CC BY SA

RECERCA, REVISTA DE PENSAMENT I ANÀLISI, NÚM. 28(1). 2023. ISSN electrónico: 2254-4135 – pp. 1-21
DOI: http://dx.doi.org/10.6035/recerca.6188

La materia oscura y los traumas europeos (1800-2020)

Dark Matter and European Trauma (1800-2020)

ALBERTO J. RIBES[1] (Universidad Complutense de Madrid)

Artículo recibido: 7 de octubre de 2021
Solicitud de revisión: 28 de octubre de 2021
Artículo aceptado: 1 de febrero de 2022

Ribes, Alberto J. (2022). La materia oscura y los traumas europeos (1800-2020). *Recerca. Revista de Pensament i Anàlisi*, 28(1), pp. 1-21. doi: http://dx.doi.org/10.6035/recerca.6188

Resumen

Durante la modernidad, en los últimos doscientos años, se produjo una laguna en la teoría social, un espacio que era visible para los contemporáneos, pero que no fue integrado con rotundidad en el centro de las reflexiones sobre lo social: nos referimos a lo que aquí denominamos la *materia oscura de la modernidad*. Este artículo tiene como objetivo poner de manifiesto ese vacío, la manera en que se abordó y se ha venido abordando, así como proponer una definición de dicho concepto. En un segundo momento realizaremos un análisis de los traumas europeos del siglo XX y la relación de ambos con la materia oscura, subrayando la importancia de los aceleradores intensivos de la violencia.

Palabras clave: modernidad, materia oscura, genocidios, violencia, exterminismo.

Abstract

During modernity, in the last two hundred years, there was a gap in social theory, a space that was visible to contemporaries, but that was not firmly integrated into the center of reflections on the social: we refer to what here we call the *dark matter of modernity*. This article aims to highlight this gap, the way in which it was approached and has been approached, as well as to propose a definition of this concept. In a second moment, we will carry out an analysis of the European traumas of the 20th century and the relationship of both with the dark matter, underlining the importance of the intensive accelerators of violence.

Key Words: modernity, dark matter, genocides, violence Exterminism.

[1] ajribes@cps.ucm.es

INTRODUCCIÓN

Como si uno pudiese curarse de la peste de los campos,
nosotros, que fingimos creer que eso pertenece a otra época y a otro país,
y que no pensamos en mirar a nuestro alrededor,
y que no oímos que alguien grita sin parar.
Jean Cayrol

Decía Marx, en *El Capital*, que la historia está hecha de sangre, robos y violencia. Horne (2018) plantea cómo la convergencia del esclavismo, el capitalismo y las rivalidades y guerras de las potencias europeas y de estas con el Imperio otomano, además de convertir el siglo XVII en un periodo sangriento y temible, sirven de caldo de cultivo para el surgimiento, en el Caribe y en América del Norte, de las categorías raciales que conducirán al apocalipsis que sufrirán los nativos americanos, así como darán lugar a las formas más brutales y extremas de esclavitud de los africanos en el siglo XIX. Gerlach (2010) ha insistido en la centralidad de la violencia en las sociedades modernas, entendidas como extremadamente violentas, y elabora una narración de una enorme diversidad de atrocidades que trascienden los casos considerados, normalmente, en la sociología de los genocidios. Los estudios de las violencias colectivas, de los genocidios y de las lógicas exterministas están, en nuestros días, ampliando su objeto de investigación de una manera notable (Ribes, 2019; 2021).

Uno de los principales problemas teóricos, sociales y políticos es que tendemos a ignorar estas hechuras de lo social, las tramas fundamentales de las *violencias fundacionales-colectivas*. Lo que las evidencias y los datos empíricos nos dicen es que la violencia, entendida como criminalidad habitual, como guerra, como violencias simbólico-estructurales o como violencia genocida y exterminista, ha ocupado un lugar preeminente, central y clave en la vida cotidiana de los habitantes de los últimos dos siglos; solamente por esa razón el análisis y el estudio de estas violencias y su incorporación al centro de la teoría social debiera ser más que una opción, una obligación para cualquier investigador o científico social. En estas páginas nos vamos a ocupar de arrojar un poco de luz a lo que denominaremos la *materia oscura de la modernidad*. Nos ocuparemos de este asunto en la primera parte de este artículo; dedicaremos la segunda parte a analizar cómo Europa despertó tardíamente a todas esas violencias con las que convivían y que habían sido asumidas como parte de un paisaje invisible. La Gran Guerra, la segunda guerra mundial y, sobre todo, el Holocausto hicieron que la *materia oscura de la modernidad* fuese imposible de

ignorar. Se abrió un debate, entonces, que obligó a repensar toda la modernidad y que, a día de hoy, permanece abierto. Los puntos de vista extremos de dicho debate, que sintetizaremos en dos posiciones o polos (*modernidad-como-paraíso* y *modernidad-como-Auschwitz*), sirvieron, según defendemos aquí, para oscurecer todavía más el problema. Como alternativa a estos callejones sin salida teórico-conceptuales, propondremos otra idea, lo que aquí llamaremos *aceleradores intensivos de la violencia*, es decir, todos aquellos acontecimientos vinculados con las violencias genocidas y exterministas que han tenido lugar en los últimos doscientos años y que han sido ignorados y escasamente incorporados al centro de la teoría social y de la sociología como disciplina. Para finalizar propondremos una definición del concepto de *materia oscura de la modernidad*, así como volveremos al concepto de *aceleradores intensivos de la violencia*.

