Artículo
REVISTA TEMAS SOCIOLÓGICOS N°31, 2022 | ISSN 0719-644X | ISSN 0719-6458 en línea | pp. 183-203
DOI: 10.29344/07196458.31.3107
Fecha de recepción: 23/12/2021 · Fecha de aceptación: 19/05/2022 · Fecha de publicación: 31/12/2022

Sociología de lo inefable: las violencias fundacionales-colectivas

Sociology of the Unspeakable: Collective-Foundational Violences

Sociologia do inefável: as violências fundacionais coletivas

Alberto J. Ribes*

RESUMEN

Las "violencias fundacionales-colectivas" ocupan un espacio central en la construcción de lo social a lo largo de las modernidades sólida y líquida. En los últimos doscientos veinte años, estas violencias han sido ocultadas por su propia centralidad y por el hecho de que, si fueran visibles, las dinámicas resultantes someterían al edificio social a una tensión potencialmente destructiva y desestabilizadora. Junto a esta negación, las violencias solamente se conciben y piensan como "criminalidad" o "guerra" (en la modernidad sólida), o como "criminalidad", "guerra" y "violencias simbólico-estructurales" (en la modernidad líquida). Una posible salida para este difícil asunto, tras la inicial toma de conciencia de su centralidad, podría ser el desarrollo de una conciencia cosmopolita abierta e inclusiva, basada en un concepto inclusivo e inacabado, como el de un "cuasi-nosotros/cuasi-ellos".

Palabras clave: exterminismo, genocidios, modernidad, teoría social, violencia, violencia colectiva.

ABSTRACT

"Foundational-collective violences" occupy a central social construction space throughout solid and liquid modernity. In the last two hundred and twenty years, this violence has been hidden by its centrality and social dynamics that may cause, if made visible, a potentially destructive tension within the society itself. Along

Keywords: exterminism, genocides, modernity, social theory, violence, collective violence.

* Español. Doctor en Sociología, Universidad Complutense de Madrid. Actualmente es profesor del Departamento de Sociología: Teoría y Metodología de la Universidad Complutense. Madrid, España. ajribes@cps.ucm.es @cps.ucm.es ORCID: 0000-0003-3041-0804

with this denial, violence has only been conceivable as "criminality" and "war" (in solid modernity) or as "criminality," "war," and "symbolic-structural violence" (in liquid modernity). After the awareness of the centrality of the "Foundational-collective violence," a feasible way out of this challenging issue could lie in developing an open and inclusive cosmopolitan consciousness based on an inclusive and unfinished concept, such as that of a "quasi-us / quasi-them."

RESUMO

As "violências fundacionais coletivas" ocupam um espaço central na construção do social ao longo das modernidades sólida e líquida. Nos últimos duzentos e vinte anos, essas violências foram ocultas por sua própria centralidade e pelo fato de que, se fossem visíveis, as dinâmicas resultantes submeteriam o edifício social a uma tensão potencialmente destrutiva e desestabilizadora. Junto a essa negação, as violências são concebidas e pensadas apenas como "criminalidade" ou "guerra" (na modernidade sólida), ou como "criminalidade", "guerra" e "violências simbólico-estruturais" (na modernidade líquida). Uma saída possível para esse assunto difícil, após a conscientização inicial de sua centralidade, poderia ser o desenvolvimento de uma consciência cosmopolita aberta e inclusiva, baseada em um conceito inclusivo e inacabado, como o de um "quase-nós/quase-eles".

Palavras-chave: exterminismo, genocídios, modernidade, teoria social, violência, violência coletiva.

Introducción

> "(…) en esta comunidad raramente se hablaba del pasado. No pretendo decir que fuese tabú. Quiero decir que en cierto modo se había diluido en una niebla tan densa como la que queda estancada en los pantanos. Simplemente a estos aldeanos no se les pasaba por la cabeza pensar en el pasado, ni tan siquiera en el más reciente".
>
> Kazuo Ishiguro (2020, pp. 16-17)

¿Por qué las "violencias fundacionales-colectivas" son tan difíciles de analizar y comprender?, ¿por qué nos cuesta trabajo, incluso, abordarlas académicamente? Desde Halbawchs (1925, p. VIII), sabemos que los recuerdos son un hecho social, por así decirlo, y que dependen del contexto social. La memoria no es algo individual que podamos moldear a nuestro antojo como individuos. Intentar entender por qué las violencias fundacionales-colectivas son un tema tan complejo como escurridizo, así como intentar encontrar una explicación a los mecanismos que ocultan o dificultan una visión nítida de este asunto es el objetivo principal de este artículo.

Parece claro que el interés por comprender sociológicamente la violencia, y particularmente las violencias colectivas, no ha hecho más que crecer en los últimos años (Ribes, 2019), al punto de que se empieza a tomar conciencia de algunos episodios excluidos del análisis central de las sociedades contemporáneas, minimizados o arrojados a los márgenes de la disciplina sociológica y de la teoría social. Esto ha impedido la obligada tarea de hacerles frente a la hora de abordar cualquier aspecto de lo social. Los estudios sobre genocidios y violencias colectivas, por ejemplo, experimentan un auge que supone, también, un cambio de paradigma (Ribes, 2020), lo cual abre la posibilidad de formular nuevas preguntas y ensayar nuevas respuestas.

