial permanente, gracias a un aparato represivo sobredimensionado, sumamente invasivo, y un derecho penal reelaborado por el partido, que cede todos los poderes a los organismos del Estado y a sus satélites milicianos. Pero la originalidad de la violencia totalitaria reside concretamente en la extensión a gran escala de una lógica de encierro en campos de concentración. El campo (que constituía para Hanna Arendt la esencia del totalitarismo) podía ser de encierro y de trabajo, y producía una violencia extrema debida al nivel interno de criminalidad (en Rusia) o a una lógica de envilecimiento de cuerpos mal alimentados, golpeados y extenuados por el trabajo. En Rusia, la tasa de mortalidad en algunos campos llegó al 15%, para un total de 7 millones de víctimas entre 1934 y 1941 [Courtois *et al.*, 1997]. En Camboya, la política de ruralización forzada (trabajo impuesto en el campo) provocó casi 400.000 muertos, según las hipótesis más altas (sobre un total de 2 millones de muertos: 500.000 en prisión, 600.000 ejecutados y 700.000 muertos por hambre y enfermedades) [Courtois *et al.*, 1997, p. 646]. El nazismo fue mucho más lejos, al producir una lógica concentracionaria directamente dirigida al exterminio masivo —sin mayor interés por

la labor productiva— de los prisioneros. Esta burocratización de la muerte que se efectuó en seis campos instalados en Europa Central fue responsable, en menos de tres años, de la desaparición de casi 3 millones de personas, deportadas, clasificadas y gaseadas en el interior de gigantescas salas cerradas disfrazadas de duchas colectivas, y luego incineradas en hornos crematorios. La originalidad del totalitarismo nazi residió en el alto grado de industrialización de un asesinato concienzudo, mantenido en secreto, que garantizó su eficacia [Venezia, 2007].

La violencia totalitaria también se expresa por medio de hambrunas organizadas o resultantes de una falta de voluntad para encontrar una solución. En China, la hambruna de los años 1959-1961 causó entre 20 y 40 millones de víctimas, según las estimaciones. En Rusia, la política de confiscación de las cosechas en 1932 también desembocó en una gran hambruna que provocó la muerte de más de 7 millones de personas [Courtois *et al.*, 1997, pp. 530 y 178]. Podríamos agregar asimismo las exacciones cometidas durante las campañas militares por las tropas o sus auxiliares milicianos, en Ucrania o en Polonia en lo que concierne a los nazis, pero también, en menor escala, por las fuerzas comunistas. Esta "solución final artesanal" en Europa duplicó la cantidad de víctimas del nazismo. Este desprecio por la vida humana, esta ceguera ideológica y esta fusión total de Estado, partido y sociedad civil muestran la singularidad del totalitarismo criminal. Histórica y filosóficamente, el totalitarismo resulta del odio al liberalismo político y de la voluntad de romper con más de ciento cincuenta años de revolución humanista (como lo muestran los análisis de Claude Lefort en *La invención democrática* [1981]), porque en la

práctica, esos regímenes han marcado su época produciendo un nivel de violencia legalizada sin parangón en la historia, casi exclusivamente contra su propio pueblo.

Ideología y violencia

La experiencia totalitaria lleva a investigar la relación que existe entre la ideología y la violencia. Esta relación es perceptible en dos niveles.

En primer lugar, como explica Hanna Arendt, lo que funda la legitimidad de la lógica totalitaria es la fuerza estructurante de una ideología más o menos delirante. La voluntad de "doblegar a la realidad" ante leyes doctrinales inmanentes se opone a una concepción del liberalismo que se basa en la ausencia de finalidades colectivas impuestas, en beneficio de reglas de justicia compartidas. El nazismo y el comunismo tienen en común la voluntad de obligar a los hombres a rendirse ante la lógica de sus ideas: la lucha de razas para uno, la lucha de clases para el otro. La violencia es el fruto natural de una doctrina que se niega a aceptar una posible alteridad biológica o de clase. Luego, los recursos emocionales de

la ideología —y no su contenido implícito— la convierten en un apoyo eficaz para la lógica totalitaria. La ideología sirve a la gesta violenta, ofreciéndole un discurso de justificación fundado en la fuerza emocional de la palabra pronunciada (y de la puesta en escena de esa palabra). El discurso nacionalista [Gentile, 2002], el discurso comunista o, más recientemente, el discurso islamista, son vectores operantes violentos, porque recurren al registro del compromiso total, a una postura binaria que contrapone el bien al mal, lo puro a lo impuro, sobre la obligación de obediencia a una lógica trascendental absoluta, o proponen filiaciones altamente valorizadoras (convertirse en la "espada de Dios", el "escudo de la patria", el "héroe ario"). Más que convencer, esas ideologías seducen y fascinan, porque apelan a los afectos y a las pasiones de las masas, más que a su razón.

EL TERRORISMO METAPOLÍTICO O "TERRORITARISMO"

La expresión "terrorismo metapolítico", tomada de Michel Wieviorka [1997, p. 50], permite definir una forma de violencia terrorista que se singulariza por una relación distante con lo político, en la cual la actitud violenta remite ante todo a una trascendencia, a un absoluto, que no se puede negociar, y ni siquiera discutir. Esa violencia se define por una ausencia de anclaje territorial y un discurso de odio extremo hacia el liberalismo, caracterizado precisamente por el rechazo a toda finalidad trascendental, y por la primacía que se le da al derecho y a lo político por encima de la fe y la certeza. Ese terrorismo extremo encuentra un marco de expresión adecuado en la acción de Al Qaeda y de una buena parte del terrorismo yihadista internacional. El terrorismo metapolítico tiene más en común con el totalitarismo que con el terrorismo político tradicional. La ruptura entre las dos formas de la violencia de aterrorización es total. No se trata solamente de insistir en una diferencia formal, basada en una contabilidad macabra, que convertiría al terrorismo yihadista, claramente más mortífero en sus acciones, en un actor aparte. Lo que distingue a ese terrorismo metapolítico no es ni la cantidad de muertos ni la forma original de sus ataques (el uso de aviones de línea como armas de guerra). En este caso, la diferencia sería simplemente una cuestión de grado, y no realmente de naturaleza. De hecho, lo que marca su diferencia es su proximidad conceptual con la ambición de los totalitarismos.

Esta proximidad parece expresarse en tres niveles distintos pero acumulativos:

• El terrorismo metapolítico y el totalitarismo se parecen en una misma ruptura del blanco. El terrorismo común, que, según algunos, es el arma del pobre, usaba una violencia contra víctimas civiles para doblegar al Estado, garante de la seguridad de esas mismas víctimas. En cambio, el terrorismo metapolítico que inauguró el siglo XXI el 11 de septiembre de 2001, eligió deliberadamente ignorar al Estado y confundir el blanco con las víctimas. Los atentados criminales contra el World Trade Center fueron obra de fanáticos que, más que oponerse a una lógica de Estado, la de la administración estadounidense y sus "aparatos", atacó a una sociedad civil odiada, encarnación de un detestado materialismo, de una pluralidad (de culturas, de religiones, de sexos) considerada repugnante. El ataque a las Torres Gemelas de Manhattan ilustra esa hostilidad absoluta hacia el pluralismo encarnado por ese lugar, símbolo del materialismo y del liberalismo social norteamericano. Al Qaeda sustituye el terrorismo político anti-Estado por un terrorismo teológico antisocial. Al renunciar a la diferenciación entre blancos y víctimas, característica del terrorismo clásico y de la guerra tradicional (el primero, al matar a civiles para presionar al Estado, la segunda, al elegir no atacar a civiles sino sólo al Estado), el terrorismo metapolítico innova, y apunta sólo contra la sociedad civil con su cólera presuntamente redentora. Ese fanatismo apocalíptico lo asemeja extrañamente a las lógicas antiliberales del totalitarismo. Voltaire ya percibía al fanatismo como una lucha abusiva, en nombre de la ciudad celestial, por la abolición de la sociedad civil [Étienne, 2005, p. 89]. Este odio a la sociedad civil encuentra en el totalitarismo, como dice Arendt, su forma moderna de

expresión. Así como el islamismo extremista transnacional lleva la palabra de Dios, el totalitarismo lleva, por su parte, la palabra ideológica. Pero el objetivo es el mismo: una dominación absoluta sobre lo social, la conversión de los demás utilizando todos los medios posibles, el rechazo a lo que constituye la heterogeneidad de la esfera pública. El totalitarismo y el yihadismo comparten una misma convicción apocalíptica [Burrin, 2004]: la de servir a una causa superior que debe reinar, haciendo tabla rasa de una

Violencia y religión

La religión—especialmente en el mundo cristiano y en tierras musulmanas—tiene vínculos estrechos con la violencia a la que pretende combatir. En todos los tiempos, sirvió para legitimar el combate político violento del poder o de sus opositores, así como para movilizar a las masas, inertes cuando se trata de defender su bien, fanatizadas cuando está en juego su creencia. Señalaremos cuatro vínculos posibles entre religión y violencia:

- La religión fortalece la identidad agraviada, herida o fragilizada de la comunidad confrontada a un enemigo poderoso. La unión entre nacionalismo y fundamentalismo islamista en

Irak, Palestina o Chechenia, resulta de esa conmoción de los nacionalismos árabes o caucásicos, confrontados a alguien más fuerte que ellos o a límites internos, que encuentran en la inspiración del discurso religioso un impulso para su activismo.

- La religión convalida la idea de la amenaza inminente del otro. El enemigo ya no es solamente aquel que quiere apoderarse de la tierra o la fortuna del grupo, sino también aquel que amenaza sus creencias y convicciones. La actual rebelión en Irak denuncia al mismo tiempo la incautación de las riquezas del país y, sobre todo, al "invasor cruzado", cuya amenaza de

sociedad civil renuente. "La promoción de la sociedad civil como valor, del derecho, de la libertad de pensamiento, de la tolerancia del libre mercado, es burguesa, materialista, vulgar y no escatológica. El fanático rechaza las instituciones del mundo nuevo alejado de lo trascendente [...], el fanático adopta entonces los rasgos del servidor de la ley inflexible, del utopista intransigente, del asesino empeñado o del excluido del mundo movido por la impaciente esperanza de un mundo distinto" [Étienne, 2005, pp. 96-97].

conversión preocupa aún más que la intrusión económica.

- La religión también le ofrece una certeza indiscutible a la lucha política, que se confunde con un deber místico. La guerra ya no es solamente ideológica o estratégica: se convierte en un acto que implica la intervención divina. El proyecto del sionismo, por ejemplo, tiene que ver con la restitución política de una tierra a un pueblo, pero también con el respeto a una profecía religiosa que justifica el establecimiento de colonos en Palestina.