1. LA MATERIA OSCURA DE LA MODERNIDAD

No he querido saber, pero he sabido...
Javier Marías (1996: 11)

Morrison (2006: 109-118) relata, entre asombrado e indignado, una anécdota que recoge perfectamente la actitud generalizada entre los científicos y los intelectuales europeos a lo largo de la modernidad. Mientras estaba tomando notas y apuntes en su trabajo de campo, en el célebre viaje a bordo del *Beagle*, Charles Darwin asistió, como un testigo privilegiado, a los desmanes y excesos coloniales que eran la norma en el siglo XIX. Según cuenta Morrison, los diarios de Darwin están llenos de notas sobre la evolución de las especies y algunas de las reflexiones más profundas e influyentes en los años siguientes a su publicación sobre la naturaleza y sobre la propia vida en la Tierra, salpicados por una mirada entre horrorizada y contemplativa con respecto a algunos de los episodios que presenció relacionados con los nativos de los distintos lugares que visitaba su expedición. Rápidamente, sin embargo, vuelve Darwin a su teoría y se aleja de la descripción de lo social y de las atrocidades y atropellos de los que fue testigo. Ryan (2020: 15) relata la desafortunada historia de varios individuos que fueron llevados a Europa, en el *Beagle*, desde la Tierra del Fuego y el trágico final de la misma: uno de ellos, a quien llamaron Jimmy Button, pues lo compraron a cambio de un botón de nácar, a su regreso, en 1859, lideró una revuelta contra los misioneros, cuyo resultado fue la muerte

de ocho europeos. Una de las historias más tristes y trágicas relacionada con estas cuestiones, inmejorablemente documentada, es la de Ishi, el último Yàhi, un pueblo que habitaba el norte de California, cuya vida relató con maestría y empatía Theodora Kroeber. Ishi simboliza, sin duda, la destrucción de un mundo arrasado por la expansión colonial en Norteamérica, la fiebre del oro y la creciente necesidad de tierras para la ganadería —un asunto que es clave (Ribes, 2021) tanto en Norteamérica como en Australia (Madley, 2004; 2008; Docker, 2014)—, mientras los últimos Yàhi, Ishi y su grupo, se esconden y se desplazan con todo cuidado mientras observan cómo aquellos hombres foráneos van tomando posesión de toda la tierra, hasta que finalmente se consuma la destrucción de su modo de vida y la muerte de sus seres queridos. Los *saldu*, los hombres blancos, son aquellos que han venido a quedarse con todo, como le dice un joven Ishi a su prima: «"¿Quiénes son los Saldu?" Ishi respondió: "Son los rostros pálidos que cazan ciervos en nuestras praderas y cogen salmones en nuestros ríos". "¿Por qué no cazan en sus praderas y en sus ríos?" "Creo que no tienen; tal vez tuvieron que dejar sus tierras." "¿Por qué tuvieron que dejarlas?" "Primita, no sé decírtelo"» (Kroeber, 2008: 16).

La idea de progreso, junto con los indudables desarrollos científicos, económicos, políticos y sociales que estaban teniendo lugar en Europa, ensombrecía dramáticamente toda una parte de la realidad social que quedaba, pues, recubierta de tinieblas, vista pero no contemplada con reposo, iluminada de pasada mientras uno reflexionaba sobre las plantas y los animales o sobre el desarrollo de la democracia o sobre la necesidad del desarrollo de los derechos de los trabajadores europeos. No hay más que recordar las reflexiones de Tocqueville (2006: 59), en *La democracia en América*, publicada originalmente en 1835, cuando se lamenta de la suerte de los nativos americanos, asumiendo que el progreso y la extensión de la civilización occidental va a acabar con hacerlos desaparecer para siempre. Algo parecidas son las reflexiones sobre este mismo asunto y sobre la dominación de los esclavos en Norteamérica de Harriet Martineau (1837). En los casos que nos ocupan, podríamos decir que la idea de progreso acompañó el exterminio de los nativos americanos o australianos, mientras que contribuyó a acabar con la esclavitud, pues las mentes más sagaces e ilustradas, desde el siglo XVIII, consideraban que la esclavitud pertenecía al mundo del pasado, que era irracional y no tenía cabida en el mundo moderno. Desde Condorcet hasta Max Weber, por poner dos ejemplos significativos, encontramos reflexiones similares, basadas, todas ellas, y más allá de las diferencias teóricas de los autores, en el desajuste entre la existencia de una institución como la esclavitud y la modernidad.

Oculta, pues, tras esos despliegues brillantes y las promesas del futuro perfecto, indudablemente atractivos, estaba lo que aquí llamaremos la *materia oscura de la modernidad*, utilizando una metáfora, ya muy popular, de la física. Es decir, la parte de la realidad que está ahí presente, entre nosotros, pero no somos capaces de ver. Las violencias exterministas se multiplicaban mientras que la esclavitud no solamente no había desaparecido, sino que seguía mostrándose en toda su crudeza a lo largo del siglo XIX. Dicha materia era visible para los propios contemporáneos, testigos, viajeros, diplomáticos, aventureros y científicos sociales que se dedicaron a anotar en sus cuadernos, como de pasada, algunos hechos más o menos escandalosos, o escribieron algunas líneas airadas en artículos de prensa o libros académicos sobre tal o cual situación, pero se negaron a considerar que la materia oscura de la modernidad pudiera ser uno de los elementos centrales y constitutivos de sus sociedades, del mismo modo que esa materia oscura de la modernidad sigue siendo solo parcialmente visible para nosotros hoy, cuando asistimos a episodios o procesos de violencias colectivas y genocidios contemporáneos.

Resultan particularmente importantes para nosotros los relatos elaborados, tanto en el pasado como en el presente, por periodistas, diplomáticos, analistas sociales o viajeros que desde hace más de doscientos años han ido tomando nota y relatando algunos de estos casos de violencias colectivas, genocidios y violencias exterministas. Podríamos citar, por no extendernos entre la enorme fuente de documentos que existen, el trabajo periodístico de Morel y el activismo de Roger Casedement (Blom, 2013) y los pioneros escritos de George Washington Williams y sus denuncias e investigaciones sobre el infierno en el que Leopoldo II, la avidez capitalista, el imperialismo y el poder absoluto, político y corporativo, habían convertido el Congo Belga (Hochschild, 2019). Sobre ese mismo lugar corrupto y en el que se atisbaba el límite de lo humano iba a escribir, como es sabido, Joseph Conrad su obra maestra, *El corazón de las tinieblas*.