La tesis que vamos a defender aquí es sencilla de enunciar, aunque esconde una cierta complejidad y se debe desarrollar con sumo cuidado. Se trata de lo siguiente: si se generaliza la conciencia social sobre las violencias colectivas –sin que nos preparemos para asumirla cognitiva, emocional y teóricamente–, se derrumbaría todo el edificio social, se corroerían sus vigas fundamentales, nos veríamos afectados de una manera profunda y duradera. Eso al punto de suspender la incredulidad (Ribes, 2010), afectar nuestra "seguridad ontológica" y la vida

cotidiana. De manera que las sociedades borran las huellas de sus violencias fundacionales y niegan la existencia de las violencias colectivas y su constante amenaza, que se muestra, no obstante, en repetidas ocasiones, siempre a punto de desencadenarse. Las sociedades operan generando esa niebla que, en la reciente novela de Ishiguro, ambientada en la Edad Media, produce un dragón hechizado, cuyo único propósito es hacer olvidar el pasado de la época de Arturo, tanto en lo que se refiere a la vida cotidiana de los individuos como en lo que afecta a lo social colectivo. En particular, la niebla anula en las conciencias el genocidio de civiles, hombres, mujeres y niños, llevado a cabo por los britanos sobre los derrotados sajones. La muerte del dragón hace volver el recuerdo de la violencia fundacional-colectiva y provoca que estallen la paz social y la convivencia individual entre ambos grupos, avivados por el *shock* de recordar los hechos, y posteriormente por el resentimiento y el deseo de venganza.

Sin embargo, este trabajo de eliminación u olvido de las violencias no sería completo si no se usasen señuelos o distracciones, puesto que la violencia existe y es evidente y palpable para los ciudadanos de cualquier país y momento de la historia. Se pueden negar con cierta facilidad, como de hecho se hace en la práctica, lo que llamamos las "violencias colectivas-fundacionales" y también la permanente amenaza de que vuelvan a estallar, pero no se puede negar la violencia como tal, ni su existencia en las vidas cotidianas de los individuos. Si para Freud la primera negación, la fundamental, tenía que ver con el impulso erótico y el deseo de muerte, si Becker optaba por el rechazo a asumir la muerte como la negación esencial de la modernidad, nosotros defendemos aquí que la forma esencial de negación moderna es la que afecta a las violencias colectivas-fundacionales.

Este proceso se ha llevado a cabo de maneras diferentes a lo largo de la historia. Si seguimos la periodización de Bauman (2003) con algo de libertad, podemos diferenciar entre la modernidad sólida (1800-1968) y la modernidad líquida (de 1968 hasta nuestros días). En la primera, la violencia se pensó, comunicó y concibió solo como criminalidad habitual y como guerra, que conforman lo que llamamos "diada de la violencia", a explorar en el primer epígrafe de este trabajo. En la segunda época, la de nuestros días, la violencia es pensable, comunicable y concebible como criminalidad habitual y como guerra, pero también

como violencia simbólico-estructural, elementos que enmarcamos dentro del término "triada de la violencia", a analizar en el segundo epígrafe. En ambos casos, estas formas de concebir las violencias nos apartan de las colectivas-fundacionales, las cuales no solo fundan lo social, sino que lo mantienen, aun cuando apenas se hacen visibles en las raras ocasiones en que se llega al fondo o hueso de lo social. Pero esto sucede más a menudo de lo que podríamos imaginar. Las violencias colectivas-fundacionales llegan de una manera sigilosa, disimulada. Atisbamos su imagen borrosa (esa niebla), que nos vuelve a alejar del núcleo de la cuestión para que la tranquilidad y la estabilidad social no se vean afectadas. La solución, o una posible salida, a lo que parece *a priori* un problema irresoluble se puede encontrar, tal y como exploraremos en las conclusiones, en un cambio radical de concepción de lo social y de lo humano: el paso de un "nosotros" a un cuasi-nosotros / cuasi-ellos, y la apertura a una conciencia cosmopolita capaz de soportar la verdad de su pasado y de resistir los posibles embates de la dislocación de lo social (entendido como Estado-nación, y bajo la lógica del "nosotros-ellos").

La diada de la violencia: criminalidad y guerra

> "Pero no pude. No pude contárselo a ella. Hubiera sido demasiado oscuro –demasiado oscuro todo ello".
>
> Joseph Conrad (2012, p. 73)

En términos generales, la violencia solamente es comprensible para los individuos y los intelectuales de la modernidad sólida como criminalidad o guerra. La violencia como criminalidad se asocia a la locura de algunos individuos que generan actos que todos los demás miembros de la sociedad repudian. Estos individuos son apartados de la sociedad, expulsados, encarcelados, esterilizados o ejecutados, y así, como sabemos desde Durkheim (2012), se refuerza la solidaridad social entre los demás, que los denuncian desde toda la profundidad de su ser moral, convenientemente socializado. La pobreza, las adicciones, la locura, la desesperación, la envidia, la lujuria, la perversidad, la avaricia, los celos, la esencia maligna de tal o cual individuo, pueden ser causas suficientes para explicar la razón de que algunos seres humanos descarriados incurran en actos criminales. La criminalidad

normal o habitual cumple la función de subrayar los consensos, marcar los límites de lo aceptable y de lo inaceptable y reforzar el vínculo social y la prístina inocencia del resto de la sociedad. Voltaire (1763) entendió perfectamente esta dinámica, cuando en su *Tratado sobre la tolerancia*, a propósito de la ejecución de Jean Calas, planteaba que un crimen o un castigo aplicado sobre un individuo inocente, cometido bien por error, por un exceso de pasión o por fanatismo, ponía en riesgo todo lo social; la población podía comprender, sin demasiados problemas, que los criminales fueran castigados y que los individuos fallecieran en las guerras.