- La propia violencia puede adquirir un estatus religioso. La experiencia del fascismo ilustra el papel fundador de la guerra como matriz de la "religión" fascista [Gentile, 2002]. La

guerra es percibida como una violencia generadora de poder y regeneradora de moralidad y virtud. El simbolismo de la muerte, muy presente en la "religión" fascista (apelación a los camaradas asesinados, entrega total de la persona a la nación), subraya la similitud de la experiencia. La práctica del martirio que caracteriza a algunos movimientos islamistas (el Shahid) responde a esta idea: por medio de mi propio sacrificio, no sólo sirvo a la causa (matando a la mayor cantidad posible de enemigos), sino que también me sirvo a mí mismo (asegurándome una vida mejor en el más allá). En este caso, la violencia es en sí misma una experiencia religiosa [Crettiez, 2006, p. 108].

• También es una ruptura de sentido lo que reúne a los hermanos siameses de la brutalidad moderna. El "terroritarismo" que se expresó el 11 de septiembre de 2001 sorprendió por el carácter absoluto y difícil de interpretar de su violencia. Mientras que el terrorismo ordinario parecía por lo general contextualizado y territorializado, dándole un aspecto de inteligibilidad a la violencia producida ("poner fin a la explotación colonial", "expulsar de la patria al ocupante", "terminar con el imperialismo burgués"), el "terroritarismo" de Bin Laden pierde su significado en la desmesura [Crettiez y Sommer, 2002]. En este caso, el mensaje terrorista está enmascarado por la abundancia de imágenes, por la radicalidad del acto violento. La falta de anclaje social e intelectual de la violencia es lo propio de una violencia no política, sin objetivos de acción realizables ni arraigo ideológico, sin un llamado al diálogo político entre las partes en conflicto. También aquí llama la atención la semejanza con el totalitarismo. La violencia absoluta y pasmosa de los grandes arquitectos totalitarios sorprende ante todo por su dimensión delirante, su falta de razones objetivas. A contracorriente de las guerras de baja o gran intensidad, las lógicas de esas violencias, trascendentales, escapan a lo político y a su razonamiento, y por lo tanto, hacen imposible una salida negociada de la crisis.

• Por último, la originalidad de estas nuevas violencias está signada por una ruptura de forma. Para René Girard, la guerra es una forma de ritual [Girard, 2007]. Se caracteriza por un proceso de desencadenamiento y final relativamente preciso y convencional. La guerra es una estructuración de la violencia, o, para decirlo como Frédéric Gros, una "institución cultural de la violencia"

[Gros, 2005]. Este formalismo es totalmente ajeno a la acción de los fanáticos del 11 de septiembre, que unieron la brutalidad a la discreción y el anonimato del ataque. El 11 de septiembre rompió con las lógicas formales de la guerra, pero también con las del terrorismo que, según decía Camus, estaba a cargo de "asesinos delicados", esos justos que se niegan a matar a un niño para que su acto conserve una dimensión política formal. Por supuesto, hace mucho tiempo que esa delicadeza literaria ya no está de moda, pero las formas obligan, sin embargo, a un relativo respeto por las convenciones de la guerra, por lo menos para no perder su legitimidad. Nada de eso hizo Al Qaeda. La ruptura de las formas lleva al "todo es posible" que caracteriza al horror totalitario, y signa también la ambición del "terroritarismo".

VIOLACIONES MASIVAS Y TORTURA

Entre las violencias de aterrorización, los conflictos contemporáneos han mostrado el papel emergente cada vez mayor de las violencias sexuales contra los miembros de la comunidad adversaria. Las violaciones masivas en Bosnia, en Ruanda, en la República Democrática del Congo o en Darfur, responden a una lógica que supera ampliamente la simple satisfacción de un placer sexual arrancado a la víctima sin su consentimiento. No se trata de la brusquedad de un soldado que se apodera, al vencer, de los bienes y las mujeres del enemigo. Aunque eso aún ocurre (la gran cantidad de violaciones en la República Democrática del Congo se debe en gran parte al activismo de ex milicianos empobrecidos

y sin pautas morales), la violación en cuanto instrumento del conflicto tiene hoy una sorprendente y aterradora actualidad. "Ahora no se considera la violación como una consecuencia de la guerra, sino como una táctica de guerra que, más allá de las mujeres que son por lo general sus víctimas, apunta contra su grupo de pertenencia" [Sémelin, 2005, p. 349]. En esto reside, en efecto, la singularidad de la violación masiva, muy presente en los conflictos de carácter comunitario, nacionalista o étnico: el ataque al cuerpo de la mujer es sólo un medio para ejercer la violencia sobre los hombres de su comunidad. "El cuerpo de la mujer se convierte en un campo de batalla ritual, el lugar de la exhibición

Las funciones de la violación masiva

Las violaciones cometidas en Bosnia por los milicianos y el ejército serbios tenían como objetivo la destrucción de la comunidad rival por medio del deshonor. Más que a la mujer, se atacaba al hombre, incapaz de protegerla, y a la comunidad, humillada por la violación cometida. La práctica de la violación frente a testigos, familiares de la víctima, sirve a esa ambición de aniquilación de los lazos comunitarios primarios, y busca provocar la desintegración de la familia y la territorialización

política a favor del agresor. Aunque algunos han relativizado la idea de una política pública de la violación implementada por el poder serbio, lo cierto es que las violencias sexuales a gran escala respondían a una evidente lógica de aterrorización comunitaria [Bracewell, 2000]. Lo mismo puede decirse de Argelia, en cuanto a las sociedades bereberes, que también fueron afectadas por las violencias sexuales de los miembros del GIA [Munkler, 2003, p. 144].

victoriosa del más fuerte" [Munkler, 2003, p. 143]. Es una herramienta de aterrorización en el mismo nivel que la tortura.

Aunque el argumento que se suele esgrimir para justificar el uso de la tortura es el de la "búsqueda de información" (torturar para obtener la confesión y evitar el baño de sangre que podría provocar el que pone una bomba), la realidad de la tortura es muy diferente. Como lo señala la historiadora Raphaëlle Branche, "el objetivo de la tortura no es hacer hablar sino hacer callar" [Branche y Sironi, 2002, p. 591]. Torturar en masa, como se ha hecho, entre otros lugares, en Argelia durante la guerra, es producir cuerpos suplicados para asustar a todos los que desearían luchar contra

De una manera más prosaica, las violaciones también pueden servir para hacer huir a las poblaciones civiles volviendo totalmente peligrosos los desplazamientos o los accesos a los lugares habitados. La migración de poblaciones de Darfur a Chad responde a esta lógica, que les impide a las mujeres el acceso a los aguaderos, porque son amenazadas por los milicianos árabes financiados por el régimen de Kartum. Del mismo modo, en Bosnia se promovió la venta de casas pertenecientes a bosnios musulmanes en favor de compradores de origen árabe.

En Ruanda, Argelia o Pakistán también se practica la esclavitud sexual. La mujer del otro, del enemigo, se convierte en una recompensa para el guerrero. También puede ser un recurso financiero, como en Argelia, donde las ventas de mujeres secuestradas les permiten a los emires que las compren adquirir al mismo tiempo ingresos y un estatus de poder. La esclavitud sexual está más presente donde hay un fuerte resentimiento racial. En Ruanda, la dominación de las mujeres tutsis, obligadas a ofrecerse a sus verdugos para conservar su vida por un tiempo,

el orden establecido (en ese caso, colonial). La tortura fabrica miedos colectivos, y de este modo, va más allá del cuerpo individual, para alcanzar a la población en su conjunto, a toda la comunidad, blanco potencial de un dolor que se pone en escena. La tortura es el arma del príncipe, que impone sobre los cuerpos la marca de su poder [Foucault, 1975]. La violencia de aterrizaje de masas es también una violencia sobre el verdugo, que se convierte en una herramienta del poder deshumanizado, incapaz de sentir empatía, simple producto del sistema de acción dirigente: el ejército y su culto del activismo violento, el Estado y su neurosis colonial sin compasión por el cuerpo del nativo, cuya sumisión es una condición de la dominación de Occidente [Le Cour Grandmaison, 2005, p. 161].

también es fruto de la fascinación ejercida sobre el hombre hutu por la mujer tutsi, que durante mucho tiempo se consideró inaccesible [Guenivet, 2001].

El horror del conflicto yugoslavo ha sido resumido muchas veces por la empresa de "colonización por los vientres", llevada a cabo con las violaciones masivas de mujeres bosnias. La tesis —discutida— se basa en la existencia de lugares de reclusión para mujeres (hoteles o pensiones), donde las repetidas violaciones de

sus carceleros tenían como función obligarlas a tener un embarazo, que se llevaba a término. En Bangladesh tuvieron lugar acciones parecidas, cometidas por el ejército pakistaní en 1971, o por el ejército japonés en China y en Corea en 1945. Siempre se trata de una forma de colonización de los territorios ocupados militarmente, cuya intangibilidad se garantiza introduciendo en el vientre de las mujeres la semilla de la conquista [para una versión crítica, véase Sémelin, 2005, pp. 348-349].

IV | LAS METAMORFOSIS DE LA VIOLENCIA

La violencia sufrió importantes cambios en los comienzos de los años 1990, cuando, bajo la presión de los pueblos del Este, se abrió un mundo nuevo, que marcó el fin de la bipolarización. La caída del comunismo produjo una desestabilización del orden internacional, que tuvo fuertes repercusiones en el uso de la violencia (cambio en la acción), así como un definitivo debilitamiento de los modos de legitimación clásicos de la violencia (cambio en las representaciones). Esta transformación en el plano internacional también se hizo sentir en el plano interno, donde la imposición de una ideología contractualista y liberal pesó sobre el repliegue del Estado, incluso en su función específica de garantizar la seguridad.

LOS CAMBIOS EN LA ACCIÓN

Primer registro de transformación de la violencia: la acción misma parece sufrir un triple cambio. Esto tiene que ver al mismo tiempo con la aparición de formas inéditas de guerras que le dejan al Estado un lugar limitado y desarrollan una lógica de autosuficiencia que perpetúa la violencia, con un amplio fenómeno de desestatización de la violencia, perceptible no sólo en el orden externo, sino también en el orden interno, y, por último,

con una verdadera revolución tecnológica del armamento y la comunicación, que debilita a las grandes potencias militares y favorece un acceso más libre a los medios para matar.