Años después de las denuncias y el escándalo que sacudió a todo lo que estaba relacionado con el Congo Belga, André Gide reflexionaba con total crudeza sobre la desoladora situación de explotación por parte de las corporaciones transnacionales que estaban produciendo un enorme daño en el Congo, explotando a los trabajadores, abusando de ellos y, en ocasiones, mutilando o exterminando a aquellos que se negaban a trabajar o que producían menos de lo que se esperaba de ellos. Gide, un poco a la manera de Darwin, empieza su relato de su *Viaje al Congo* más interesado en la contemplación de la naturaleza, de la fauna —y especialmente de las mariposas— y la flora; viaja acompaña-

do de una pequeña biblioteca sobre la que vierte ciertos comentarios en su relato, pero poco a poco va oscureciendo su mirada y no deja de sentirse más y más inquieto de manera progresiva, cuando descubre las matanzas sumarias, las brutalidades excesivas, las cárceles llenas de personas... Gide acaba sintiendo la necesidad de afrontar la realidad y poner el grito en el cielo y hacer una denuncia de esa situación intolerable a todas luces. Escribe Gide (2004: 89): «Hasta ahora, ¿me paseaba entre paneles de mentiras? Quiero estar al otro lado del decorado y conocer finalmente lo que se oculta, por terrible que sea. Lo que quiero ver son esas cosas "terribles" que sospecho».

Desde Estados Unidos, el novelista James Fenimore Cooper escribía en 1831, en su introducción a su célebre *El último mohicano*, las siguientes palabras tensas, como homenaje, sin duda, como lamento, también: «De todas las tribus nombradas en estas páginas, solo perduran algunos individuos medio civilizados de los Oneidas, en las reservas de su gente en Nueva York. El resto ha desaparecido, bien de las regiones en que vivieron sus padres o bien de toda la tierra» (Cooper, 2004/1831: 13). De hecho, no es casualidad que dedique su libro a los mohicanos, pues estos eran, como explica él mismo, «los propietarios de las tierras que los hombres blancos ocuparon primero en esta parte del continente. Fueron, por tanto, los primeros desposeídos» (Cooper, 2004/1831: 11). El cuadro de J. M. W. Turner, «Barco de esclavos»,[2] de 1840, con ese navío situado en la lejanía del bravo y amenazador océano, el tornado y los cadáveres de los esclavos, es otro de los documentos excepcionales, y magistrales, de esta época.

Du Bois (1907: 81), por su parte, también desde Estados Unidos, se expresa con total rotundidad cuando afirma que los padres fundadores de la democracia norteamericana estaban tan distraídos con los asuntos importantes que se olvidaron de los asuntos cruciales como los derechos humanos. Junto al exterminio de los nativos americanos, la esclavitud se convirtió en una enorme fuente de injusticias, humillaciones y crueldades en diversas partes del globo. En los Estados Unidos, Frederick Douglass (1846), una vez huido y a salvo, denunciaba los excesos que había vivido en primera persona: cómo le negaron el contacto humano con sus propios familiares y amigos, cómo le hicieron desconfiar de todo, cómo se veía a sí mismo únicamente como trabajo y como mercancía, enajenado, cómo intentaron doblegar su rebeldía, que había nacido una vez que aprendió a leer, en esas granjas de reeducación que estaban basa-

[2] Se puede consultar aquí, junto con un fragmento de su poema inacabado «Fallacies of Hope»: https://collections.mfa.org/objects/31102

das en la barbarie más absoluta e inenarrable. También es estremecedor el relato de Mary Prince, otra esclava cuya suerte fue también traumática y cuyas circunstancias, que incluyen su deseo de morir en determinadas ocasiones, narra en otro relato autobiográfico de obligada lectura: la esclavitud endurece los corazones de los blancos, escribe Prince (1831: 4), cuando reflexiona sobre el momento en el que la están subastando, a ella y a sus hermanas. No hay que olvidar la importancia, junto a la fuerza física y los castigos corporales (tan horribles como uno puede imaginar, y por las razones más banales que uno pueda suponer), del juego de la legitimación ideológica, a cuyo servicio se ponían las leyes y el saber científico-técnico. Solamente queríamos la libertad, un trabajo remunerado, un trato adecuado, descanso suficiente… dice Mary Prince. Tanto ella como Douglass relatan, y son fragmentos difíciles de olvidar, cómo los esclavistas tenían que descansar cuando castigaban con latigazos a los esclavos; se cansaban de golpear. Toni Morrison escribía estas palabras duras que llegan al hueso en su magnífica novela *Beloved* (Morrison, 2020: 315):

> —Dime una sola cosa. ¿Cuánto se supone que soporta un negro? Dímelo, ¿cuánto?
> —Todo lo que puede —replicó Stamp Paid—. Todo lo que puede.
> —¿Por qué? ¿Por qué? ¿Por qué?

La propia Morrison recordaba cómo el intento de huir por parte de los esclavos estaba considerado como una patología, la «drapetomanía, o el mal que empuja a los esclavos a fugarse», y no era esta la única supuesta patología, puesto que también existía la «disestesia etiópica, una especie de letargo mental» (Morrison, 2018: 22).

1.1. La tesis de Joseph de Maistre

> Y se sirvió café con un poco de leche de una lata
> y dio un sorbo y sopló y leyó crónicas de brutalidad y violencia
> por encima del borde de la taza.
> Igual que ayer, así es hoy y será siempre
> McCarthy (2020: 454)

Es terriblemente doloroso comprobar que el argumento de Joseph de Maistre (1822) sobre la Inquisición española tiene un cierto sentido histórico, por más que sea aborrecible, y se puede relacionar claramente con una de las tesis fundamentales de Mann (1999) sobre las limpiezas étnicas. Lo que decía de Maistre es que la Inquisición española, además de posibilitar la superviven-

cia del catolicismo, tuvo como efecto evitar las guerras de religión en España. La purificación religiosa se llevó a cabo en una fase previa y, por tanto, cuando llegó el momento no había unos *otros* con los que combatir o a los que exterminar. El exterminio y la expulsión de sectores de la población supuso, pues, que se alcanzara una cierta homogeneidad, al menos en el ámbito de lo visible y lo perceptible de puertas afuera.

En las sociedades homogéneas es más difícil que se llegue a producir un genocidio y esto puede deberse en parte a que fueron homogeneizadas a partir de una explosión o una serie de sucesivas violencias exterministas. En cualquier caso, el cambio social fomenta que lo que hace unos años era homogéneo ahora pueda ser heterogéneo. Pero es que, además, si algo nos enseña la historia, es que el ser humano tiene una capacidad ilimitada para establecer distinciones, para elaborar categorizaciones nuevas basadas en cualquier elemento (ideológico, espiritual, físico, actitudinal, conductual, etc.) que pueda ser usado como emblema de la distinción. Una de las necesidades básicas que ambicionan los seres humanos es la pertenencia a un grupo social e, inevitablemente, la pertenencia supone que otros no formen parte de este grupo (Turner, 2007). Los grupos sociales son, efectivamente, sociales y, por tanto, se crean y mutan, desaparecen o se desvanecen, se definen y se redefinen, se perfilan y son perfilados o retratados por otros de maneras diferentes a lo largo de la historia y de manera incesante.