Los que no son criminales son separados física, moral y psicológicamente de los criminales. Se presume que los individuos que caminan por la calle no son criminales, mientras que los que están en la cárcel fueron condenados como culpables, más allá de cualquier duda razonable. Como también subrayó Goffman (2007, p. 92), del mismo modo que esperamos que los locos estén recluidos en los psiquiátricos, confiamos en que los criminales estén recluidos en las cárceles, que a los traidores a la patria se les confine a la prisión política. Su encarcelamiento y aislamiento prueban su culpabilidad, mientras que la libertad de los demás es la prueba fundamental de su inocencia. Al menos debieran de funcionar así las cosas en las sociedades en las que existe algún tipo de vínculo social, como creía Durkheim. No obstante, la historia compleja de la modernidad nos enseña también que en determinadas configuraciones sociales, cuando la fragmentación es fuerte, cuando las ideas hegemónicas son dañinas, cuando se interpretan las acciones individuales en términos grupales, en términos de "nosotros-ellos", de un nosotros contra un ellos "esencializado", se puede desatar la paranoia, considerar que cualquier individuo que pertenezca al "ellos" y camine por la calle es potencialmente un criminal peligroso. Sobran los casos empíricos a lo largo los siglos XIX y XX, y de los años que llevamos del XXI, como para detenerse a mencionar algún caso concreto (sobre estas dinámicas se puede consultar el análisis de Shaw, 2015). En esas sociedades, los críticos darán por hecho que existen personas inocentes encarceladas o recluidas sin ninguna razón. Pero aquí ya se abre una suerte de proceso conflictivo que empieza a resquebrajar las costuras de lo social y hace que se tambalee la "seguridad ontológica" (Garfinkel, 2006; Giddens, 2003). La propia sociedad se empieza a deslizar por una pendiente

que puede acabar, como tantas veces, en una tragedia infinita y dolorosa de millones de seres humanos asesinados. Lo tranquilizador es que la criminalidad normal y habitual se entienda como algo provocado por individuos aislados de manera excepcional. Al castigar a esos individuos, la sociedad se salva a sí misma de las amenazas y se cubre (y recubre) con la inocencia compartida de todos los demás. Como se sabe, la criminología del siglo XIX intentó localizar en los rasgos externos faciales o corporales de los individuos la posibilidad de que se convirtieran en delincuentes, al tiempo que se desarrollaban los perfiles raciales y la "ciencia de la raza", bajo la misma lógica. Morrison (2006) se encargó de demoler todo aquel equipamiento intelectual, así como la negligencia fundamental en la que incurre la criminología, incluso la contemporánea, al desentenderse de las violencias colectivas y los genocidios.

Como escribió Girard (2016), "los hombres quieren convencerse de que sus males dependen de un responsable único del cual será fácil desembarazarse" (p. 91). La consternación que nos produce el encarcelamiento de un inocente, cualquier error que se produzca en la detención y el procesamiento judicial de alguien que no ha realizado aquello de lo que se le acusa, es equivalente a un pequeño terremoto en nuestra "seguridad ontológica", a nivel social y colectivo. Se abre la puerta, en esos casos, al cuestionamiento: ¿cómo es posible que suceda algo así? En tales circunstancias, nada parece tener sentido, se hace insostenible la ilusión de la credibilidad, todo es posible y nadie está seguro. En esos casos, el Estado, la sociedad, o una parte de la sociedad o del Estado, pueden comenzar a percibirse como una amenaza, particularmente para aquellos que han sido situados en la categoría del "ellos". Aquí reside, precisamente, la potencia del clásico (y olvidado) artículo de Garfinkel (1956), que venía a subrayar cómo en determinadas circunstancias los juicios se convertían en "ceremonias públicas de degradación", y se rompía su función fundamental, que no es otra que esclarecer los hechos, aclarar las responsabilidades y pedir la rendición de cuentas. Otro clásico fundamental que aborda estos termas es el trabajo pionero de Goffman (2008) sobre los individuos y los grupos sociales estigmatizados, a los cuales se les niega la "deferencia habitual y cotidiana" (la clave de la vida cotidiana habitual según el modelo de este autor) y se les limitan los derechos de todas las maneras imaginables.

Algunos reformadores sociales, intelectuales y sociólogos modificaron durante el siglo XIX esta imagen de la criminalidad. Intentaron conseguir mejores condiciones de vida para los reclusos y apelaron a otras explicaciones para tratar de entender la criminalidad habitual. No hay que olvidar que uno de los principales desafíos que acometió la joven sociología decimonónica radicaba, precisamente, en la necesidad de eliminar del imaginario colectivo la idea de una esencia inmutable presente en los individuos, los grupos sociales o los Estados-nación. Aquí la apuesta durkheimiana da una vuelta sobre sí misma y vuelve convertida en algo radicalmente diferente: si la sociedad es sagrada, los individuos que cometen actos contrarios a la sociedad pueden ser salvados por la misma sociedad si esta los atiende adecuadamente, mejora sus condiciones de vida y les proporciona lo necesario para que no tengan lugar esas conductas que atentan contra otros, y contra ellos mismos también, como miembros de pleno derecho de esa socialidad sagrada. La sacralidad de lo social se asegura desde esta perspectiva, al impedir que lo individual, entendido como parte de lo social sacralizado, se mancille a sí mismo y, por ende, amenace a lo social.

La gente acepta o comprende las guerras porque se suelen definir como la reacción a una agresión injustificada por parte de los "otros", aquellos que golpearon primero, amenazaron o van a atacar y destruir al "nosotros" idealizado y comunal. La dinámica nosotros-ellos se despliega con toda su intensidad en esas circunstancias. Los Estados-nación modernos fueron capaces de movilizar a sus ciudadanos más allá de cualquier lealtad de clase, como demostró rotundamente la Gran Guerra, para sorpresa de muchos que habían depositado sus esperanzas en el movimiento obrero internacional (Ferro, 1997). El nosotros fundamental de la modernidad sólida fue el "nosotros-nacional", aunque el "nosotros-clase social", el "nosotros-racial" y el "nosotros-occidental" ocuparon también, en determinados momentos y lugares, espacios importantes en la configuración de las identidades, en las acciones colectivas, y, de manera especial, en los conflictos bélicos. Aunque las guerras tienen sus propias normas, se entiende que, una vez que estalla un conflicto, cualquier cosa es posible. Los actores involucrados harán todo lo que esté en su mano, usarán todas las tecnologías y estrategias para doblegar a su enemigo. Los crímenes de guerra serán mirados un poco por encima del hombro, quizá de reojo y con cierto apresuramiento, pues no conviene analizar demasiado lo que se hizo exactamente, por qué y cómo.