LAS NUEVAS GUERRAS

Un estudio sobre los años 1990 muestra que, de un centenar de conflictos a través del mundo, apenas siete fueron guerras entre Estados, parecidas a las guerras clásicas que tuvieron lugar entre el siglo XVIII y mediados del siglo XX [Derriennic, 2001; Gurr, 1994; Kalyvas, en Hassner y Marchal, 2003]. De modo que, desde unos treinta años atrás, y especialmente desde el final de la bipolarización del mundo, se produjeron guerras nuevas absolutamente opuestas a las formas clásicas de expresión de la violencia bélica. Podemos resumir esta oposición en el siguiente cuadro:

— Oposición entre las características de las guerras antiguas y las de las guerras nuevas —

Guerras clásicas	Guerras nuevas
Guerra ideológica	Guerra sin causa
Guerra con apoyo popular	Guerra sin apoyo
Guerra que produce una violencia controlada	Guerra que produce una violencia gratuita
Guerra cuya finalidad es el poder y la política	Guerra cuya finalidad es el enriquecimiento y el saqueo
Guerra de oposición a un enemigo	Guerra asimétrica de influencia sobre una opinión pública
Guerra de duración limitada	Guerra sin fin

La primera oposición destaca el hecho de que los conflictos contemporáneos tienen que ver, en su gran mayoría, con guerras civiles que no sostienen ninguna causa colectiva. "Son guerras sin objetivo" [Enzensberger, 1994, p. 30] que no defienden ninguna moral, que no llevan ningún mensaje. Herbert Munkler dice que ni siquiera son guerras civiles, "indisociables del concepto de ciudadano, con todas sus connotaciones políticas" [2003, p. 43], sino guerras nuevas armadas alrededor de un jefe, sin proyectos ni ambiciones en términos de poder colectivo. No tienen ninguna relación con las guerras políticas y fuertemente ideologizadas de los siglos XIX y XX.

La segunda oposición se refiere a la legitimidad de los conflictos. Mientras que las guerras clásicas sostenían en general una causa colectiva que las hacía más legítimas frente a la población, y contaban así con un mayor apoyo popular, las nuevas guerras, en general más violentas y bárbaras, se desarrollan siempre bajo la coacción, sin encontrar ningún apoyo por parte de la población desgastada, y a menudo, rehén de interminables violencias.

La tercera oposición se refiere al uso de una violencia más "civilizada" en los casos de las guerras clásicas, menos crueles en su desarrollo, y sometidas a un conjunto de normas convencionales o de derecho, que limitaban la magnitud destructiva de la violencia, en particular sobre los civiles, en nombre del principio de diferenciación entre blancos combatientes y blancos no combatientes. En cambio, las guerras nuevas parecen caracterizarse por un uso anárquico de la violencia, al mismo tiempo en cuanto a sus blancos (civiles, niños, mujeres, además de soldados), en sus finalidades (violencias sexuales, fines genocidas) y en sus medios

(terrorismo, actos de barbarie). Los conflictos en el continente africano o en Europa Central se destacaron en estos últimos años por una violencia gratuita creciente y preocupante.

La cuarta oposición se refiere a la finalidad del conflicto. Mientras que las guerras clásicas tenían una fuerte dimensión política, y contenían a menudo un mensaje de reivindicación popular, las nuevas guerras son guerras de codicia, de *greed and grievance* [Berdal y Malone, 2000], de saqueo, llevadas a cabo por señores de la guerra cuyo objetivo de enriquecimiento se ve favorecido por los grandes cambios del desorden internacional y la presencia en los lugares de conflicto de actores que se benefician con recursos excepcionales (empresas privadas, organizaciones humanitarias, organismos de la ONU). Una vez más, el continente africano ilustra a la perfección la existencia de guerras que se caracterizan por el saqueo y el robo, y terminan en el derrumbe de las economías locales, con excepción de algunos productos primarios particularmente lucrativos, como la droga, los metales preciosos, el café o la madera [Kaldor, 1999].

La quinta oposición fue señalada por Pierre Hassner en un artículo de *Le Monde*, en 2007. La nueva guerra se caracteriza por la adopción de una violencia asimétrica para enfrentar la superioridad tecnológica del adversario. "Esta violencia rechaza las nuevas reglas de juego: busca la escalada de los conflictos y ataca precisamente lo que la potencia dominante quería preservar al intentar domesticar o civilizar la guerra: sus propias poblaciones y posesiones". Más que oponerse a un enemigo, siguiendo el modelo de las guerras industriales interestatales, los nuevos guerreros tratan de desestabilizar la lealtad popular

a sus jefes, de poner a la opinión pública de su lado. La guerra se hace en medio de los pueblos, convertidos en el centro del conflicto, más que contra un Estado. Las guerras nuevas, como sucede en Irak, quizá sean en mayor medida guerras de comunicación y de influencia que guerras de aniquilamiento y rivalidad militarizada.

Por último, se oponen las guerras de duración limitada, en las que la visibilidad de las fuerzas combatientes y la persistencia del conflicto fueron establecidas y son previsibles, y las guerras nuevas sin fin, cuyo ritmo es fluctuante. Las *low intensity wars* también son guerras larvadas que resultan muy duras sobre todo porque se prolongan durante períodos muy largos y se van transformando: muchas veces empiezan, por ejemplo, como guerras entre Estados, después se convierten en milicianas, más tarde en guerras civiles, y finalmente en mafiosas. De este modo, las nuevas guerras de una temporalidad tan particular poseen su propia gramática y su propia lógica, que se alejan de la definición de un Clausewitz, y permanecen vivas, independientes de la política. Las caracteriza el principio *bellum se ipse alet* (la guerra se alimenta a sí misma), que las acerca a la Guerra de los Treinta Años [Gantet, en Hassner y Marchal, 2003]. El caso de la República Democrática del Congo, pero también los casos del Líbano, Sierra Leona o Afganistán, ilustran esta clase de guerras larvadas interminables.

LA DESESTATIZACIÓN DE LA VIOLENCIA

¿Se puede hablar de una desestatización de la violencia? Este punto parece perceptible en los dos niveles de ejercicio tradicional de la violencia por parte de la fuerza pública: el nivel externo, el de la guerra, y el nivel interno, el del orden público.

En el conflicto de Irak se ha visto un gran aumento de las fuerzas privadas de ejercicio de la violencia, en apoyo o en reemplazo de las fuerzas militares públicas. En la actualidad, las empresas de mercenariado son, después de las fuerzas estadounidenses y británicas, las terceras fuerzas armadas presentes en el suelo iraquí. El fenómeno del mercenariado no es nuevo, ya que surgió en Europa en forma

¿Guerras realmente nuevas?

Aunque la contraposición entre guerras clásicas y guerras nuevas es interesante para calificar la diversidad de los conflictos que tienen lugar en la actualidad, quizá peca de cierta idealización de los conflictos pasados y de un tropismo racionalista en cuanto a los conflictos recientes. Se puede ver que existe una subideologización de las guerras actuales que, si bien no toman la gramática doctrinal de las anteriores, están impulsadas por consideraciones fundamentalistas o

culturales de connotación política. Del mismo modo, considerar que las guerras clásicas estaban motivadas por una reivindicación colectiva ideológicamente expresada, tiene más que ver con una fantasía nostálgica que con la realidad. El apoyo popular tampoco fue tan fuerte en muchas de las guerras clásicas, que debieron ganárselo usando una violencia que hacía imposible cualquier postura crítica. La tesis de que la violencia pasada era mucho más civilizada

masiva al servicio de los Estados en guerra, en pleno Renacimiento, entre los siglos XIV y XVI, acompañando a la piratería al servicio de los grandes Estados marítimos (los corsarios), pero experimenta desde hace algunas décadas un nuevo auge [Thompson, 1994]. Las razones de este entusiasmo no han cambiado. En el siglo XVIII, todos los Estados recurrían a los mercenarios sobre todo para escapar a las complicaciones del sistema feudal en lo concerniente a las obligaciones militares, y para poder violar los acuerdos de paz. De un modo bastante similar, el uso contemporáneo del mercenariado también busca suplir las vacilaciones de los Estados de derecho o acompañar a las fuerzas militares en conflictos complejos que se eternizan, reduciendo los riesgos políticos [Roche, 2005].

también es dudosa. Los dos conflictos mundiales, las guerras napoleónicas o el destino trágico de las violencias totalitarias en China o Camboya, tuvieron su cuota de violencias, supuestamente legítimas, pero ciegas a los sufrimientos o a los blancos. Lo mismo ocurrió en los conflictos entre Estados del siglo XIX, con sus prácticas de saqueo, erigidas incluso a veces en reglas de combate, a modo de compensación para quienes participaban en las violencias. El recuerdo de la Guerra de los Treinta Años —y también se podría hablar de la llamada

Guerra de los Cien Años— muestra que la temporalidad de los conflictos tradicionales no siempre es tan lineal como lo sugiere el paralelo comparativo con las guerras nuevas. Al adoptar un enfoque esencialmente racionalizador y economicista de los conflictos contemporáneos, muchos de sus analistas (Collier, Kador) los interpretan en términos de rendimiento y lucro, distanciándose de una lectura antropológica y sociológica de la violencia que muestra una forma de intemporalidad guerrera [Kalyvas, 2006].