Es difícil de aceptar esta *tesis* de Maistre, por llamarla así, puesto que significa la negación de la pluralidad, de la heterogeneidad, de la diversidad y, en resumen, de la posibilidad de la democracia pluralista liberal. La historia nos dice que la *tesis* de Maistre tiene un cierto sentido: la búsqueda de pureza y de la homogeneidad ha sido una constante observable en el desarrollo de la modernidad, en muy distintas sociedades; en determinados momentos y lugares, sin que podamos saber a ciencia cierta cuándo y dónde volverá a suceder, una parte de la sociedad se vuelve hacia la otra y la intenta expulsar y eliminar. Desgraciadamente, esos intentos han fructificado y han tenido éxito muchas más veces de las que queremos recordar y podríamos tolerar. Los ancianos en el cuento de Julio Cortázar, «Casa tomada», son progresivamente invadidos de manera silenciosa y taimada y, a través de sus renuncias y su propia retirada, más o menos voluntaria, acaban siendo expulsados de su hogar. El lector vive con angustia esa expulsión, que resume todas las expulsiones de la modernidad, y se estremece a cada paso, en cada pequeña renuncia, cuando cierran una parte de la casa, cuando se van conformando y adaptando a su nueva realidad.

2. LOS TRAUMAS EUROPEOS

> Entonces el viejo Steiner se removió en su asiento y observó:
> «Pero ¿qué es lo que habríamos podido hacer?»,
> pronunciando la frase con una expresión de enfado y de queja a la vez.
> Le dije que nada, por supuesto, o algo, cualquier cosa, lo que hubiera sido una locura,
> otra locura, como la locura de no hacer nada, claro, la locura de no hacer nada.
> Imre Kertész (2006: 258)

«Europa es moral y espiritualmente indefendible», escribía Césaire (2005: 9); para él las sociedades no europeas habían sido sociedades precapitalistas y anticapitalistas, cooperativas, comunitarias y democráticas y, sobre el recuerdo y la base de esas sociedades y a través del aprovechamiento de las posibilidades productivas modernas, habría que levantar nuevas sociedades libres tras la expulsión de los colonizadores que tantos sufrimientos habían generado (Césaire, 2005: 25). Europa despertó tardíamente y abrió los ojos a la *materia oscura de la modernidad* tras la segunda guerra mundial y el Holocausto judío.

El siglo XX comenzó con artillería pesada, trincheras y barro, y se convirtió en las bombas de Hiroshima y Nagasaki. En su *Novena sinfonía*, justo al final del cuarto movimiento, Mahler presentaba en 1909 toda la oscuridad que presagiaba la pesadilla europea que estaba comenzando a principios del siglo XX (Blom, 2013: 399). Mahler, que había presentado en su *Segunda sinfonía* una aproximación vitalista a la resurrección, plantea ese silencio paulatino en el que se van apagando las luces, la música, los instrumentos, la fiesta, el profundo pesar que tartamudea hasta que enmudece definitivamente y la nada se aproxima con delicadeza y lo llena todo.

En la misma línea que Mahler y su *Novena sinfonía*, la novela de Thomas Mann, *La muerte en Venecia*, publicada originalmente en 1912, y los cuadros del expresionista Ludwig Meidner habían anticipado el apocalipsis que estaba a punto de desatarse en Europa en la Gran Guerra. Mann (1981), en su novela, retrata la decadencia de Europa en la figura de un aristócrata culto y refinado que, ante la inevitabilidad de su próxima muerte y decrepitud, ambiciona canibalizar a sus propios hijos; su voluntad de vivir un poco más y de forma más expansiva y carnal se acaba confundiendo con su voluntad de devorar y de matar y de morir: exactamente eso es lo que iba a pasar pocos años después de la publicación de esta novela cuando la Europa colonial decida sacrificar a una generación entera ante su propia impotencia y su desvinculación absoluta con la realidad, con la realidad de la *materia oscura de la modernidad*, con la realidad

del sufrimiento, de la muerte, de la guerra, de la vulnerabilidad del ser humano. Meidner, por su parte, pinta en 1913 *Ciudad apocalíptica* y también el cuadro *La ciudad en llamas*. En ambos se ve una ciudad que se estremece ante las luces de explosiones devastadoras que devoran la vida y amenazan con la aniquilación de toda la población, de todo lo que significaba lo moderno; la gran ciudad convertida no ya en objeto de reflexión o de adoración, no ya interpretada o dibujada como movimiento, como suma de experiencias, como el lugar del anonimato y la libertad, como el espacio en el que se mezclan los diferentes y conviven las clases sociales, tal y como habían descrito las nuevas ciudades Baudelaire, Simmel o Francisco Ayala, sino como el lugar de la catástrofe y el dolor, como el epicentro de la propia furia destructora moderna. Mahler, Mann y Meidner asombran con sus obras, pero nada de eso iba a ser comparable con lo que realmente iba a suceder después. La «era de la conmoción», como la describe Sontag (2019: 28), comenzó para los europeos en 1914: «La pesadilla letal y suicida del combate militar de la que los países en conflicto eran incapaces de desembarazarse —sobre todo de la masacre diaria en las trincheras del frente occidental— pareció a muchos que excedía la posibilidad descriptiva de las palabras».