En cualquier caso, ante la amenaza a ese nosotros absoluto que supuso el Estado-nación de la modernidad cualquier acción quedaba automáticamente justificada. Nuestras fronteras, nuestras tierras y cultivos, nuestras industrias, nuestras familias y amigos, nuestros jóvenes soldados, nuestro futuro, en una palabra, y nuestra supervivencia, entendida como la supervivencia de un poderoso y ancestral "nosotros", sometido a una amenaza, real o imaginaria, concreta o exagerada, evitable o inevitable, era todo lo que se necesitaba en la modernidad para desatar a los cuatro jinetes del apocalipsis sobre el territorio y la población civil enemiga. Según relata Elger (2007), el pintor expresionista Max Beckmann, quien se ofreció como voluntario para combatir en la Gran Guerra junto con otros jóvenes intelectuales como Otto Dix y millones de individuos de todas las clases sociales y procedencias, describió así su inicial excitación en una carta a su esposa: "Afuera, el maravilloso y magnífico ruido de la batalla (…) Quería poder pintar ese ruido" (pp. 14-15). Beckmann pensaba pintar en la guerra como si estuviera de excursión en los bosques, como una experiencia, como los jóvenes de principios de siglo medio bohemios que escapaban al campo para bañarse desnudos en los lagos y pintar esas experiencias de recuperación de la naturaleza, los cuerpos, la vida, el aire libre y la belleza. Sus pinceles y óleos iban a capturar para siempre ese sueño festivo y celebratorio, esa posibilidad de ser modernos y habitar las grandes ciudades, pero también la posibilidad de rebelarse contra las rigideces burguesas mediante el arte, la naturaleza y la sensualidad. Lamentablemente, la pintura fue sustituida por la realidad sangrante y metálica de los obuses y las ametralladoras, y por la muerte.

Todos esos jóvenes descubrieron que no había honor, gloria o belleza en la guerra, en la muerte de sus compañeros de trinchera o en la suya propia, como tampoco en la del pobre desgraciado que unos metros más allá maldecía en otro idioma, agachando inútilmente la cabeza, mientras era bombardeado por obuses capaces de hacer saltar todo por los aires y de convertir a los débiles y frágiles seres humanos en pedazos de piel y huesos. No había épica ni vida en los campos rebosantes de cadáveres, en los mandos de los ejércitos que sacrificaban las vidas de sus soldados como si fueran piezas desechables. El propio Beckmann, junto a otros pintores expresionistas como Kirchner y Kokoschka, terminó por derrumbarse física y psicológicamente, y tuvo que ser evacuado del frente. Millones de personas murieron en esa guerra que acabó con la inocencia europea, dinamitó para siem-

pre la supuesta conformación de un nosotros-clase obrera, reavivó el nosotros-racial, y se llevó por delante también parte de la construcción de un nosotros-cosmopolita-ilustrado, que tardaría décadas en volver a recuperar el aliento, si es que ha llegado a hacerlo.

Las quejas que uno y otro bando intercambiaron sobre los excesos cometidos en la Gran Guerra son suficientemente explícitas y hablan por sí mismas (Ferro, 1997). De alguna forma, todos entendieron que no estuvo bien hacer lo que hicieron, pero también asumieron que participaron en aquella locura y transgredieron los límites. Eso iba a abrir las puertas en el futuro a peores catástrofes y desgracias. La muerte en las trincheras de millones de soldados que jamás vieron al enemigo de cerca y fueron aniquilados por los obuses situados a enormes distancias, no figura entre los excesos cometidos por ambas partes. Era consideraba normal y dentro de los límites de una confrontación bélica moderna.

Según los cálculos de Blom (2016), entre el 66 y el 75% de los soldados fallecidos en la Gran Guerra murió por causa de los proyectiles, y apenas el 1% en combates cuerpo a cuerpo. "1915, 16, 17. Se matan sin verse. Los árboles se pelan", escribió Vuillard (2019, p. 145). El límite lo pusieron la tecnología, los avances científicos y la imaginación de los políticos y los altos mandos militares. Las obras de Otto Dix y George Grosz se convirtieron en la conciencia de toda aquella destrucción. "Yo dibujaba y pintaba para llevar la contraria e intentaba con mi trabajo convencer al mundo de su horror, enfermedad y mentira", escribió un atribulado Grosz (como se citó en Elger, 2007, p. 220).

A pesar de que el "nosotros" poderoso del Estado-nación amparaba prácticamente cualquier hecho, los participantes en las guerras no siempre fueron capaces de integrar con tranquilidad en sus conciencias los actos cometidos. Especialmente complejo es el caso de los perpetradores de genocidios o masacres exterministas de civiles y población no combatiente. Como escribe Girard (2016), "en el origen de numerosos desastres psíquicos, hay una sed de verdad (…), una protesta oscura pero radical contra la violencia y la mentira inseparables de cualquier orden humano" (p. 190). Comprender que la violencia y la mentira son inseparables de todos los órdenes sociales, siguiendo a Girard, tiene una consecuencia sobre la que merece la pena pensar y detenerse unos segundos. Dicha combinación (¿fatalmente inevitable?) de orden social, violencia y mentiras exige un ejercicio fundamental

de desvinculación radical de lo humano y del dolor que supone una contradicción, en algunos casos insuperable, a la que se ven sometidos los individuos. El recubrimiento ideológico fundamental de la modernidad de los últimos doscientos años se basa, oficiosamente, en la idea de progreso, la sacralidad de los individuos, la existencia de no combatientes, la ausencia futura y esperable de guerras y de violencias, la mejora de las condiciones de vida, la ciencia y el desarrollo, la prosperidad y, sobre todo, la búsqueda de la emancipación de la humanidad, como objetivo a medio y largo plazo.

