

Reflexiones sobre la violencia

Por Flabián Nieves¹

Introducción

El título de este artículo es el de un trabajo clásico de Georges Sorel, publicado en 1906, y cuya lectura le resultaría extraña a cualquier persona interesada en el análisis de la violencia, por cuanto el teórico del sindicalismo revolucionario enfoca su atención en el mito de la huelga general revolucionaria, siendo ésta “la *violencia de las masas obreras* en el socialismo contemporáneo.” (Sorel, 1978 [1906]: 52). Esta disonancia nos brinda una pista para abordar el tema de la violencia, que es ciertamente complejo. En parte porque, como señala Wieviorka (2018: 17), hay un doble abordaje necesario: en tanto fenómeno objetivo, pero también subjetivamente. Esto significa que, si encontramos criterios para definir objetivamente la violencia, subjetivamente las percepciones de la misma pueden ser variadas y simultáneas. Pero este es sólo un aspecto de la complejidad del tema, ya que se trata de un fenómeno variable, no sólo en su intensidad y localizaciones, sino también en sus registros, en parte definidos subjetivamente, y en parte debido a su objetividad. Determinados actos pueden ser considerados violentos o no de acuerdo a diferentes configuraciones sociales. No hay, por lo tanto, una naturaleza de la violencia, sino que ésta, en todo caso, es social. Esta cuestión es importante, ya que hay una recurrente búsqueda, arquetípicamente ligada a Cesare Lombroso (aunque no únicamente) y renovada con la genética, de encontrar causas o manifestaciones biológicas de conductas calificadas de violentas.

En consecuencia, no se puede considerar de manera absoluta a la violencia, sino contextualizada. De modo que resulta impropio y abstracto referirse a “la violencia”, de manera genérica. Es necesario situarla espacial, temporal y socialmente, ya que opera diferencialmente en distintos sectores sociales, épocas y lugares. Esto no implica que sea imposible hacer algún grado de generalización, pero ha de ser de manera circunstanciada y argumentada.

El devenir de la violencia

La obra insigne de Norbert Elias, *El proceso de la civilización*, es un estudio sobre el proceso de autocontrol en el ejercicio de la violencia física (Elias, 1994: 225), argumento concordante al desarrollado por Sigmund Freud en *El malestar en la cultura*, publicado ocho años antes que el trabajo de Elias (1930 y 1938, respectivamente). La tesis de ambos trabajos es que progresivamente hemos adquirido la destreza de contener los impulsos al ejercicio de la violencia física. El resultado es lo que Freud llama “cultura” y Elias, “proceso civilizatorio”, entendiéndolo que es gradual y creciente, aunque no sea rectilíneo. Pero, aunque esta tesis es seductora y generalmente aceptada, resulta insatisfactoria para autores como Robert Muchembled (2010), quien la cuestiona por su nivel de generalización y simplificación. El propio Muchembled incluye entre las tesis del declive de la violencia al *Leviatan* de Hobbes, aunque en este caso el control de los impulsos no es propio del sujeto, sino externo, por parte del aparato estatal.

Lo cierto es que, aun restringiéndonos a los pocos datos disponibles, hay notables cambios en los registros de la violencia: “[l]as tasas de homicidio en la Inglaterra del siglo XIII, por ejemplo, eran alrededor de 10 veces superiores a la de hoy, y posiblemente

¹ UBA/CONICET – Instituto “Gino Germani”. E-mail de contacto: flabian.nievas@gmail.com



el doble de la de los siglos XVI y XVII. Las tasas de asesinato descendieron con particular rapidez desde el siglo XVII al XIX.” (Tilly, 1993: 110/1). Ciertamente se pueden incorporar registros que exceden lo estadístico, pero que van en el mismo sentido, como la prohibición (efectiva) hacia el siglo XIX en gran parte de los países occidentales de los duelos, forma arcaica reservada a los aristócratas y, por carácter transitivo, a las clases pudientes.

Con esto a la vista podría afirmarse, ciertamente, que la sociedad actual es menos violenta que antaño, pero sólo si restringimos el vocablo a la coacción física. Indudablemente esta es parte de la violencia, pero ¿estamos frente a la mensura adecuada? Parece necesario realizar otras consideraciones antes de dar una respuesta definitiva.

No hay duda que una palabra denigrante, una rebaja salarial o una guerra son hechos o fenómenos violentos. No obstante, ¿estamos hablando de lo mismo cuando decimos que son “violentos”? La violencia moral o psíquica, la económica y la física, son tres niveles o clases que las tornan difíciles de parangonar, y que nos pone en otro nivel de análisis. Sería lícito hablar de tres tipos de violencia —tres niveles en los que Engels situaba los tipos de lucha: económica, política y teórica—: sobre los recursos, sobre los cuerpos, sobre las mentes. La más visible, sin dudas, es la violencia física, sobre los cuerpos, que también puede ser la más definitiva, pues puede comprometer la vida del individuo violentado. La violencia económica, en cambio, puede pasar desapercibida, ya que el orden de acceso a los recursos —que siempre es social— se naturaliza. Finalmente, la violencia sobre las mentes —moral, psicológica— es la más lábil de todas —y no sólo son disímiles en sus formas, sino también en sus efectos, como trataremos de evidenciar más adelante—.