Si la primera guerra mundial supuso un trauma sin igual en el mundo occidental, y las calles europeas se llenaron de mutilados de guerra y el mundo descubrió también lo que significaba la neurosis de guerra y el síndrome de estrés postraumático (Blom, 2016: 35-58), la segunda guerra mundial y el Holocausto terminaron por trastocarlo todo. Hubo quien, como Du Bois, aprovechó para reivindicar que toda esa muerte y destrucción eran previsibles si se observaba con detenimiento el desarrollo de una institución como la esclavitud. Además, las historias de las masacres genocidas que habían tenido lugar en África daban buena cuenta de lo que la civilización europea era capaz de hacer. La guerra era horrible, decía Du Bois, que se refería a la primera guerra mundial, pero no sorprendente. La Gran Guerra no era, pues, la prueba de que «Europa se ha vuelto loca; no se trata de una aberración ni una locura; esto es Europa» (Du Bois, 1920: 15). Y añadía:

> Pensad en las guerras que hemos vivido en la última década: en la África alemana, en la Nigeria británica, en el Marruecos francés y español, en China, en Persia, en los Balcanes, en Trípoli, en México y en otra docena de lugares más pequeños —¿no fueron estas guerras horribles también? (...) Contemplad a la pequeña Bélgica y su lamentable situación, pero ¿el mundo ha olvidado el Congo? (Du Bois, 1920: 15).

Con palabras gruesas, y muy en la tradición moderna ilustrada en su variante socialista, escribía Césaire que la colonización equivalía a la cosificación: «Por mi parte, yo hablo de sociedades vaciadas de ellas mismas, de culturas pisoteadas, de instituciones destrozadas, de tierras confiscadas, de religiones asesinadas, de obras de arte magníficas aniquiladas, de extraordinarias posibilidades eliminadas» (Césaire, 2005: 23).

2.1. Modernidad-como-paraíso y modernidad-como-Auschwitz

Du Bois y Césaire estaban hablando de genocidio, aunque no usan el concepto, en una escala masiva, quizá no tanto en la formulación final del concepto jurídico de genocidio que terminó por aceptarse en la Convención para la Prevención y la Sanción del delito de Genocidio en 1948, pero al menos en los términos propuestos inicialmente por el creador del concepto, Lemkin, así como desde el punto de vista de buena parte de la sociología de los genocidios contemporánea (Ribes, 2021). El primer concepto que utilizó Lemkin (1933) en su famoso escrito en la Conferencia de Madrid, a la que él no pudo acudir, era precisamente el de crimen de «barbarismo». La idea quedaba completamente envuelta en un concepto: solo la barbarie podía imaginar el exterminio sistemático y deliberado de más de un millón y medio de armenios, bajo la dirección de los Jóvenes Turcos. No obstante, el propio Lemkin (1944) rectificó posteriormente y buscó, y acuñó, una nueva palabra para referirse a estos hechos: genocidio. El concepto de *barbarismo* parecía remitir a otros tiempos, a formas premodernas de asesinatos y masacres, y lo que había sucedido, bien avanzado ya el siglo XX, en el Imperio turco y en la Alemania nazi eran fenómenos indiscutiblemente modernos, civilizados, la barbarie dentro de la civilización o la civilización de la barbarie. Su concepto, tras sus muchos esfuerzos, y tras ser retocado, matizado y fundamentalmente mutilado por los políticos que representaban a las diversas potencias mundiales y nadaban sin mucha convicción hacia el castigo del horror nazi, al tiempo que guardaban la ropa de sus propias barbaries (Kuper, 1982), se convirtió finalmente en lo que hoy conocemos como el crimen de *genocidio*, reconocido por la Organización de Naciones Unidas.

Césaire, por su parte, y desde los márgenes, cargaba con dureza con todos los cómplices del sistema colonial y extendía la culpa por doquier, incluyendo también a los psicólogos y los sociólogos, por cierto, que habían colaborado o participado en el sistema colonial. Dicho sistema era para él, como escribe en una lúcida metáfora, «la reducción de la humanidad a un monólogo» (Césaire,

2005: 69) o, lo que es lo mismo, la negación fundamental del proyecto moderno ilustrado que estaba precisamente basado en el diálogo, en las voces discrepantes que defendían diversas posiciones, que pensaban y repensaban el mundo y ofrecían teorías que tenían que corresponderse con la realidad, que presentaban explicaciones del mundo natural o social que estaban ancladas en la razón y la investigación y que tenían una validez temporal y relativa, pues la conversación se planteaba como incesante y continua y se proyectaba desde el presente hasta el futuro. Aunque Césaire parece culpar a Europa y a la modernidad, en realidad lo que señala, a mi modo de ver, es la desviación del proyecto moderno, su abandono inicial en las colonias, que acabaría por volverse contra sí mismo con el paso de las décadas, cuando la barbarie y la violencia acaban por arrasar Europa.

Lo que muestran estos escritos es cómo, sobre todo, muchos no se sintieron demasiado sorprendidos ni se hicieron en ningún momento la pregunta acerca de cómo era posible tanta catástrofe, pues ellos habían habitado la catástrofe desde que tenían memoria. De hecho, tras el trauma de la primera guerra mundial cada vez más voces, tanto desde el centro del mundo occidental como desde la periferia, se unieron en la crítica a la modernidad y, mientras asimilaban el *shock* que produjo la primera guerra mundial, anticiparon las posibles desgracias que estaban por suceder.

El problema es que Europa tuvo un mal despertar, cuyas consecuencias llevaron a los intelectuales europeos de finales del siglo XX a confundir todas las ideas y a considerar el propio proyecto ilustrado y moderno como la quintaesencia de la maldad, el error, el terror sistemático y la violencia sin fin. De pronto, todo era Auschwitz. De un modo similar a lo que sucedía en la polémica entre apocalípticos e integrados de Eco (1984: 60), a partir de un determinado momento: «toda la atención se centra en el modelo como todo inescindible, y la única solución parece ser la negación total del modelo».

La ciencia era dominación y un sinónimo de la represión fascista y capitalista. El proyecto moderno aparecía como viciado en su origen, mal planteado, como un proyecto que solamente podía conducir inexorablemente a las catástrofes de los campos de concentración nazis. Todas las sutilezas de la crítica de Horkheimer y Adorno, quienes venían a denunciar la primacía de la razón instrumental y el alejamiento del proyecto ilustrado moderno y su conversión en mito, se arrojaron por la ventana junto con la ventana misma. Incluso se olvidó la propuesta de Marcuse, en *El hombre unidimensional*, que planteaba la recuperación de la razón y del eros como instrumentos para pacificar las sociedades tras denunciar con dureza y profundidad el estado de las sociedades

crecientemente tecnificadas, administradas y controladas, cuyos contornos generaban la eliminación de cualquier alternativa posible y clausuraban el «universo del discurso». En este sentido, podemos plantear que el giro posmoderno se presentó en los años ochenta y noventa como una reacción tardía, eurocéntrica, exagerada y, al mismo tiempo, profundamente equivocada en su manera de analizar la historia de la modernidad, incapaz incluso de hallar alguna alternativa filosófica sólida, tal y como subrayó prolijamente Habermas: «Pudiera ser que bajo ese manto de postilustración no se ocultara ya sino una venerable tradición de contrailustración» (Habermas, 1993: 15).