Dix, por ejemplo, resolvió retratar el dolor humano y dedicar a ello buena parte de sus desvelos artísticos, para que la mentira no pudiera abrirse paso y la violencia apareciera en toda su repugnancia. Años después, Ginsberg (2014) abordó esa contradicción de manera provocativa: "¿América cuándo acabaremos con la guerra humana? / Métete por el culo tu bomba atómica" (p. 55). Desde el ámbito de la teoría social, cabría preguntarse si la asunción de la dialéctica –y el perezoso y autocomplaciente recurso final o la salida hacia ninguna parte que supone la síntesis– supuso un error fatal. Podríamos aventurar aquí una hipótesis arriesgada, aunque tendremos que dejar su desarrollo para otra ocasión: la tensión vida/forma, la tensión tesis/antítesis, lo único que produce es su propio movimiento inacabable, tal y como entrevieron Proudhon (1853) y Simmel (1988), en lugar de producir una síntesis cuyo último escalón sería la emancipación. Quizás la síntesis era, a fin de cuentas, un mecanismo cuasi-mágico, nacido en pleno apogeo de la idea de progreso, y que se asentaba en dicha idea. Quizás, por todo lo mencionado anteriormente, la propia idea de síntesis fue otro gran error, otra gran exageración, otro modo de negar la complejidad de lo social. Posiblemente la tensión vida/forma, vida/lo-absoluto, sea todo lo que podemos observar en la secuencia histórica.

Fallas en el "nosotros"

> "La víctima (…) sustituye y se ofrece a tiempo a todos los miembros de la sociedad por todos los miembros de la sociedad".
>
> René Girard (2016, p. 17)

Como dijimos arriba, todo lo que escapaba a esas dos posibilidades, criminalidad habitual y guerra, generaba un bloqueo mental y se con-

vertía en inefable en la modernidad sólida. Es complicado comunicar experiencias traumáticas, los supervivientes de los genocidios o de las masacres más brutales se ven enfrentados, sin remedio, a la incomprensión más absoluta. Los testigos de las masacres y de las dinámicas exterministas intentaron comunicar la magnitud de las desgracias que tenían ante sus ojos con las palabras que encontraron más ajustadas y precisas. En todos los casos se muestra una desesperación inagotable y una tristeza infinita –mencionemos aquí los nombres de Kertész, Semprún, Primo Levi o Liana Millu. Para ellos, tomar nota de lo que sucede obliga a responsabilizarse con la suerte de los "otros", de los "ellos". Cuando se revelan los hechos, la acción y la inacción adquieren un significado muy profundo, por lo que no es de extrañar que políticos y diplomáticos de terceros países prefirieran mirar hacia otro lado. Lamentablemente, la inacción de los otros no implicados en los procesos genocidas o en las masacres fue algo común, la reacción más típica en el ámbito de la política internacional. Solo en casos bien contados, ya a finales del siglo XX, se tomó la determinación de intervenir y ayudar de alguna manera a detener las matanzas, las expulsiones y los abusos de todo tipo que se cometían. Sin embargo, en estos más de doscientos años, la norma fue la inacción, el dejar hacer, el permitir y mantenerse ajeno a la realidad. Uno de los pioneros en el estudio de los genocidios desde la sociología, Leo Kuper (1982, p. 161), abordó el fracaso de la legislación internacional que pretendía, después de la Segunda Guerra Mundial, poner fin a los genocidios y las masacres colectivas. Al día de hoy, seguimos sin tener demasiadas cosas que celebrar en este terreno. En estos mismos momentos, muchas minorías en el mundo corren la misma suerte.

Solo se lograron algunas victorias cuando la propia población presionó a sus gobiernos, a sus élites, agitó a la prensa y la opinión pública de manera insistente y rotunda, y un número suficiente de personas se negaron a que la situación continuara por esos derroteros. Tal fue el caso de la detención del programa T-4 en la Alemania nazi; la mejora en las condiciones de vida de los hambrientos habitantes de la India en el siglo XIX, a quienes se les permitió acceder a raciones de alimentos (tras intensas protestas y debates parlamentarios), a cambio de realizar trabajos para el Imperio colonial; el escándalo que supusieron las revelaciones sobre lo que realmente sucedía en el Congo Belga (Ho-

chschild, 2019). Sin embargo, esas victorias no siempre evitaron que hubiera muertes masivas (Davies, 2001).

La criminalidad habitual y las guerras refuerzan el sentido colectivo del "nosotros", porque "nosotros" no somos criminales y la guerra fue contra "ellos", mientras que las violencias colectivas y los genocidios cuestionan o hacen saltar en pedazos la consistencia del "nosotros" y nos interrogan de una manera directa y punzante. De pronto, el supuesto "nosotros" se volatiliza hasta que dejamos de hablar de aquellos ominosos acontecimientos. ¿Podemos seguir siendo "nosotros" después de eso? ¿Yo también soy "nosotros"? ¿Hasta qué punto "nosotros" somos responsables? Traspasar el límite de la concepción de la violencia como criminalidad habitual o como guerra supone deslizarse hacia una situación de indefinición que cuestiona los pilares fundamentales de la identidad colectiva, que desestabiliza al "nosotros", lo cuestiona e interroga, lo tensa de una manera que es difícilmente asumible. Los genocidios, las dinámicas exterministas, las masacres generan millones o centenares de miles de muertos, se convierten en aceleradores intensivos de la violencia, y operan como una suerte de terremoto para quienes participaron y sobrevivieron. Se transforman en cicatrices y grietas profundas en la "seguridad ontológica" y la estabilidad, en la continuidad y la posibilidad de pensar o sentir un "nosotros". Esos procesos, por emplear una metáfora tectónica, son fallas en el corazón del "nosotros".

La triada de la violencia: criminalidad, guerra y violencias simbólico-estructurales

"Las huellas de la violencia pueden y deben borrarse".

René Girard (2016, p. 96)

Las fallas en el corazón del "nosotros" se resisten a cerrar. Parecen quedarse ahí, agazapadas, aguardando cualquier oportunidad para desestabilizar al "nosotros" de nuevo. Crean espacios y zonas sombrías por las que grupos o individuos aislados se pueden deslizar, y aunque no se hable de ellas o se nieguen, permanecen en la superficie de lo social. Son heridas abiertas, visibles para todos, que, sin embargo, se evitan, porque contemplarlas pone en riesgo a todo el edificio social. De modo que las violencias fundacionales del orden social, así como las

violencias que lo mantienen cotidianamente, tienden a ser invisibles o prácticamente inapreciables.