Los nuevos *condottieri* prosperan por diversas razones: la reciente mutación de las relaciones internacionales ha provocado un cambio de la naturaleza de los conflictos, que ahora son menos interestatales y más a menudo fenómenos milicianos que encuentran en el apoyo de fuerzas mercenarias un aliado importante en determinadas zonas de guerra. El fin de la bipolarización también contribuyó a reducir en forma drástica los presupuestos militares y la carrera de armamentos, ofreciéndole al mercado informal de la miseria bélica una abundancia de materiales y soldados desmovilizados [Banegas, 1998]. La creciente reticencia de los Estados de derecho a intervenir en conflictos de baja intensidad sin una clara visibilidad de las relaciones de fuerzas (sobre todo desde la derrota norteamericana en Somalia o los fracasos franceses en el Líbano), fomenta el recurso a los empresarios de violencias privadas. También es la doctrina "cero muertos", consecuencia directa del costo político que puede tener una guerra abierta para un gobierno democrático, lo que impulsa a los actores dirigentes a recurrir a fuerzas mercenarias cuyas pérdidas contractualizadas no salen en la primera plana de los diarios. Por último, la expansión del fenómeno humanitario, pero también la presencia en las zonas de conflicto de grandes empresas comerciales que defienden sus intereses, y que muchas veces necesitan una seguridad reforzada para la explotación de las riquezas locales, favorecen el empleo de agentes de seguridad privados, que en algunos lugares parecen verdaderos ejércitos activos. De este modo, el mercenariado, muy presente en África o en algunos países de América Central, es una continuación de las grandes empresas concesionarias del período colonial, que constituían,

por su propio beneficio, y de manera accesorio, por la grandeza de su Estado de referencia, una especie de orden militar privado, cobrándose directamente con los recursos naturales del país explotado. Sin duda, la independencia marcó una ruptura, pero es posible que los Estados recientemente creados, a menudo débiles, tengan algún interés en dejar que se desarrollen en su territorio esos ejércitos privados que con mucha frecuencia les permiten conservar un poder codiciado o en jugar con la competencia entre las firmas mercenarias para afianzar su autoridad. En los años 1980, surgió todo un mercado de la guerra privada, que profesionalizó a un sector hasta ese momento poco recomendable y bastante *amateur*. Se consolidaron grandes empresas sudafricanas o anglosajonas como Executive Outcomes, Sandline International o Military Professional Resources Inc. [Bigo, 2003], casi todas provenientes de las filas del ejército público, y que tenían relaciones privilegiadas con los estados mayores, basadas en una comunidad de principios y de experiencias, y de arreglos político-militares cuando una presencia oficial era reemplazada—por motivos de discreción política—por actores privados. Aparecen, en efecto, fenómenos de subcontrataciones de la acción bélica, cuyos riesgos recién ahora empiezan a ser analizados: aunque algunas organizaciones privadas mostraron eficacia en materia de *war winning*, resultaron mucho menos convincentes cuando se trató de consolidar las situaciones de paz (*peace keeping*), si bien uno de sus discursos de justificación se basa en la idea de una participación eficaz en el mantenimiento de la paz. La actitud de algunos organismos militares privados en Irak parece estimular incluso un aumento de la tensión.

Además, la llegada de mercenarios "reafirma la elección de soluciones militares en detrimento de una solución política de los conflictos. También puede tener como consecuencia la intensificación de las luchas facciosas en el seno de los Estados débiles y acentuar la tendencia al resurgimiento de los señores de la guerra" [Banegas, 1998, p. 191]. Por último, al acelerar las transferencias de tecnología y de pericia militar, el mercenariado aporta inevitablemente un potencial mayor de violencia a los países en los que opera, acentuando de ese modo situaciones de desorden que están en la base de su actividad.

En el orden interno, se produce también un fenómeno similar de privatización de los objetivos y las prácticas de la seguridad. Desde el comienzo de los años 1980, en Francia, y probablemente en muchas otras democracias, surgió un verdadero mercado privado de la seguridad, en permanente expansión. Ese sector pasó de menos de 10.000 asalariados en 1981 a casi 80.000 en 1995 [Ocqueteau, 1998, p. 114], imponiéndoles en forma progresiva a todos —y sobre todo a los poderes públicos— la idea de que era necesario compartir las funciones de seguridad, que ya no debían ser exclusivamente monopolio del Estado. Ese sector de la seguridad privada se basa en una lógica de la prestación de servicios que provee personal y equipamientos de protección, así como métodos de gestión del riesgo (*risk management*), que permiten establecer una "cadena de seguridad" capaz de reducir las tentaciones predatorias.

Cinco factores explican, según Frédéric Ocqueteau [1997], la consolidación en Francia de esta lógica de privatización de la violencia

física por parte de empresarios que responden a una lógica de rentabilidad financiera:

- En primer lugar, se asiste a un verdadero cambio de referencial en materia de seguridad privada, que desemboca en la idea de una contractualización de la seguridad y de una sana y libre competencia en ese terreno, al igual que en otros.
- Este cambio corresponde también a una crisis de eficacia del Estado penal. En efecto, en menos de treinta años se han multiplicado por siete los robos y los atracos (registrados en forma de denuncias), mientras que, en el mismo tiempo, la tasa de esclarecimiento disminuyó mucho. La publicidad de esos resultados ofrece enormes posibilidades de acción a los actores privados, cuya rentabilidad se basa sólo en la eficacia comprobada.
- También favorecen la intervención del sector privado en el campo de la seguridad los bloqueos de orden sociohistórico. La valorización policial en Francia del sumario judicial y de las prácticas de mantenimiento del orden, ha opacado lo que los anglosajones llaman la *community policing*, la policía de proximidad a la comunidad. La supresión, a partir del comienzo de los años 2000, de esta policía de encuadramiento y acompañamiento de los barrios más desfavorecidos, produjo un aumento de la criminalidad de poca envergadura y, al mismo tiempo, alentó el recurso más constante a los mecanismos privados de regulación de la violencia.
- El auge de ese mercado privado de la seguridad también responde a la progresiva formalización de una presión eficaz bajo la acción de un sector que sabe organizarse rápidamente. Lejos de presentarse como alternativas a la policía nacional, los agentes de la seguridad privada saben afirmar su función complementaria,

y traducen la búsqueda de satisfacción de sus intereses naturalmente egoístas (afán de enriquecimiento) a la encarnación del interés general (favorecer el orden público). La industria no se queda atrás, cuando acentúa la necesidad de seguridad ofreciendo productos que, según afirma, son mucho más eficaces en el control de los delitos, como las cámaras de vigilancia o, más recientemente, el boom de la biometría [Piazza, en Crettiez y Sommier, 2006, p. 452].

• El aumento de la sensación de inseguridad en los años 1980 desempeñó un papel de trampolín muy eficaz para ese sector. Al otorgarle valor y participar en su politización, el mercado de la seguridad privada convierte el sentimiento de inseguridad en un elemento de entrada a la lógica de los mercados públicos, sobre todo a nivel local. A partir del momento en que el intendente empezó a ser el receptáculo natural de las expectativas de seguridad de la población, muchos ediles locales cedieron a la tentación de convocar a profesionales privados para mostrarles a sus administrados los esfuerzos que hacían en materia de regulación de las violencias [Le Goff, 2006]. Entonces apareció toda una especialidad profesional de la seguridad, que ganó cada vez más terreno sobre la fortificación weberiana de la violencia estatal.

TECNOLOGIZACIÓN Y TRANSFORMACIÓN DE LA VIOLENCIA

La transformación de la violencia también se ha producido gracias a los rápidos avances tecnológicos de las sociedades contemporáneas. La modernidad técnica tiene múltiples efectos sobre los

cambios de la violencia, al proponerles a los violentos blancos privilegiados, y ofrecerles los medios para sus ambiciones.

La modernidad incentiva en forma involuntaria las prácticas de violencia al ofrecer siempre nuevos blancos [Wilkinson, 1993]. Los atentados del 11 de septiembre demostraron que los aviones de línea pueden transformarse en armas de destrucción, como los aeropuertos o las centrales nucleares pueden convertirse en blancos particularmente atractivos para grupos bien organizados. Puesto que concentra en los mismos espacios elementos neurálgicos—como las centrales nucleares—, la modernidad es presa fácil de los depredadores políticos violentos. Al ofrecer una visibilidad de todos a través de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación, alienta la posibilidad de un espectáculo universalmente accesible de la violencia, como lo demostraron los extremistas islamistas que usaron Internet como una herramienta de publicidad de sus actos de terror. Al nivel de la pequeña delincuencia, la modernidad también incita a la violencia. La moda del teléfono celular, antes de su total y bastante repentina democratización, provocó un importante recrudecimiento de los arrebatos violentos, muchas veces acompañados por golpes, que hicieron subir bruscamente las estadísticas de la violencia callejera. Del mismo modo, la inesperada consecuencia de los esfuerzos realizados por los fabricantes de automóviles para lograr la inviolabilidad del espacio del vehículo, fue la modificación del blanco de la violencia. Ahora, los depredadores violentos atacan al punto débil: el conductor (el fenómeno cada vez más frecuente del *car jacking*).

La creciente tecnologización también sirve para los armamentos de los actores violentos. Hemos visto cómo, en el caso del Estado

y en materia de control del orden interno, el aporte técnico permite mantener a distancia la violencia, y reduce en forma considerable los intercambios de golpes durante las operaciones de mantenimiento del orden. El invento de los gases, el uso de mangueras, la modernización de las cachiporras en un sentido menos ofensivo, la modificación de la vestimenta de los actores del mantenimiento del orden, etc., permiten una transformación de la violencia civil del Estado en beneficio de una mayor pacificación de las sociedades de derecho. Pero frente al Estado, la difusión menos controlada de los armamentos modifica en gran medida el nivel de la violencia contestataria. Aunque en Francia esto no ocurre demasiado por ahora en el orden interno, la modernización y la mayor difusión del armamento a nivel internacional muestran la relación existente entre técnica y violencia. Dos avances tecnológicos (el misil tierra-aire y la metralleta ligera), combinados con una transformación geopolítica (el fin de la bipolarización y la consiguiente propagación del armamento), tuvieron consecuencias sobre la violencia generada [David, 2006; Collet, 1993]. Durante la guerra de Vietnam, por ejemplo, los misiles SAM de fabricación soviética le sirvieron al Vietcong en su lucha de resistencia contra los ataques aéreos norteamericanos. Del mismo modo, el misil Stinger inventado en Estados Unidos a fines de la década de 1970, y entregado a los mujaidines afganos, revirtió el curso de la guerra ruso-afgana. Convertido en la pesadilla de los pilotos soviéticos (los únicos capaces de intervenir en aquella región tan montañosa), ese misil tierra-aire ligero, que podía ser manejado por un solo individuo (13,5 k) logró la retirada de uno de los ejércitos más poderosos del mundo.

Más difundido aún, el fusil automático de tipo Sten (arma británica de la resistencia en Francia) o AK47 (también llamado "kalashnikov") permite el uso individualizado de un fuerte poder de fuego. Además de su dimensión simbólica de arma del pobre, el kalashnikov, liviano y muy manejable, que no requiere ninguna pericia guerrera, posibilita el uso masivo de un armamento ofensivo en una población heterogénea. Así es como, en 2000, había en el mundo 300.000 niños soldados, de los cuales una buena parte podía contar con la democratización de esa arma de guerra no demasiado costosa. Por estar al alcance de todos, sin limitaciones de edad ni condición, la violencia se modifica, volviéndose menos controlable, y puede ser compartida, por decirlo así, en una forma más democrática [Munkler, 2003, p. 131].