Como escribió Emily Dickinson (2012: 909): «ahogarse no es tan penoso / como el intento de salir». Del mundo sin Auschwitz se pasó al mundo-como-Auschwitz, al capitalismo-como-Auschwitz, a la ciencia-como-Auschwitz, a la razón-como-Auschwitz, al colonialismo-como-Auschwitz; a, por fin, la *modernidad-como-Auschwitz*. Lo curioso es que, en lugar de analizar la textura sociohistórica del vínculo social y de las diferentes formas de dominación y de violencia que habían tenido lugar en la modernidad, se prefirió el trazo grueso de la descalificación absoluta y la reducción al absurdo. La idea de la *modernidad-como-Auschwitz* sirvió, paradójicamente, para ocultar las violencias y el sufrimiento de la modernidad. Algo que tampoco era de extrañar, pues esta corriente intelectual despreciaba el pasado con la misma facilidad con la que se negaba a analizar los datos que ofrecía la realidad. La crítica de Eagleton (2005: 79) a la obra de Lyotard (Harvey, 2004: 205), por poner un ejemplo, es evidentemente excesiva y probablemente injusta, si bien es aplicable, sin duda, a algunos de sus continuadores. El problema de la propuesta de Lyotard es que él parecía conformarse con ese despliegue sociohistórico que había troceado al proyecto moderno y, por momentos, tendía a equiparar la vinculación ciencia/emancipación y ciencia/búsqueda-de-la-verdad con una apuesta asfixiante que devenía en autoritarismo o entrega al capitalismo, y quién sabe si no a una sociedad de control manejada por las grandes corporaciones, inevitablemente. Su apuesta no deja de parecer, vista desde hoy, como conformista. Abandonar la vinculación ciencia/emancipación y ciencia/búsqueda-de-la-verdad no fue, de hecho, la mejor de las ideas y causó, sin duda, numerosos problemas a los sufridos habitantes de la modernidad, especialmente cuando la ciencia sustituyó la persecución de la emancipación y la búsqueda de la verdad y se asoció a la más sucia y degradada búsqueda de fines perversos, tendenciosos o directamente asesinos. La desvinculación de la ciencia con respecto a la idea de emancipación y a la búsqueda de la verdad ocurrió, efectivamente, en algunos momentos y lugares, lo que fue una traición al proyecto moderno ilustrado,

pero no fue todo lo que ocurrió, pues, por momentos, la ciencia sí se centró en posibilitar la emancipación y también se esforzó con denuedo en encontrar la verdad.

Como es natural, la exageración contenida en la fórmula la *modernidad-como-Auschwitz* generó una réplica igualmente poco acertada: la *modernidad-como-paraíso*, como parece defender Pinker (2011). El proyecto moderno nos prometía, en el futuro, ese paraíso, pero fueron pocos los que entendieron que el momento de la emancipación total había llegado mientras escribían sus textos en las más variadas y complejas circunstancias en un mundo que no dejó de estar sometido a presiones y sacudidas ininterrumpidamente a lo largo de todo este periodo. Como señaló Habermas (1993: 358), la modernidad, desde su origen, siempre ha estado «en discordia consigo misma», tensionada entre un horizonte de expectativas y una realidad a todas luces mejorable, atravesada fatalmente por esa «equiparación de felicidad y emancipación con poder y producción» (Habermas, 1993: 432). La *modernidad-como-paraíso* tenía la misma consistencia socio-histórica que la *modernidad-como-Auschwitz* y cumplía, de igual modo que ésta última, la misma función de ocultar y ensombrecer la compleja historia de la modernidad.

Los partidarios de la *ciencia-como-Auschwitz* tienen enormes dificultades para explicar la historia de cualquier enfermo de cáncer que sale de un hospital con su esperanza de vida mejorada o, incluso, de manera todavía más básica, el incremento en la esperanza de vida en buena parte de los lugares del globo. Los partidarios de la *ciencia-como-paraíso* son incapaces de rendir cuentas sobre el desarrollo de los estudios *científicos* que acabaron desembocando en los programas de eugenesia y en el Holocausto. De una manera más general, además de ignorar los problemas causados por la racionalidad instrumental, los partidarios de la *modernidad-como-paraíso* tienen problemas para asumir la potente tesis de Beck (1998): el desarrollo de la industrialización produjo como efectos no deseados ni previstos la contaminación y la destrucción de la naturaleza que hoy se cierne sobre el planeta y que tiene en el cambio climático / calientamiento global su principal exponente contemporáneo.

La tremenda resaca intelectual europea que se extendió durante más de veinte años en el cambio del siglo XX al siglo XXI supuso, como decía, la negación del pasado bajo la categoría de la *modernidad-como-Auschwitz*, pero también supuso el abandono de los proyectos políticos de reorganización del vínculo social, el repliegue sistemático en el abandono de cualquier otra cosa que no fuera encerrarse en el presente con los ojos cerrados, ajenos a la historia, sin pensar en el futuro, distraídos en lo cotidiano, lo que fue derivando

hacia lo irreal en una sucesión desordenada y omnipresente y simultánea de narrativas y símbolos. Es el mundo en el que el refugio se busca en la «trágica superficialidad de la socialidad» (Maffesoli, 1990: 141).

2.2. Los aceleradores intensivos de la violencia

El conocido argumento de Foucault, en *Vigilar y castigar*, que indica que las tecnologías de poder hicieron caer en desuso las «tradicionales, ritualizadas, costosas y violentas formas de poder» (Foucault, 1995: 220-221), generando que el panóptico se constituya como «la técnica, extendida universalmente, de coerción» (Foucault, 1995: 222), contribuye a oscurecer la *materia oscura de la modernidad*, en lugar de arrojar luz sobre uno de los elementos centrales de la misma.