Las violencias que mantienen el orden social operan de manera sigilosa, cuidadosa, y entran en escena –de acuerdo con los principios de los Estados de derecho modernos– cuando no queda otra alternativa. El uso del poder físico deja de ser arbitrario para convertirse en el uso de la menor fuerza posible que permita la mayor libertad a los individuos modernos, como quería Martineau (1838), cuando esbozaba su idea de progreso. A esto añadimos que la exhibición de fuerza y violencia física tiende a ser mínima. Pero esa violencia que funda y mantiene a una sociedad existe, no ha sido sustituida por otras formas de violencia en las sociedades modernas. Se hace visible cuando los individuos o algunos grupos chocan con ella y se dan cuenta de su efectiva existencia. Por supuesto, cuando se quiere hacer una declaración de fuerza, cuando una sociedad se ve amenazada o se imagina que está siendo amenazada por cualquier grupo o individuos aislados, la violencia fundacional-colectiva aparece y se escenifica en toda su crudeza. Parece gritarles a todos que siempre había estado ahí y que conviene tenerla en cuenta, puesto que ella se alza al otro lado del límite de lo permisible. En determinados momentos y lugares, esa práctica invisibilidad (en la que se conjugan el menor uso posible de la fuerza y la menor exhibición posible de la violencia potencial) dejó pensar incluso que la violencia física había desaparecido del mundo moderno, lo cual generó análisis de teoría social completamente errados (y erráticos).

Siguiendo libremente a Benjamin (2010), entendemos aquí que las violencias fundacionales-colectivas son una combinación de la violencia "mítico-jurídica" (que funda el derecho, establece límites y exige sacrificios, y viene acompañada siempre de una violencia administrativa que es la encargada del mantenimiento del orden social) y de la violencia "divina-pura" (una explosión sinsentido que, en lugar de fundar derecho, lo destruye; fulminante, redentora, purificadora, aniquila los límites sin pretender establecer un nuevo derecho ni nuevos límites; una violencia desatada sin finalidad precisa). Desde luego, las violencias fundacionales-colectivas trascienden la lógica cotidiana y habitual de la violencia administrativa, la normal que se encarga de lidiar con la criminalidad habitual, y no tienen lugar exclusivamente vincu-

ladas a las guerras, lo que sería un modo de violencia mítico-jurídica, fundadora de un nuevo orden o un reordenamiento social. En apariencia, se presentan como actos simplemente destructivos del orden social convencional, que las sitúa en el ámbito de lo divino-puro. Pero no quedan dudas de que fundan derecho y establecen límites, crean de hecho reordenaciones completas del vínculo social y la estructura social, una vez que se desatan. No son entonces meras reacciones irracionales o explosiones incomprensibles, puesto que en muchos casos son dirigidas racionalmente y se desatan con la intención de expulsar o eliminar a un sector de la población que se considera inasimilable y maligno, inservible y peligroso. En su tesis, Feierstein (2014) interpreta los genocidios de una manera más comprensiva de lo habitual, con el fin de incluir las violencias políticas como empeños por reordenar una sociedad. Esto se relaciona con la noción de las violencias fundacionales-colectivas, si bien estas apuntan a un momento o empeño de reordenación y refundación de una sociedad determinada.

De modo que podríamos hablar de una violencia particular que se despliega ocasionalmente y que se basa en la combinación de lo mítico y lo divino, lo jurídico y lo puro, un tipo de violencia jurídica-pura o mítico-divina, por actualizar la terminología de Benjamin. En efecto, las violencias jurídico-puras o mítico-divinas son las violencias fundacionales-colectivas. La desaparición y la represión de las violencias funcionales-colectivas fue comprendida perfectamente por René Girard en su célebre tesis sobre la violencia sacrificial, expuesta en *La violencia y lo sagrado*. Según Girard (2016), la violencia sacrificial cumple la función de apaciguar las sociedades; la violencia desatada sobre una "víctima propiciatoria" o un "chivo expiatorio" sirve para que las posibles amenazas de la violencia recíproca alcancen una espiral sin fin, una violencia a la que seguirá otra violencia; la violencia sacrificial detiene la espiral de la venganza, pacifica a la sociedad y borra sus huellas, su función, y sobre todo nos aleja del "terror de la violencia absoluta" sin fin (p. 130). Como dice este autor (Girard, 2016), "al desplazar la totalidad del sacrificio fuera de lo real, el pensamiento moderno sigue ignorando la violencia" (p. 24).

La sociedad, cada sociedad, precisa elaborar determinados rituales, como han estudiado tanto Collins (2009) como Sennett (2015) entre los contemporáneos. Construir memorias colectivas que permitan

la convivencia y celebren a la propia sociedad, aunque en la mayoría de los casos no haya mucho que conmemorar y celebrar (aquello que sí debiera celebrarse quizás esté enlazado de manera intrincada con ciertas oscuridades insondables a las que es más conveniente no mirar). El proceso de sacralización de lo social, la conversión de una determinada sociedad en lo sagrado absoluto y principal, parece exigir o recomendar que se mantenga la negación sistemática de las violencias fundacionales o las violencias excesivas que alberga ese "nosotros", las cuales van más allá de la criminalidad habitual y ordinaria o de las grandes guerras libradas contra "otros". Ese mecanismo es claro para Girard (2016): "El círculo vicioso de la violencia recíproca, totalmente destructora, es sustituido entonces por el círculo vicioso de la violencia ritual, creadora y protectora" (p. 156).