La cuestión de la diseminación de las armas de destrucción masiva también preocupa a muchos estrategas [David, 2006, p. 246]. El robo y el comercio de esas armas por parte de grupos terroristas, la adquisición por los "Estados parias" de misiles balísticos portadores de ojivas nucleares o químicas, y el desarrollo de armas bacteriológicas fácilmente reproducibles, constituyen en la actualidad amenazas ciertas. Sobre todo porque, desde una perspectiva estrictamente racionalista, aunque la obtención de esa clase de armas resulta compleja y costosa, su rentabilidad es fuerte. Según Koblenz, el costo de una víctima civil por arma convencional es de 2000 dólares por kilómetro cuadrado, y de 800 dólares con un arma nuclear, pero se reduce a un dólar con un arma bacteriológica [David, 2006, p. 252].

LOS CAMBIOS EN LAS REPRESENTACIONES

También se modifican las percepciones de la violencia. El fuerte auge de la mediatización de la actualidad y la multiplicación de los instrumentos de mediación (cadenas de televisión locales, nacionales e internacionales, Internet) producen una fuerte visibilidad de los fenómenos de violencia, que responden bastante bien a las exigencias del espectáculo telegénico, y una hipersensibilidad social ante esa violencia, tanto fantaseada como real. En el orden de las representaciones, también los discursos de justificación de la violencia experimentaron importantes transformaciones en estos últimos años, mientras va desapareciendo la principal gramática ideológica de legitimación de la violencia: el marxismo. Otros "ismos" toman su lugar. El "victimismo", el lugar preponderante que se le otorga hoy a la condición de víctima en el orden de las interacciones, produce una nueva mirada "compasional" sobre la violencia.

LOS EFECTOS DE LA MEDIATIZACIÓN DE LA VIOLENCIA

En nuestras sociedades sobremediatizadas, un hecho sólo existe si es objeto de un encuadre mediático. La visibilidad hace la realidad. Sobre la base de esta idea bastante compartida, los hechos violentos ocupan naturalmente un lugar de privilegio en nuestra cotidianidad catódica. La lógica de la violencia es también la de los grandes medios de comunicación, que obedecen a una exigencia comercial de audiencia y a una necesidad de espectacularización

propia de la imagen. Los fenómenos de violencia son visibles porque tienen las características específicas de las exigencias del espectáculo: estetismo, impacto de las imágenes, sensacionalismo, potencial emocional.

Esta hipervisibilidad de los espectáculos de violencia, que también puede corresponder a una necesidad cultural (como sucede en Estados Unidos; véase Duclos [1994]), tiene diversas consecuencias:

- En primer lugar, a medida que la visibilidad de la violencia —no siempre acorde con su realidad empírica— se incrementa, aumenta la sensación de inseguridad [Roché, 1993]. Algunos sostienen que esta hipervisibilidad de la violencia, causante de un sentimiento difuso de miedo colectivo, sirve a los intereses de un poder represivo [Chesnais, 1981, p. 391], pero habría que señalar que la mediatización de la violencia engendra inevitablemente un sentimiento común de inseguridad generalizada, que, según se ha demostrado, se expresa con mucha fuerza precisamente donde la violencia no es predominante. Por lo tanto, el universo de las representaciones es influido por los medios de comunicación, provocando una hipersensibilidad a fenómenos de violencia cuya realidad se le escapa a la mayoría.
- Otra consecuencia de esta hipervisibilidad de la violencia es que el espectáculo obliga a los actores violentos a efectuar un trabajo de adaptación, modificando las prácticas violentas. Como escribe Yves Michaud, "el acontecimiento se identifica con su cobertura, y adopta las formas que hacen posible esa cobertura" [Michaud, 2002, p. 89]. Los ejemplos, diversos, abundan. En el terreno de los movimientos sociales en Francia, la presencia cada

vez mayor de las cámaras durante las manifestaciones campesinas, por ejemplo, modificó considerablemente los repertorios de la acción de protesta en el sentido de una mayor teatralización de una violencia “soft” —rompiendo así con las sublevaciones rurales de antaño—, destinada a hacerse oír sin perder el necesario apoyo popular [Duclos, 1998]. La violencia de los motines suburbanos también ganó intensidad cuando despertó el interés de los grandes medios de comunicación, produciendo fenómenos de competencia entre distintos barrios o la expresión de una ira alimentada para lograr la escucha institucional [Wieviorka, 1999]. Los grupos terroristas también mantienen con los medios una relación llena de ambigüedades, que sirve a sus necesidades de reconocimiento y valorización, y al mismo tiempo, a las exigencias estéticas y sensacionalistas de los periodistas [Mannoni, 1992]. De este modo, la violencia se transforma, y a menudo se radicaliza, para satisfacer al espectáculo requerido, como lo muestra la moda de los atentados filmados [Baudrillard, 2002].

- La violencia mediatizada también estimula la formación de “comunidades emocionales” [Max Weber], unidas en la indignación y la piedad que despierta la víctima de la violencia, o en la cólera y el odio, atizados por los responsables de las violencias [Michaud, 2002]. Las imágenes de atentados islamistas difundidas en los cibercafés del mundo árabe alientan la formación de una conciencia afectiva, del mismo modo en que la noticia de un accidente en las carreteras que involucra a fuerzas del orden y jóvenes de los suburbios puede producir un efecto catártico artificial pero explosivo. La violencia mediatizada se adapta a los investimentos afectivos sobre todo porque es a menudo una

Esquema de análisis de la violencia mediatizada

Teoría	Naturaleza de la relación entre medios de comunicación y violencia
... de la catarsis	Idea de que la exposición al espectáculo de la violencia puede favorecer la liberación de las propias pulsiones agresivas, y reducir así el comportamiento agresivo del espectador.
... del aprendizaje social	Idea desarrollada por Bandura, según la cual la mediatización de la violencia permite un aprendizaje de sus prácticas, y de esa manera la estimula.
... de la desinhibición	Idea según la cual la violencia, que se hace visible y está muy presente en el espacio público a través de su mediatización, se vuelve natural en él y es percibida como un modo normal de expresión. Al desinhibirse, el espectador es más capaz de practicar la violencia.
... de la interpretación	Idea de que hay que asociar los efectos de la violencia mediatizada con los sentimientos de quien la recibe. Si bien el espectáculo de la violencia despierta pensamientos agresivos, es el estado emocional del espectador lo que transforma o no en actos esos <i>stimuli</i> negativos.
... del miedo	Idea de que la consecuencia de la violencia mediatizada es producir miedo en el espectador, que tiene tendencia a percibir su propio entorno de acuerdo con el modelo que le propone la televisión. De este modo, el objetivo de la repetición de escenas violentas sería “cultivar el miedo” de la población.

violencia estandarizada y estetizada, “precondicionada para la sensibilidad” [Michaud, 2002, p. 94], lista para el consumo y despojada de todo lo que podría ensuciarla (demasiada crueldad, demasiada fealdad, etc.).

- Las imágenes de la violencia producen violencia. Las teorías de la desinhibición o del aprendizaje social (véase cuadro) establecen este vínculo entre medios de comunicación y violencia. También lo confirma cierta lectura de las violencias suburbanas

que acusa a los medios de provocar la rivalidad entre bandas y barrios, y de alentar fenómenos de mimetismo violento. Del mismo modo, la estigmatización producida en los barrios por la exhibición de la violencia como espectáculo también puede hacer que asuman ese estigma los mismos que son señalados con el dedo [Wieviorka, 1999, p. 281]. En general, para algunos, el espectáculo de la violencia producido por los medios de comunicación no hace más que responder a una demanda social. Detrás del periodista que informa, se esconde un periodista fantasma que satisface la necesidad de emociones fuertes del espectador, siempre expectante [Dufour, 1986].

LAS JUSTIFICACIONES CAMBIANTES DE LA VIOLENCIA

En el comienzo de los años 1980, empezó a producirse una clara ruptura con los modelos revolucionarios de inspiración marxista que justificaban la violencia. A partir de los años 1960, muchos grupos y organizaciones usaron la violencia armada, sostenidos por la certeza de su legitimidad. Era una época revolucionaria, y la violencia aparecía como la compañera ordinaria y natural de los impulsos de rebeldía. Se pueden distinguir tres registros comunes de justificación del empleo de la violencia:

- Un registro materialista, según el cual la violencia —en la más pura tradición marxista— constituye el código de aplicación de las leyes de la historia, sintetizadas en la lucha de clases. Las organizaciones que la practican se consideran a sí mismas herederas naturales de esos preceptos. La violencia es sólo una continuación

de la política, una "propedéutica de la política" [Sommier, 2008], que fusiona a Clausewitz y Lenin.

- Un registro más existencialista, basado en la filosofía de la época y la influencia de la escena internacional, que reveló en ese momento los horrores de la guerra colonialista (Argelia, Vietnam). La violencia es percibida como un arma legítima de los oprimidos frente al imperialismo destructor, y muchas veces, como el único instrumento de expresión de una libertad, sobre el modelo sartriano.

- Por último, Isabelle Sommer se refiere a una justificación práctica de la violencia: el compromiso militante radical no podría cumplirse en una forma pacífica. La política, en una perspectiva de acentos libertarios, es sinónimo de acciones ilegales, de destrucciones, de sabotajes, de rechazo al legalismo del Estado. Frente al monstruo frío, a la "máquina represiva", la violencia no es una respuesta calculada, sino la única respuesta posible.

Si bien se encuentran todavía en el seno de algunos grupos marginales estas referencias revolucionarias de justificación de la violencia para lograr una "verdadera democracia" (ultraizquierda, *Black Block*), hay otras fuentes teóricas que acompañan hoy su uso. El identitarismo (ciertas formas de nacionalismo, etnicismo, tribalismo) y el islamismo yihadista tal como se expresa en el movimiento Al Qaeda, se convirtieron en estos últimos veinte años en las líneas de conducta de la lucha armada. Aunque algunos islamistas desarrollaron una forma de filiación con el pensamiento marxista (Ali Shariati o Jomeini), al considerar que las elites dirigentes de sus países están descarriadas y explotan a las masas

populares desheredadas, cuya única salida es la revolución, el yihadismo contemporáneo se alejó de esa idea, y rechaza los conceptos "no musulmanes", como el socialismo y la democracia [Thomas, 2003]. Sólo subsiste la idea de vanguardia, la de los grupos armados que creen tener el deber de proteger de los infieles los lugares del islam (yihad defensivo) e incluso llevar la violencia allí donde el islam no es venerado como debería (yihad ofensivo). La violencia —que suele estar unida a la tradición— sea cual fuere (violencia de rapiña, violaciones), se justifica, en algunos casos extremos, por el solo hecho de ser ejecutada por manos que están al servicio de Dios [Roy, 2001, p. 82]. La justificación se vuelve absoluta y peligrosa cuando permite, en nombre de una trascendencia —como sucedió en Argelia—, los crímenes más abyectos. Esa misma vinculación con la trascendencia, esta vez nacionalista o étnica, alimenta la violencia identitaria. También en este caso, se justifica el asesinato en nombre de la amenaza absoluta del otro contra nuestra unidad comunitaria, en nombre del "necesario impulso violento", el único que puede protegernos contra la agresión a la tierra, a la memoria, al pueblo, en una palabra, a todo lo que funda nuestra existencia. Como en la justificación religiosa, algunas justificaciones nacionalistas de la violencia también se proponen en nombre de una trascendencia —y por lo tanto, hay pocas probabilidades de contemporizar— y adquieren un cariz didáctico: la violencia diseña la oposición que la justifica, al contraponer lo puro y lo impuro, lo justo y el mal, el pueblo bueno y el pueblo maldito, el otro detestable y el adorado nosotros [Crettiez, 2006, p. 56].