De modo que podríamos, tentativamente, decir que la violencia física es la más fácilmente objetivable, en tanto tiene capacidad potencial de provocar la muerte. Es, en general, de la que se ocupan los estudios sobre violencia, algunos de los cuales hemos citado (Wieviorka, Muchembled, Elias). Podríamos hablar de un segundo nivel, igualmente objetivable pero menos perceptible, que es la violencia económica, que es estructural. La observación de este nivel de violencia requiere de teoría, aunque sus efectos son fácilmente perceptibles con la simple verificación de la concentración de la riqueza a nivel mundial, sobre lo que abundan informes de organismos multilaterales y organizaciones no gubernamentales. La economía política es la disciplina —hoy poco cultivada— que se ocupa (ba) de esta cuestión. Dado que la misma generaba un conocimiento discordante con el orden establecido, a inicios del siglo XX asistimos “a un nuevo desarrollo de la ciencia económica liberal. En lugar de partir de la producción, como Marx, parte del intercambio. En vez de partir de la fábrica, parte del mercado. Del comerciante, no del industrial, mucho menos del asalariado, que ya sólo está presente como consumidor. León Walras, luego Vilfredo Pareto, su sucesor en la cátedra de economía en Lausana, desarrollan un modelo de equilibrio económico de donde surge que el mundo puede funcionar de manera equilibrada.” (Attali, 2007: 370/1). El velo ideológico impuesto desde entonces se extiende hasta nuestros días, lo que explica, en parte, el retraimiento del marxismo —la teoría más avanzada en ese sentido— en la academia.

Por último, la violencia moral, que básicamente es lo que ocasiona perturbación, que puede ir del simple desagrado a la indignación. Este es un terreno más resbaladizo, casi imposible de objetivar, aunque mucho más sencillo de registrar. Es obvio que nadie se puede indignar por todas las cosas o situaciones que no le agradan, de modo que algunas quedarán dentro de un rango de aceptabilidad, aun cuando no se las justifique —y hasta que se las impugne—, mientras que otras estarán encabezando la jerarquía de la irritabilidad. Por ello no es extraño que haya personas que se conmueven por el consumo de carnes rojas —me refiero al activismo contra el consumo de carnes, no a la preferencia individual—, pero les pasa relativamente inadvertida la situación de calle de personas.



Muy probablemente no aprueben esa realidad, pero entra en el rango de lo considerado como objetivamente incambiable.

La cuestión moral

Hasta aquí hemos supuesto que la violencia es intrínsecamente negativa. Sabemos que, en general, es connotada negativamente. Basta de calificar de “violento” un determinado comportamiento o acción para deslegitimarlo. La no-violencia aparece, en este sentido, como un valor positivo, como una actitud valiosa en sí misma. Esto ha llevado a Crettiez (2009) a plantear una teoría nominalista de la violencia:

... la violencia debe ser nombrada para existir, [...] no existe en cuanto tal, sino que es el fruto de un contexto y de una lucha de poder. [...] la violencia no siempre puede objetivarse. Como todo fenómeno social, es el resultado de una lucha de definiciones entre actores que tienen intereses divergentes y recursos disímiles: una lucha terrible, sobre todo porque el concepto es acusatorio y moralmente condenable en un mundo pacificado [...] ¡No cualquiera tiene el poder de nombrar! (pp. 12 y 13).

Pero esta imposición de una pura negatividad en la violencia bien puede ser el ejercicio de una meta-violencia, una forma de impedir determinado rango de acciones o determinada gama de actitudes. Sobre todo, cuando contraponemos esta mirada con las visiones positivas de la violencia. Es sumamente conocida la sentencia de Marx, cuando analizaba la transformación de la sociedad feudal en capitalista: “*La violencia es la partera de toda sociedad vieja preñada de una nueva. Ella misma es una potencia económica.*” (1987.I: 940). Hay un reconocimiento a su papel histórico, como catalizador de fuerzas que desestructuran un orden y estructuran otro nuevo. Con todo, no debe suponerse que la violencia es la razón última del orden social. Es conocida la respuesta dada por Friedrich Engels al postulado de Eugene Dühring de que la violencia era, en última instancia, el ordenador social.² En la teoría de Marx y Engels la violencia es, en todo caso, *efecto*, y no causa, de las condiciones de vida. Condiciones de vida que están restringidas por el acceso a los recursos.