Lo social, según esta lógica, se funda sobre las ruinas y las cenizas de la destrucción, y en un ejercicio colectivo de negación sistemática se va olvidando tanto lo que generó tal o cual orden social como lo que lo mantiene. Si la violencia solamente es comprensible para los individuos de la modernidad sólida, como indicamos más arriba, como criminalidad habitual o guerra, al final de ese periodo se abre otra interpretación posible que torna comprensible la violencia. Para los individuos actuales la violencia solamente es comprensible como criminalidad habitual, como guerra y como violencias simbólicas y estructurales. La novedad ahora es la incorporación de las violencias simbólicas y estructurales. Marx (2000) hablaba de violencia simbólica o estructural, puesto que el modo de producción capitalista reducía a los individuos a ser únicamente trabajo, los alienaba y animalizaba. Para Rousseau (2004), la modernidad suponía la imposibilidad de la emancipación. Pero quizás sea en el trabajo de Weber (2007), con la negación ascética de los placeres y de la vida para entregarse al trabajo en el origen del capitalismo, gracias a la extensión del protestantismo; en la obra de Freud (2003), con la negación de las pulsiones eróticas y de muerte; o, por último, en la dinámica del proceso de civilización señalada por Norbert Elias (2020), en el que relata la historia de la transformación de la violencia física en autocontrol y refinamiento, y su sublimación a través del deporte y de los modales, donde se desarrollen más ampliamente los principios fundamentales de estas ideas. Otras propuestas contemporáneas también relevantes son las de Zizek (2009), Badiou (2005), Butler (2019) y Derrida (1992).

Si nos atenemos a la influyente propuesta de Galtung (1969) y dejamos de caminar con la cautela teórica suficiente, podemos deslizarnos a la confusión de un magma de violencias que hace que esta se entienda como algo inexplicable, o imposible de legislar. En algunos modelos teóricos contemporáneos, todo es violencia, y esto viene acompañado de la consabida negación de la violencia física y las violencias fundacionales-colectivas. Si todo es violencia, entonces nada es violencia, de modo tal que las violencias fundacionales-colectivas quedan sepultadas bajo nuevos velos opacos simbólico-discursivos. Como escribió Hannah Arendt (2015), "Donde todos son culpables, nadie lo es: las confesiones de culpa colectiva son la mejor salvaguarda para el descubrimiento de los culpables, y la magnitud del delito es la mejor excusa para no hacer nada" (p. 85). O como recuerda Mbembe (2003), cuando propone una interesante revisión del camino que emprendió una parte de la teoría social contemporánea, cuando dice que el poder del soberano es, en último término, el poder de matar.

En todo caso, queda claro que la triada violencia como criminalidad habitual, violencia como guerra y violencia como violencia simbólica-estructural oculta hoy de manera evidente la violencia fundacional-colectiva, que sigue siendo un tabú en las sociedades actuales, como lo fue en las sociedades de la modernidad sólida. Nos sentimos tan cómodos hablando de la triada contemporánea de la violencia (criminalidad, guerra, simbólico-estructural), como los habitantes de la modernidad sólida se sentían con respecto a la diada de la violencia en su tiempo (criminalidad, guerra). Es evidente que esta incomodidad y dificultad para afrontar la violencia que existe o ha existido en el "nosotros" tiene una dimensión sociológica fundamental y una relevancia absoluta. Como escribe Girard (2016) una vez más:

> Los hombres no pueden enfrentarse a la insensata desnudez de su propia violencia sin correr el peligro de abandonarse a esta violencia; siempre la han ignorado, al menos parcialmente, y pudiera muy bien ser que la posibilidad de las sociedades propiamente humanas dependiera de este desconocimiento. (p. 94)

Quizás no esté en juego realmente la posibilidad de ser de las sociedades propiamente humanas, como defiende Girard. Sí se puede considerar que para construir sociedades propias y definitivamente humanas se hace necesario mirar a la cara a la violencia, aunque eso

suponga contemplar las fallas tectónicas del "nosotros" y arriesgar nuestra consistencia y estabilidad. Podríamos contemplar ese movimiento como el paso previo para una "conciencia cosmopolita", por lo que, en principio, las fallas en el "nosotros" pueden ser celebradas sin lamentaciones, desde esa óptica.

Para concluir

> "No debería presuponerse un 'nosotros' cuando el tema es la mirada al dolor de los demás".
>
> Susan Sontag (2019, p. 14)

Como hemos visto, tendemos a analizar, escribir o vivir con la idea de que la violencia solamente existe como criminalidad habitual durante las guerras, y en los últimos tiempos también como imprecisas violencias simbólico-estructurales cuyos responsables son igualmente imprecisos y ubicuos. No obstante, y pese a que estos tres tipos de violencias ocupan un lugar muy relevante en las sociedades actuales, tal como lo ocuparon en las sociedades de la modernidad sólida, tendemos a olvidar y a evitar el grave e importante problema de las violencias fundacionales-colectivas.

Si las violencias fundacionales-colectivas se reprimen por buenas razones, ya que aseguran el mantenimiento del orden social; si quedamos adormecidos ante su recuerdo y apoyamos nuestros recuerdos colectivos en otros, del mismo modo que ellos sostienen los suyos en los nuestros, y ambos forman parte de una "memoria colectiva" que se reconstruye colectivamente en cada momento histórico, como sugería Halbwachs (1925), es precisamente porque este tipo de violencias descansa en la idea de un "nosotros", un "nosotros Estado-nación", y también, tanto en la modernidad sólida como en la líquida, en un "nosotros clase social" o un "nosotros étnico". La historia de los siglos XIX y XX mostró en toda su crueldad y barbarie el lugar al que nos conducen estas estructuras básicas de lo social, esos pilares sobre los que se levantan los edificios sociales. Sacar a la luz las violencias fundacionales-colectivas requiere que abordemos directamente el asunto de esos "nosotros" esenciales y esencializados, que estallarían en mil pedazos si contempláramos las violencias fundacionales-colectivas. De modo que la salida, o una de las posibles soluciones a este dilema, reposa direc-