LA POSTURA VICTIMISTA

Como una novedad de la percepción política contemporánea, la postura de la víctima se afirma con fuerza. La víctima establece la ley en el orden externo y en el orden interno. Impone su sufrimiento y despierta inevitablemente un sentimiento de compasión, de indignación, de indulgencia, que modifica en profundidad las relaciones de fuerzas. Charles Taylor reveló la actualidad de ese sentimiento de indulgencia universal hacia la víctima, que, a su juicio, constituye una de las fuentes del yo moderno [Taylor, 1989]. La fuerte mediatización de la violencia y de la indigencia, su puesta en escena a menudo miserabilista, han producido un sentimiento de "sufrimiento a distancia" [Boltanski, 1993], que une a las víctimas con los mirones. También la fuerza del Estado-Providencia, cuya lógica igualitaria coloca a la víctima en el centro de su funcionamiento para otorgarle derechos y compensaciones, alimenta la moda de esta nueva postura victimista de múltiples dimensiones.

La postura victimista es, en primer lugar, un recurso buscado por algunos actores que tratan de usarla para ocultar sus propios manejos o para obtener un reconocimiento que no tienen. Adoptar la "postura del judío" [Bruckner, 1994] es una constante para los nacionalistas serbios frente a sus enemigos de la Federación Yugoslava, pero seguramente más frente a la opinión pública internacional. Se trata de mostrarse como víctima de un complot de los musulmanes, de Occidente, de la ONU, o de todos ellos al mismo tiempo. Convertirse en víctima es lavarse de la sospecha genocida, y mejor aún, cargar la acusación sobre el enemigo.

La postura victimista hace aparecer nuevos actores en el centro de la escena pública, y transforma las maneras mismas de hacer política. Lo humanitario surge como un nuevo estatus de alto contenido mediático: el de la víctima absoluta a merced del poder de los grandes y menos grandes, que determina en el transcurso del tiempo un nuevo modo de hacer política, otorgando un lugar predominante a los derechos humanos (o al "derechohumanismo"). Este nuevo actor (lo humanitario) modifica a su vez en forma definitiva el escenario conflictivo internacional.

La postura victimista también hace que surjan violencias antes invisibles o camufladas, y responsables hasta entonces desconocidos. El hecho de que salieran a la luz las mujeres golpeadas, por ejemplo, hizo que se conociera una nueva forma de violencias que casi no eran tomadas en cuenta (las violencias conyugales) y un nuevo actor violento (el hombre misógino), así como la toma de conciencia de la violación reveló al violador [Vigarello, 1998]. Del mismo modo, los actos de desobediencia civil y las violencias antiglobalización terminan a menudo en el encarcelamiento de los militantes, nuevas víctimas del "liberalismo destructor" y de su aliado estatal.

Por último, hay que destacar el potencial de violencia que posee la exacerbación de la postura victimista cuando provoca una competencia de las víctimas entre grupos y memorias. No es inoportuno decir que el conflicto palestino-israelí se apoya también en parte en la explotación siempre muy viva, y percibida como imperialista, del recuerdo de la Shoah, que margina a otros sufrimientos y los alimenta [Zertal, 2002].

CONCLUSIÓN

Esta amplia mirada sobre la violencia debería terminar de convencer al lector de la polisemia del concepto. Es preferible entonces hablar de "las" violencias, ya que este término abarca una multitud de realidades muy diferentes: Laurent Mucchielli tiene razón al decir que pueden encontrar una unidad a través de los argumentos eruditos de los observadores (medios de comunicación o investigadores) o del prisma de las políticas públicas [Mucchielli, 2008]. Violencias terroristas, violencias bélicas, violencias domésticas, violencias simbólicas, violencias de masas o violencias sociales, son términos a veces esencializados con fines muy políticos (violencias urbanas, terrorismo), cada uno de los cuales encarna una realidad divergente.

Por eso, la ambición de este libro era intentar superar la pluralidad de las significaciones, para destacar las líneas de análisis comunes de un fenómeno que encuentra su unidad en la negación de lo político, entendido en este caso como el arte civil del vivir-juntos, en el rechazo de la fuerza que sustituye a la palabra para hacerse entender o convencer al otro. La violencia fascina porque existe en el seno mismo de las sociedades modernas, y se apoya en el culto a la comunicación y en una civilidad interiorizada. Perturba por su brusquedad, y aparece mucho más visible porque se la mantiene a distancia por medio de normas estrictas de comportamiento, de códigos legales exigentes que tienen efectos

paradójicos. Al apartar la violencia mediante procedimientos disciplinarios y judiciales a veces percibidos como anquilosantes, la sociedad alienta su uso por parte de aquellos cuyos únicos recursos son la fuerza y el miedo que inspiran. También la vuelve más visible modificando nuestras economías psíquicas fascinadas por el espectáculo violento, pero incapaces de enfrentar su cruda realidad. Porque es esto lo que une a las violencias, políticas y sociales, domésticas e internacionales: la brusca confrontación con una realidad todavía salvaje y brutal del mundo; la repentina y desagradable salida de nuestros cómodos universos cerrados para enfrentarnos, aunque sea desde muy lejos, con el espectáculo de la muerte, del sufrimiento y del miedo. Al hacerle revivir el miedo, ese eterno compañero del género humano, la violencia retrotrae al hombre a su condición original, a sus instintos primarios, favoreciendo así un repliegue civilizatorio espantoso y a veces muy revelador del alma humana.

Hemos distinguido tres grandes formas de violencia, que corresponden a tres tipos de actores: una violencia calculada, que practican los actores institucionales u organizados a imagen del Estado, algunos movimientos sociales y ciertos grupos políticos; una violencia pasional, motivada por la ira, la frustración, el miedo, y practicada, por lo general, en el universo doméstico; una violencia identitaria, que puede ser la del Estado o la de otros actores sociales, que quieren mostrar por medio de la violencia un estatus, la existencia de una comunidad, o bien ofrecer un discurso de diferenciación con respecto al otro violentado. Las violencias masivas pertenecen muchas veces a esta última categoría. Sean cuales fueren sus formas —en los hechos, bastante

permeables—, el análisis de la violencia no debe centrarse solamente en su desarrollo, sino también en sus razones. ¿Cómo se vuelve uno violento? ¿Y por qué? Responder en términos de una elección racional es interesante [Nessah y Tazdaït, 2008], y completa en una forma útil el prisma de los pesados determinismos que suele proponer la sociología francesa. Por último, un enfoque en términos de oportunidad de acción permite sacar conclusiones sobre las transformaciones de la violencia, sometida a tentaciones cambiantes y a medios de expresión diversificados. Sin embargo, al terminar la lectura, algunas formas de violencia siguen escapando al análisis. Las violencias extremas, las guerras civiles, el terrorismo, el salvajismo individual, desafían a veces en tal forma el entendimiento que parecen terminar en una irracionalidad contraria a toda comprensión. El espectáculo mórbido triunfa sobre el esfuerzo de análisis. Entonces la violencia deriva en una forma de pornografía sensorial, y podríamos preguntarnos si quienes la practican tienen la clave. “Durante la guerra civil, yo era un animal, ya no me pertenecía. Lo peor siempre está cerca de ese momento”, nos confesaba un ex miliciano libanés, preocupado por entender su propio itinerario. No es seguro que todos los análisis a distancia logren comprender lo que la razón civilizada se niega a aceptar.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, T., *Études sur la personnalité autoritaire*, París, Allia, 2007.
- ARENDT, H., *Essai sur la révolution*, París, Gallimard, 1967. (Traducción en castellano: *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza, 2004).
- , *Le système totalitaire*, París, Seuil, 1972.
- ARON, R., *Guerre et paix entre les nations*, París, Gallimard, 1962. (Trad. cast.: *Paz y guerra entre las naciones*, Madrid, Alianza, 1985).
- , *Démocratie et totalitarisme*, París, Gallimard, 1965. (Trad. cast.: *Democracia y totalitarismo*, Barcelona, Seix Barral, 1968).
- , *Penser la liberté*, París, Gallimard, 2005.
- BADIE, B., "Terrorisme et État", *Études polémologiques*, nº 1, 1989.
- BANEGAS, R., "Le nouveau business mercenaire", *Critique internationale*, nº 1, 1998.
- BAUDRILLARD, J., *L'Esprit du terrorisme*, París, Galilée, 2002. (Trad. cast.: *Power inferno*, Madrid, Arena Libros, 2003).
- BEAUD, S. y PIALOUX, M., *Violences urbaines, violences sociales: genèse des nouvelles classes dangereuses*, París, Fayard, 2003.
- BECK, A., *Prisonniers de la haine. Les racines de la violence*, París, Masson, 2002. (Trad. cast.: *Prisioneros del odio. Las bases de la ira, la hostilidad y la violencia*, Barcelona, Paidós, 2003).
- BERDAL, M. y MALONE, D. (eds.), *Greed and Grievance: Economic Agendas of Civil War*, Boulder, Lynne Rienner, 2000.
- BIGO, D., "Les entreprises de coercition para-privées", *Cultures et conflits*, nº 52, 2003.
- BIGO, D. y HERMANT, D., "La relation terroriste", *Études polémologiques*, nº 30-31, 1984.
- BIRNBAUM, P., *La logique de l'État*, París, Fayard, 1981.
- BIRNBAUM, P. y CHAZEL, F., *Sociologie politique*, París, Armand Colin, 1971.