El texto de Foucault se publicó originalmente en 1975, solamente un año antes de que los Jemeres Rojos iniciaran en Camboya un genocidio que iba a durar tres años y en el que se iba a asesinar al 25 % de la población, entre un millón ochocientas mil personas y dos millones de personas, que eran consideradas como una parte corrompida de la sociedad por ser intelectuales o burgueses, desarrollar profesiones liberales o simplemente habitar en las grandes ciudades, que eran vistas como el lugar de la perversión capitalista y moderna. Deberíamos, también, recordar que, según los cálculos de Helen Fein, desde 1960 hasta 1979 hubo, al menos, una docena de genocidios y de masacres genocidas a lo largo y ancho del globo terráqueo (Morrison, 2006: 52) o que, durante el siglo XX, según el cálculo de Morrison (2006: 54), entre 165 y 175 millones de personas fueron asesinadas, excluyendo de este impresionante y monstruoso número a las víctimas militares y a las víctimas civiles en las numerosas guerras que tuvieron lugar. Mbembe (2003), algunos años después, argumentó que la modernidad, más allá de algunos lugares específicos que se habían mantenido más o menos a salvo de violencias físicas, torturas y ejecuciones, no consistía en el control biopolítico de la vida ni en el disciplinamiento ni en una suerte de control que se interioriza, sino que quedaba mejor descrito por el concepto de *necropolítica*, una política que se basaba, muy al contrario de lo que había propuesto Foucault, en el control de la muerte, en la decisión de quién vive y quién muere. De ese modo, para Mbembe (2003: 16) la soberanía se convierte en «el derecho a asesinar». Como ya había escrito Walter Benjamin (2010: 99): «en el ejercicio del poder de vida y muerte, el derecho se confirma más que en cualquier otro acto jurídico».

El caso es que los genocidios y las masacres genocidas, las dinámicas exterministas en general, son algo así como *aceleradores intensivos de la violencia* y han sido, sin duda, protagonistas muy principales en la historia de la modernidad; son el material físico del que está hecha la *materia oscura de la modernidad*. Desatender, de manera jovial o frívola, el pasado no hace más que complicar nuestra relación con el presente. Cuando sucede un genocidio en un lugar, el impacto es tan brutal y profundo, y devastador, que los muertos y el dolor causado equivale a cientos o miles de años de criminalidad *normal* o *habitual*, por no hablar de otros tipos de daños referidos a la disgregación y al estallido del vínculo social o a los problemas de toda índole que acaban por generar a los individuos a los que les tocó vivir esas situaciones. Estos acontecimientos suponen una convulsión tal que es difícilmente posible de ignorar, tanto para los habitantes de ese lugar como para cualquiera que pretenda aproximarse al conocimiento de esa zona o de ese periodo histórico concreto. Veamos los datos de Morrison (2006: 55) que aclaran con total nitidez a lo que me refiero con la idea de *aceleradores intensivos de la violencia*. El genocidio de Camboya, que tuvo lugar en tres años, entre 1976 y 1979, equivale a 3616 años de criminalidad normal; el genocidio de Rwanda, que tuvo lugar en 6 meses en 1994 y acabó con la vida de más de ochocientas mil personas, equivale a 222 años de homicidios habituales; el genocidio en Bangladesh en 1971, entonces Pakistán del Este, que acabó con la vida de un millón y medio de personas en 9 meses, equivale a 424 años de criminalidad normal.

Con todo, la clave para aproximarse a los aceleradores intensivos de la violencia no es meramente cuantitativa, si bien este enfoque puede resultar útil para hacer visibles estos fenómenos y para proporcionar un soporte empírico al concepto. Sin embargo, estos sucesos atraviesan lo social antes de desatarse y sus efectos son perdurables mucho tiempo después de haber tenido lugar. Los *acelerados intensivos de la violencia* no pueden ignorarse, lo que es intolerable a todas luces, pero tampoco pueden abordarse como fenómenos específicos, aislados y raros, que tienen lugar en un momento y en un lugar, sino que es preciso contemplar, fríamente, su imbricación en lo social, concreto y específico, analizar el daño causado y estudiar los posibles procesos de reparación, si los hubiere. Resulta crucial investigar los aceleradores intensivos de la violencia considerando varias cuestiones fundamentales; a algunas de ellas nos hemos referido ya en estas páginas: su lugar central en la modernidad y sus relaciones con ella, las continuidades y rupturas entre ellos y la vida cotidiana habitual, la formación de las categorías *nosotros/ellos*, sus efectos y sus legitimaciones ideológicas, las resistencias socialmente organizadas para ignorar la

existencia de estos fenómenos, mientras suceden o cuando ya son pasado, los mecanismos que los posibilitan y las dinámicas de permiso y obediencia que terminan por lanzar estos procesos.

3. PARA CONCLUIR

Debemos procurar una definición aproximada y operativa del concepto de *aceleradores intensivos de la violencia*: nos referimos, mediante este concepto, a todos aquellos acontecimientos vinculados con las violencias genocidas y exterministas que han tenido lugar en los últimos doscientos años, en cualquier lugar del globo terráqueo, y que han sido ignorados, poco estudiados y, sobre todo, escasamente incorporados al centro de la teoría social y de la sociología como disciplina. Podríamos decir que la historia de la modernidad es la presencia de dichos aceleradores intensivos de la violencia que han causado catástrofes humanitarias y millones de civiles asesinados. La ausencia, deliberada o no, de la consideración central en los análisis sociológicos que los aceleradores intensivos de la violencia merecen es lo que llamamos *materia oscura de la modernidad*. Para combatir la marginalidad de la *materia oscura*, para tomar conciencia de ella y convertirla en *materia visible*, es preciso estudiar con detenimiento los aceleradores intensivos de la violencia en todas sus dimensiones y con todas las graves consecuencias que han generado y generan estos procesos.

Cualquier esfuerzo por analizar lo social debe afrontar y encarar tanto la materia oscura de la modernidad como los aceleradores intensivos de la violencia; de lo contrario, estará dejando de considerar dos de los pilares de la modernidad, que han dado forma y dan forma a los presentes sucesivos en estos últimos doscientos veinte años, por lo que los análisis resultarán incompletos, viciados y escasos. Por utilizar dos metáforas del ámbito de la física, podríamos decir que los aceleradores intensivos de la violencia han sido considerados como el éter de lo social, cuando, en realidad, son mucho más parecidos a —y en nuestro esquema teórico-conceptual son de hecho constitutivos de— la materia oscura de lo social en la modernidad.