tamente en el cuestionamiento del "nosotros" como pilar fundamental de lo social. Eso implica una salida a la construcción de una conciencia cosmopolita plagada de "cuasi-nosotros/cuasi-otros"; es decir, capaz de incluir a los otros en nuestra propia categoría: todos parcialmente parte del nosotros y, al mismo tiempo, todos parcialmente parte de los otros, lo cual generaría un espacio de impureza en el que "nosotros" nos transmutamos en "cuasi-nosotros" junto a todos los demás. Esta apertura cosmopolita, esta salida, permitiría hacer frente a las violencias fundacionales-colectivas sin riesgo de que el edificio social se derrumbe; que se indagara y estudiara ese tipo de violencia fundamental, uno de los marcos rectores en la construcción de lo social, tanto en la modernidad sólida como en la líquida. Por supuesto, este asunto requiere otras investigaciones y reflexiones. Aquí apuntamos al menos una posible salida –quizás otros investigadores agarren este hilo–, para salir de lo que parece un laberinto, un callejón sin salida, y que por su importancia se ha convertido en uno de los temas principales de lo social contemporáneo. De lo que no cabe duda es de que una sociología que no atienda a las violencias fundacionales-colectivas está abocaba al fracaso, al ignorar un asunto medular en la constitución de lo social.

Referencias

Arendt, H. (2015). *Sobre la violencia*. Alianza Editorial.

Badiou, A. (2005). An Essential Philosophical Thesis: It is Right to Rebel Against the Reactionaries. *Positions: East Asia Cultures Critique, 13*(3), 669-677. http://dx.doi.org/10.1215/10679847-13-3-669

Baudrillard, J. (2006). *El crimen perfecto*. Anagrama.

Bauman, Z. (2003). *Modernidad líquida*. Fondo de Cultura Económica.

Benjamin, W. (2010). *Crítica de la violencia*. Biblioteca Nueva.

Blom, P. (2016). *La fractura: vida y cultura en Occidente, 1918-1938*. Anagrama.

Butler, J. (2019). *Deshacer el género*. Paidós.

Collins, R. (2009). *Cadenas de rituales de interacción.* Anthropos.

Conrad, J. (2012). *The Heart of Darkness*. Doubleday, Page & Company.

Davies, M. (2001). *Late Victorian Holocausts*. Verso.

Derrida, J. (1992). Fuerza de ley: el fundamento místico de la autoridad. *Doxa: Cuadernos de Filosofía del Derecho, 11,* 129-191.

Durkheim, É. (2012). *La división del trabajo social*. Biblioteca Nueva.

Elger, D. (2007). *Expresionismo*. Taschen.

Elias, N. (2020). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Fondo de Cultura Económica.

Feierstein, D. (2014). *Genocide as Social Practice: Reorganizing Society under the Nazi and Agentina's Military Junta*. Rutgers University Press.

Ferro, M. (1997). *La Gran Guerra (1914-1918)*. Alianza.

Foucault, M. (1995). *Discipline and Punish. The Birth of the Prison*. Random House.

Freud, S. (2003). *El malestar en la cultura*. Alianza.

Galtung, J. (1969). Violence, Peace and Peace Research. *Journal of Peace Research, 6*(3), 167-191. https://doi.org/10.1177/002234336900600301

Garfinkel, H. (1956). Conditions of Successful Degradation Ceremonies. *The American Journal of Sociology, 61*(5), 420-424. https://doi.org/10.1086/221800

Garfinkel, H. (2006). *Estudios en Etnometodología*. Anthropos.

Giddens, A. (2003). *La constitución de la sociedad: bases para la teoría de la estructuración*. Amorrortu.

Ginsberg, A. (2014). *Aullido*. Anagrama.

Girard, R. (2016). *La violencia y lo sagrado*. Anagrama.

Goffman, E. (2007). *Internados: ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*. Amorrortu.

Goffman, E. (2008). *Estigma: la identidad deteriorada*. Amorrortu.

Halbwachs, M. (1925). *Les cadres sociaux de la mémoire*. Félix Alcan.

Hochschild, A. (2019). *King Leopold's Ghost*. Picador Classic.

Ishiguro, K. (2020). *El gigante enterrado*. Anagrama.

Kuper, L. (1982). *Genocide. Its Political Use in the Twentieth Century*. Yale University Press.

Martineau, H. (1838). *How to Observe Morals and Manners*. Charles Knight and Co.

Marx, K. (2000). *El Capital. Crítica de la Economía Política*. Fondo de Cultura Económica.

Mbembe, A. (2003). Necropolitics. *Public Culture, 15*(1), 11-40. https://doi.org/10.1215/08992363-15-1-11

Morrison, W. (2006). *Criminology, Civilisation & The New World Order.* Routledge.

Proudhon, P.J. (1853). *Philosphie du progrès*. Alphonse Lebégue-Éditeur.

Ribes, A.J. (2010). Theorising Global Media Events: Cognitions, Emotions and Performances. *New Global Studies, 4*(3). https://doi.org/10.2202/1940-0004.1113

Ribes, A.J. (2019). Teoría de la violencia exterminista: sobre la centralidad de la violencia física legitimada. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas, 167,* 57-72. http://dx.doi.org/10.5477/cis/reis.167.57

Ribes, A.J. (2021). Permission, Obedience, and Continuities: A Contribution to the Sociological Theory of Genocidal Processes". *Journal of Sociology, 57*(3). https://doi.org/10.1177/1440783320940404

Rousseau, J.J. (2004). *El contrato social. Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. RBA.

Shaw, M. (2015). *What is genocide*? Polity Press.

Simmel, G. (1988). *Sobre la aventura: ensayos filosóficos*. Península.

Sennett, R. (2015). *Juntos: rituales, placeres y política de cooperación.* Anagrama.

Sontag, S. (2019). *Ante el dolor de los demás*. Penguin Random House.

Voltaire (1763). *Traité sur la tolérance*. [s.n.].

Vuillard, É. (2019). *La batalla de Occidente*. Tusquets.

Weber, M. (2007). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Mestas.

Zizek, S. (2009). *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Austral.