- BODY-GENDROT, S., "Violence urbaine: recherche de sens", *Lignes*, n° 25, mayo de 1995.
- , *Les villes face à l'insécurité*, Paris, Bayart, 1998.
- BOLTANSKI, L., *La souffrance à distance*, Paris, Métailié, 1993.
- BOURDEAU, V., JARRIGUE, F. y VINCENT, J., *Les Luddites*, Maisons-Alfort, Ère, 2006.
- BOURDIEU, P., *Réponses*, Paris, Seuil, 1992.
- BRACEWELL, W., "Rape in Kosovo: masculinity and Serbian nationalism", *Nation and Nationalism*, vol. 6, n° 4, octobre de 2000.
- BRANCHE, R. y SIRONI, F., "La torture aux frontières de l'humain", *Revue internationale des sciences sociales*, n° 174, décembre de 2002.
- BRAUD, P., *La violence politique dans les démocraties européennes occidentales*, Paris, L'Harmattan, 1992.
- , *Violences politiques*, Paris, Seuil, 2004. (Trad. cast.: *Violencias políticas*, Madrid, Alianza Editorial, 2006)
- BRIQUET, J.-L., *La Tradition en mouvement*, Paris, Belin, 1997.
- BROWNING, C., *Des hommes ordinaires*, Paris, Les Belles Lettres, 1994. (Trad. cast.: *Aquellos hombres grises*, Barcelona, Edhasa, 2002).
- BRUCKNER, P., "L'innocence du bourreau", *Esprit*, n° 8-9, septembre de 1994.
- BRUNETEAU, B., *Les totalitarismes*, Paris, Armand Colin, 1999.
- BRUNETEAUX, P., "Cigaville, quand le maintien de l'ordre devient un métier d'experts", en BRAUD, P., *La violence politique dans les démocraties européennes occidentales*, Paris, L'Harmattan, 1992, pp. 227 y ss.
- , *Maintenir l'ordre*, Paris, FNSP, 1996.
- , "La production de la force démocratique", *Cahiers de la sécurité intérieure*, n° 27, 1997.
- BUCAILLE, L., *Gaza, la violence de la paix*, Paris, Presses de Sciences Po, 1998.
- , *Génération Intifada*, Paris, Hachette, 2002.
- BURKE, E., *Réflexions sur la Révolution française*, Paris, Hachette, 1989. (Trad. cast.: *Reflexiones sobre la revolución en Francia*, Madrid, Alianza, 2003).

- BURRIN, P., *Ressentiment et apocalypse*, Paris, Seuil, 2004. (Trad. cast.: *Resentimiento y apocalipsis*, Buenos Aires, Katz, 2007).
- CANETTI, E., *Masse et puissance*, Paris, Gallimard, 1986. (Trad. cast.: *Masa y poder*, Madrid, Alianza, 2000).
- CHAMBOREDON, J.-C., "La délinquance juvénile", *Revue française de sociologie*, julio de 1971.
- CHESNAIS, J.-C., *Histoire de la violence en Occident de 1800 à nos jours*, Paris, Robert Laffont, 1981.
- COLLET, A., *Armement et conflits contemporains*, Paris, Armand Colin, 1993.
- COLLIER, P., "Doing well out of war: economic perspective", en BERDAL, M. y MALONE, D. (eds.), *Greed and Grievance: Economic Agendas of Civil War*, Boulder, Lynne Rienner, 2000.
- COURTOIS, S. et al., *Le Livre noir du communisme*, Paris, Robert Laffont, 1997. (Trad. cast.: *El libro negro del comunismo*, Madrid, Espasa-Planeta, 1998).
- CRETTEZ, X., *La question corse*, Bruselas, Complexe, 1999.
- , *Violence et nationalisme*, Paris, Odile Jacob, 2006.
- CRETTEZ, X. y SOMMIER, I., "Les attentats du 11 septembre 2001", *Annuaire français des relations internationales*, Bruselas, Bruylant, 2002.
- , (eds.), *La France rebelle*, Paris, Michalon, 2006.
- DAVID, C.-P., *La guerre et la paix*, Paris, Presses de Sciences Po, 2006. (Trad. cast.: *La guerra y la paz*, Madrid, Publicaciones FRIDE, 2008).
- DAVIES, J., "Vers une théorie de la révolution", en CHAZEL, F. y BIRNBAUM, P., *Sociologie politique*, Paris, Armand Colin, 1971.
- DELPECH, T., *L'Ensaucement. Le retour de la barbarie au XXI^e siècle*, Paris, Hachette, 2005. (Trad. cast.: *El retorno a la barbarie en el siglo XXI*, Buenos Aires, El Ateneo, 2006).
- DERRIENNIC, J.-P., *Les guerres civiles*, Paris, Presses de Sciences Po, 2001.
- DES FORGES, A., *Aucun témoin ne doit survivre. Le génocide au Rwanda*, Paris, Khartala, 1999.
- DESMONS, E., "Philosophie sur la barricade", en GROS, D., *Le droit de résistance à l'oppression*, Paris, Seuil, 2005.
- DORRONSORO, G., *La révolution afghane*, Paris, Khartala, 2000.

DUBEC, M. y RUDDER, C. DE, *Le plaisir de tuer*, Paris, Seuil, 2007.

DUBET, F., "Sur les bandes de jeunes", *Les cahiers de la sécurité intérieure*, n° 5, 1991, pp. 83-94.

DUCLOS, D., *Le complexe du loup-garou*, Paris, La Découverte, 1994.

DUCLOS, N., *Les violences paysannes sous la V^e République*, Paris, Economica, 1998.

DUFOUR, R., "Les ressorts psychologiques de l'efficacité publicitaire du terrorisme", *Études polémologiques*, 1986.

ECKSTEIN, H., "Theoretical approaches to explaining collective political violence" (trad. fr.), *Les Cahiers de la sécurité intérieure*, n° 47, 2002.

ELIAS, N., *La civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Lévy, 1973.

ENZENSBERGER, H. M., *Civil Wars: from L.A. to Bosnia*, Nueva York, New Press, 1994.

ÉTIENNE, B., *Les combattants suicidaires*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 2005.

FANON, F., *Les damnés de la terre*, Paris, Maspero, 1961. (Trad. cast.: *Los condenados de la tierra*, México, Fondo de Cultura Económica, 1963).

FAVRE, P., *La manifestation*, Paris, FNSP, 1990.

FÉRON, E., *Mémoires vives. Les recompositions du conflit nord-irlandais*, HDR, université Lille-II, 2003.

FICHER, G., *Psychologie des violences sociales*, Paris, Dunod, 2003.

FILLIEULE, O. y BENNANI, M. (eds.), *Résistances et protestations dans les sociétés musulmanes*, Paris, Presses de Sciences Po, 2003.

FOUCAULT, M., *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975. (Trad. cast.: *Vigilar y castigar*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2004).

FREUD, S., *Malaise dans la culture*, Paris, PUF, 1995. (Trad. cast.: *El malestar en la cultura*, Madrid, Alianza, 2004).

FREUND, J., *L'essence du politique*, Paris, Dalloz, 2004.

GALTUNG, J., "Violence, war and their impact", <http://them.polylog.org/5/fgj-en.htm>, 2004.

GENTILE, E., *Qu'est-ce que le fascisme?*, Paris, Gallimard, 2002.

GHARDA, R., *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1980. (Trad. cast.: *La violencia y lo sagrado*, Madrid, Anagrama, 2005).

—, *Achever Clausewitz*, Paris, Carnets nord, 2007.

GROS, F., *États de violence*, Paris, Gallimard, 2005.

GUENIVET, K., *Violences sexuelles*, Paris, Michalon, 2001.

GUILAINE, J. y ZAMMIT, J., *Le Sentier de la guerre*, Paris, Seuil, 2001. (Trad. cast.: *El camino de la guerra*, Madrid, Ariel, 2004).

GURR, T., *Why Men Rebel*, Princeton, Princeton University Press, 1970.

—, "Peoples against states: ethno-political conflicts and the changing world system", *International Studies Quarterly*, n° 38, septembre de 1994.

—, *Peoples versus States*, Washington, United States Institute of Peace, 2000.

HASSNER, P. y MARCHAL, R., *Guerres et sociétés: État et violence après la guerre froide*, Paris, Karthala, 2003.

HATZFELD, J., *Une saison de machettes*, Paris, Le Seuil, 2003. (Trad. cast.: *Una temporada de machetes*, Madrid, Anagrama, 2004).

HEALY, A., "Parades nord-irlandaises: le discours des parcours", *Cultures et conflits*, n° 56, 2004.

HOBBS, T., *Léviathan*, Paris, Sirey, 1971. (Trad. cast.: *Leviatán*, Madrid, Alianza, 2001).

HOLSTI, K., *The State, War and the State of War*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

ION, J., FRANGUIADAKIS, S. y VIOT, P., *Militer aujourd'hui*, Paris, Autrement, 2005.

JAFFRELOT, C., *La démocratie en Inde*, Paris, Fayard, 1998.

JANIN, P. y MARIE, A., "Violences ordinaires, violences enracinées et violences matricielles", *Politique africaine*, n° 91, octobre de 2003.

JANIS, I., *Victims of Groupthink*, Boston, Houghton Mifflin Company, 1972.

JOBARD, F., *Bavures policières?*, Paris, La Découverte, 2002.

JORDAN, T., *S'engager*, Paris, Autrement, 2003.

JULLIARD, J., *Clemenceau briseur de grèves*, Paris, Julliard, 1965.

KAKPO, N., "Communauté d'expérience et diversité des trajectoires", en LAGRANGE, H. y OBERTI, M., *Émeutes urbaines et protestations*, Paris, Presses de Sciences Po, 2006, pp. 81-104.

KALDOR, M., *New and Old Wars: Organized Violence in a Global Area*, Standford, Standford University Press, 1999.

KALYVAS, S., *The Logic of Violence in Civil War*, Nueva York, Cambridge University Press, 2006.

LABORIT, P., *La colombe assassinée*, París, Grasset, 1983. (Trad. cast.: *La paloma asesinada*, Barcelona, Laia, 1986).

LAGRANGE, H., "La pacification des moeurs à l'épreuve", *Déviance et société*, vol. 17, n° 3, 1993.

—, *La civilité à l'épreuve*, París, PUF, 1995.

—, "La pacification des moeurs et ses limites: violence, chômage et crise de la masculinité", *Esprit*, n° 12, 1998.