Incluso en los años veinte del pasado siglo XX, Du Bois (1920: 57) seguía considerando que «la historia del mundo es la historia del descubrimiento progresivo, en cada vez más grupos sociales, de la humanidad común de los seres humanos». El verdadero progreso se jugaba, a su modo de ver, en ese lento avance que en ocasiones era desesperante y angustioso hacia el reconoci-

miento de todos los seres humanos. Analizar la materia oscura y los aceleradores intensivos de la violencia nos aproximan a ese ideal de Du Bois.

BIBLIOGRAFÍA

Beck, Ulrich (1998). *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós.

Benjamin, Walter (2010). *Crítica de la violencia*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Blom, Philipp (2013). *Años de vértigo. Cultura y cambio en Occidente, 1900-1914*. Barcelona: Anagrama.

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

Césaire, Aimé (2005). Discours sur le colonialisme. En Césaire, Aimé. *Discours sur le colonialisme. Discours sur la négritude*. Paris: Presénce Africaine.

Cooper, James Fenimore (2004/1831). *El último mohicano*. Madrid: El País.

Dickinson, Emily (2012). *Poesía completa*. Madrid: Amargord.

Docker, John (2014). A Plethora of Intentions: Genocide, Settler Colonialism and Historical Consciousness in Australian and Britain. *International Journal of Human Rights*, 19(1), 74-89.

Douglass, Frederick (1846). *Narrative of the Life of Frederick Douglass an American Slave*. Boston: The Anti-Slavery Office.

Du Bois, William Edward Burghardt (1907). The economic revolution in the South. En Washington, Booker T. y Du Bois, William Edward Burghardt. *The Negro in the South: his economic progress in relation to his moral and religious development*. Philadelphia: George W. Jacobs & Company Publishers.

Du Bois, William Edward Burghardt (1920). *Darkwater. Voices from within the veil*. New York: Harcourt, Brace and Company.

Eagleton, Terry (2005). *Después de la teoría*. Barcelona: Debate.

Eco, Umberto (1984). *Apocalípticos e integrados*. Barcelona: Lumen.

Foucault, Michel (1995). *Discipline and Punish. The Birth of the Prison.* New York: Random House.

Gerlach, Christian (2010). *Extremely Violent Societies: Mass Violence in the Twentieth-century World*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gide, André (2004). *Viaje al Congo*. Madrid: Unidad Editorial.

Habermas, Jürgen (1993). *El discurso filosófico de la modernidad.* Madrid: Taurus.

Harvey, David (2004). *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Buenos Aires: Amorrortu.

Hochschild, Adam (2019). *King Leopold's Ghost: a Story of Greed, Terror and Heroism in Colonial Africa*. London: Picador Classic.

Horne, Gerald (2018). *The Apocalypse of Settler Colonialism. The Roots of Slavery, White Supremacy, and Capitalism in Seventeenth-Century North America and the Caribbean.* New York: Monthly Review Press.

Kertész, Imre (2006/1975). *Sin destino*. Barcelona: Acantilado.

Kroeber, Theodora (2008). *Ishi, el último de su tribu*. Barcelona: Andrés Bosch.

Kuper, Leo (1982). *Genocide: Its Political Use in the Twentieth Century*. New Haven, CT: Yale University Press.

Lemkin, Raphael (1933). *Les Actes constituant un danger général (interétatique) considérés comme délits des droits des gens*. Paris: A. Pedone.

Lemkin, Raphael (1944). *Axis Rule in Occupied Europe: Laws of Occupation, Analysis of Government, Proposal of Redress.* Washington: Carnegie Endowment for International Peace.

Madley, Benjamin (2004). Patterns of Frontier Genocide 1803-1910: The Aboriginal Tasmanians, the Yuki of California, and the Herero of Namibia. *Journal of Genocide Research*, 6(2), 167-192.

Madley, Benjamin (2008). California's Yuki Indians: Defining Genocide in Native American History. *Western Historical Quarterly*, 39, 303-332.

Maffesoli, Michel (1990). *El tiempo de las tribus*. Barcelona: Icaria.

Maistre, Joseph de (1822). *Lettres à un gentilhomme russe sur l'inquisition espagnole*. Paris: Méquignon fils et Ainé.

Mann, Thomas (1981). La muerte en Venecia. En Thomas Mann. *Obras selectas de Premios Nobel*. Barcelona: Planeta.

Mann, Michael (1999). La cara oculta de la democracia: la limpieza étnica y política como tradición democrática. *New Left Review*, 235.

Marcuse, Herbert (1981). *El hombre unidimensional.* Barcelona: Austral.

Marías, Javier (1996). *Corazón tan blanco*. Barcelona: Anagrama.

Martineau, Harriet (1837). *Society in America*, vol. I. New York: Saunders and Outley.

Mbembe, Achille (2003). Necropolitics. *Public Culture*, 15(1), 11-40.

McCarthy, Cormac (2020). *Suttree*. Barcelona: Penguin Random House.

Morrison, Toni (2018). *El origen de los otros*. Barcelona: Lumen.

Morrison, Toni (2020). *Beloved*. Barcelona: Penguin Random House.

Morrison, Wayne (2006). *Criminology, Civilisation & The New World Order*. London: Routledge.

Pinker, Steven (2011). *The better angels of our nature: why violence has declined*. New York: Viking.

Prince, Mary (1831). *The history of Mary Prince, A West Indian Slave. The narrative of Asa-Asa, a captured African*. London: F. Westley and A. H. Davies, Stationer's Hall Court.

Ribes, Alberto J. (2019). Teoría de la violencia exterminista. Sobre la centralidad de la violencia física legitimada. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 167, 57-72.

Ribes, Alberto J. (2021). Permission, Obedience, and Continuities. A contribution to the sociological theory of genocidal processes. *Journal of Sociology*, 57(3), 631-646.

Ryan, Christopher (2020). *Civilizados hasta la muerte*. Madrid: Capitán Swing.

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

Tocqueville, Alexis de (2006). *La democracia en América*, vol. I. Madrid: Alianza.

Turner, Jonathan H. (2007). *Human emotions. A sociological theory*. London: Routledge.