—, "Violence, répression et civilisation des moeurs", *Les cahiers de la sécurité intérieure*, n° 47, 2002.

—, *Demandes de sécurité*, París, Seuil, 2003.

LAGRANGE, H. y OBERTI, M., *Émeutes urbaines et protestations*, París, Presses de Sciences Po, 2006.

LANDAUER, P., "Paysages sous surveillance", *Les cahiers de la sécurité intérieure*, n° 23, 1er trimestre de 1996, p. 123.

LAPEYRONNIE, D., "Mouvements sociaux et action politique. Existe-t-il une théorie de la mobilisation des ressources?", *Revue française de sociologie*, n° XXIX, 1988, pp. 593 y ss.

LARZILLIÈRE, P., "Tchéchénie. Le djihad reterritorialisé", *Critiques internationales*, n° 20, julio de 2003.

LAUNAY, S., "Quelques formes et raisons de la guerre", *Raisons politiques*, n° 13, febrero de 2004.

LE BON, G., *Psychologie des foules*, París, PUF, 1988. (Trad. cast.: *Psicología de las masas*, Madrid, Morata, 2005).

LE COUR GRANDMAISON, O., *Coloniser, exterminer*, París, Fayard, 2005.

LE GOFF, T., "L'insécurité saisie par les maires", *Revue française de science politique*, vol. 55, n° 3, 2006.

LEFORT, C., *L'invention démocratique*, París, Fayard, 1981. (Trad. cast.: *La invención democrática*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990).

LINHARDT, D. y MOREAU DE BELLAING, C., "Légitime violence? Enquête sur la réalité de l'État démocratique", *Revue française de science politique*, vol. 55, n° 2, abril de 2005.

MAC GARTHY, D. y ZALD, M., "Resource mobilization and social movements", *American Journal of Sociology*, n° 82, 1977, pp. 1212 y ss.

MANNONI, P., *Un laboratoire de la peur. Terrorisme et média*, Revigny, Hommes et perspectives, 1992.

MERLE, R., *La mort est mon métier*, París, Gallimard, 1952. (Trad. cast.: *La muerte es mi profesión*, Buenos Aires, Logos, 1956).

MICHAUD, Y., *Changements dans la violence*, París, Odile Jacob, 2002.

MILGRAM, S., *Soumission à l'autorité. Un point de vue expérimental*, París, Calmann-Lévy, 1974. (Trad. cast.: *Obediencia a la autoridad*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1980).

MONTESQUIEU, *L'Esprit des lois*, París, Flammarion, 1979. (Trad. cast.: *Del espíritu de las leyes*, Madrid, Alianza, 2003).

MOSSE, G., *De la grande guerre au totalitarisme: la brutalisation des sociétés européennes*, París, Hachette, 1999.

MOUHANNA, C. y MARTELLY, J.-H., *Police: des chiffres et des doutes*, París, Michalon, 2007.

MUCCHIELLI, L., *Violences et insécurité*, París, La Découverte, 2001.

—, "Les émeutes urbaines. Formes élémentaires de la contestation politique", en CRETTEZ, X. y SOMMIER, I., *La France rebelle*, París, Michalon, 2006.

—, "Dix ans d'évolution de la délinquance en France", *Regards sur l'actualité*, diciembre de 2007.

—, "Une société plus violente? Analyse socio-historique des violences interpersonnelles en France, des années 1970 à nos jours", *Déviance et Société*, n° 2, 2008, pp. 115-146.

MUCCHIELLI, L. y MOHAMMED, M., *Les bandes de jeunes: des blousons noirs à nos jours*, París, La Découverte, 2007.

MUNKLER, H., *Les guerres nouvelles*, París, Alvik, 2003. (Trad. cast.: *Viejas y nuevas guerras: asimetría y privatización de la violencia*, Madrid, Siglo XXI, 2005).

NAHOUM-GRAPPE, V., "L'usage politique de la cruauté", en HÉRITIER, F., *De la violence*, Paris, Odile Jacob, 1996.

NESSAH, R. et TAZDAÏT, T., *Les théories du choix révolutionnaire*, Paris, La Découverte, "Repères", 2008.

NEVEU, E., *Sociologie des mouvements sociaux*, Paris, La Découverte, "Repères", 2002. (Trad. cast.: *Sociología de los movimientos sociales*, Barcelona, Hacer, 2002).

NICOLAS, J., *La rébellion française*, Paris, Seuil, 2002.

NIETZSCHE, F., *Le crépuscule des idoles*, Paris, Gallimard, 1974. (Trad. cast.: *El crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 1979).

OBERSCHALL, A., *Social Conflict and Social Movements*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1973.

—, "The manipulation of ethnicity: from ethnic cooperation to violence and war in Yugoslavia", *Ethnic and Racial Studies*, vol. 23, n° 6, 2000.

OBSERVATOIRE NATIONAL DE LA DÉLINQUANCE (OND), *Informe anual*, marzo de 2006.

OCQUETEAU, F., *Les défis de la sécurité privée. Protection et surveillance dans la France d'aujourd'hui*, Paris, L'Harmattan, 1997.

—, "La sécurité privée en France. État des lieux et questions pour l'avenir", *Les cahiers de la sécurité intérieure*, n° 33, 3^{er} trimestre, 1998.

PRAZAN, M., *Les fanatiques. Histoire de l'Armée rouge japonaise*, Paris, Seuil, 2002.

RAYNAUD, P., *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris, PUF, 1996. (Trad. cast.: *Diccionario de filosofía política*, Madrid, Akal, 2001).

ROBERT, Ph., *L'insécurité en France*, Paris, La Découverte, "Repères", 2002.

ROBERT, Ph. y MUCCHIELLI, L. (eds.), *Crime et sécurité. L'état des savoirs*, Paris, La Découverte, 2002.

ROCHE, J.-J., *Insécurités publiques, sécurité privée. Essai sur les nouveaux mercenaires*, Paris, Economica, 2005.

ROCHÉ, S., *Le sentiment d'insécurité*, Paris, PUF, 1993.

—, "Les facteurs de la délinquance des jeunes. Analyse à partir d'une enquête de délinquance autodéclarée", *Les cahiers de la sécurité intérieure*, n° 42, 2000, pp. 37-61.

—, *Le frisson de l'émeute*, Paris, Seuil, 2006.

ROURE, S., *Apologie du casseur*, Paris, Michalon, 2006.

ROY, O., *Généalogie de l'islamisme*, Paris, Hachette, 2001. (Trad. cast.: *Genealogía del islamismo*, Barcelona, Bellaterra, 1996).

SAUVADET, T., *Le capital guerrier: concurrence et solidarité entre jeunes des cités*, Paris, Armand Colin, 2006.

SCHUMPETER, J., *Capitalisme, socialisme et démocratie*, Paris, Payot, 1998. (Trad. cast.: *Capitalismo, socialismo y democracia*, Madrid, Aguilar, 1968).

SÉMELIN, J., "Analyser le massacre", *Question de recherche*, CERI, n° 7, 2002.

—, "Éléments pour une grammaire du massacre", *Le Débat*, n° 124, marzo-abril de 2003.

—, *Purifier et détruire*, Paris, Seuil, 2005.

SEN, A., *Identité et violence*, Paris, Odile Jacob, 2006. (Trad. cast.: *Identidad y violencia*, Buenos Aires, Katz, 2007).

SHAW, E., "Political terrorism: danger of diagnosis and an alternative to the psychopathology model", *International Journal of Law and Psychiatry*, n° 8, 1986.

SIMÉANT, J., *Crises extrêmes*, Paris, La Découverte, 2006.

SOFISKY, W., *Traité de la violence*, Paris, Gallimard, 1998. (Trad. cast.: *Tratado sobre la violencia*, Madrid, Abadía, 2006).

SOMMIER, I., "Violence politique et violence criminelle: la porosité des frontières", en CRETTEZ, X. y FERRET, J., *Le silence des armes?*, Paris, La Documentation française, 1999, p. 33.

—, *Le terrorisme*, Paris, Flammarion, 2000.

—, *Le renouveau des mouvements contestataires*, Paris, Flammarion, 2003.

—, *La violence révolutionnaire*, Paris, Presses de Sciences Po, 2008.

SOREL, G., *Réflexions sur la violence*, Paris, Seuil, 1990. (Trad. cast.: *Reflexiones sobre la violencia*, Madrid, Alianza, 1976).

TARROW, S., *Power in Movement: Social Movements, Collective Action and Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998. (Trad. cast.: *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*, Madrid, Alianza, 1999).

- TAYLOR, C., *Sources of the Self*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
(Trad. cast.: *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2006).
- THOMAS, D., *Le Londonistan. Les voix du djihad*, París, Michalon, 2003.
- THOMPSON, J., *Mercenaries, Pirates and Sovereigns: State-building and Extraterritorial Violence in Early Modern Europe*, Princeton, Princeton University Press, 1994.
- TILLY, C., *The Formation of National States in Western Europe*, Princeton, Princeton University Press, 1975.
- , "Collective violence in European perspective", en GRAHAM, H. D y GURR, T., *Violence in America. Historical and Comparative Perspectives*, Londres, Sage, 1979.
- VENEZIA, S., *Sonderkommando. Dans l'enfer des chambres à gaz*, París, Albin Michel, 2007.
- VIGARELLO, G., *Histoire du viol*, París, Seuil, 1998. (Trad. cast.: *Historia de la violación*, Madrid, Cátedra, 1999).
- WALZER, M., *Just and Unjust Wars*, Nueva York, Basic Books, 1977. (Trad. cast.: *Guerras justas e injustas*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2001).
- , *De la guerre et du terrorisme*, París, Bayard, 2004.
- WEBER, M., *Le savant et le politique*, París, Plon, 1959. (Trad. cast.: *Política y ciencia*, Buenos Aires, Leviatán, 2006).
- WIEVIORKA, M., *Société et terrorisme*, París, Fayard, 1988.
- , "Le nouveau paradigme de la violence", *Cultures et conflits*, n^{os} 29-30, 1997.
- , *La violence en France*, París, Seuil, 1999.
- , *La violence*, París, Balland, 2004.
- WILKINSON, P., *Technology and Terrorism*, Londres, Frank Cass and Co, 1993.
- WILKINSON, S., "Froids calculs et foules déchaînées. Les émeutes intercommunautaires en Inde", *Critiques internationales*, n^o 6, invierno de 2000.
- ZERTAL, I., *La Nation et la mort*, París, La Découverte, 2002.
- ZIZEK, S., *Robespierre: entre terreur et vertu*, París, Stock, 2007.