No hay, por lo tanto, una apología de la violencia, como sí se la encuentra claramente en Fanon, para quien “la descolonización es siempre un fenómeno violento. [...] la descolonización es simplemente la sustitución de una «especie» de hombres por otra «especie» de hombres. Sin transición, hay una sustitución total, completa, absoluta.” (1988: 30). La violencia, en esta concepción, tiene un valor claramente positivo, liberador, constructor de la humanidad. Con mayor radicalidad aún lo enuncia Jean-Paul Sartre, en el Prefacio a dicha obra; el colonizado es “[h]ijo de la violencia, en ella encuentra a cada instante su humanidad: éramos hombres a sus expensas, él se hace hombre a expensas nuestras. Otro hombre: de mejor calidad.” (1988: 22). Ejercer la violencia humaniza al hasta entonces oprimido, librándolo de la opresión.

Una versión levemente distinta, pero igualmente positiva de la violencia la encontramos en la tradición leninista. Él asume que “la revolución es una guerra” ([1905] 1982: 217), por lo que la construcción de un orden social de liberación de la humanidad

² “La forma de las relaciones políticas es lo históricamente fundamental, y las dependencias económicas no son más que un efecto [...] y por lo tanto, siempre hechos de segundo orden. [...] lo primario debe buscarse en la violencia política inmediata y no en el poder económico indirecto.” (Dühring, citado en Engels, 1975: 130).



ha de ser necesariamente violento. Por ello, el plan para la paz, debe partir de la guerra. En esa línea argumentativa, el general vietnamita Giap (2014) aborrece el pacifismo, ya que condena a la inacción efectiva para detener la guerra, y la violencia en general. Pero no es una afirmación general, sino circunstanciada:

La actitud de un comunista hacia una guerra (o una paz) depende del carácter de esa guerra (o de esa paz). Esa guerra (o esa paz) ¿a quién le interesa? y ¿a los intereses de qué clase sirve? [...] El marxismo-leninismo nos da la guía para analizar el enredo de los fenómenos sociales; esa guía es la teoría de clase y la lucha de clases. [...] quien no logre todavía percibir los intereses de una u otra clase a través de las palabras, las declaraciones y las promesas de carácter moral, religioso, político y social, será más o menos un inocente que se dejó engañar y que se engaña a sí mismo políticamente (pp. 10 y 11).

Como puede observarse, desde esta perspectiva no es lícito referirse a “la” violencia, de manera genérica y abstracta, sino que se la debe circunstanciar. Fuera de contexto, es pura metafísica. Este refinamiento conceptual tiene larga tradición en el marxismo. Poco después de producida la revolución de octubre, Karl Kautsky, líder entonces del mayor partido marxista —y presunto delfín, él mismo, de Engels— publicó *La dictadura del proletariado*, atacando con dureza el régimen bolchevique. Lenin le respondió con *La revolución proletaria y el renegado Kautsky* (en el marco de la ruptura con la II Internacional, y fundando la III Internacional, para lo cual adoptó el nombre de Partido Comunista, en vez del anterior Partido Obrero Socialdemócrata, en 1918). Pero la controversia no quedó allí; Kautsky volvió a la carga con *Terrorismo y comunismo* (1919), lo que mereció la respuesta de Trotsky con *Terrorismo y comunismo (el anti-Kautsky)* —cabe aclarar que, en esa época, no se trataba de artículos, sino de lo que ellos denominaban “folletos”, que se refieren a libros escritos al calor de los hechos—. Kautsky reprocha el camino de los revolucionarios rusos:

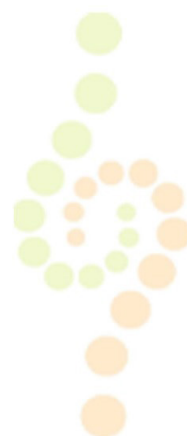
...preferiríamos que el bolchevismo tornase conscientemente al evolucionismo marxista, que sabe que las fases naturales de un proceso no pueden saltarse. [...] El pecado original del bolchevismo es el haber sustituido la democracia por la forma de gobierno de la dictadura ([1919] 1977: 141).

A lo que Trotsky responde:

Hacemos la guerra. Luchamos, no en broma, sino a muerte. La Prensa no es el arma de una sociedad abstracta, sino de dos campos irreconciliables que combaten con las armas en la mano. Suprimimos la Prensa de la contrarrevolución como destruimos sus posiciones fortificadas, sus depósitos, sus comunicaciones, sus servicios de espionaje. [...] Si el terror blanco sólo puede retardar la ascensión histórica del proletariado, el terror rojo no hace más que precipitar la caída de la burguesía ([1919] 1977: 200 y 202).

Es notable que Trotsky no se “defiende” de la “acusación” que les hace Kautsky, sino que le responde que no se trata de “la” violencia, sino de qué violencia, y que las mismas no se pueden parangonar, aun cuando fenoméricamente y en los efectos inmediatos sean similares.

Lo que plantea el pensamiento marxista es, en última instancia, un debate ético. El problema no está en “la” violencia, sino en los fines de su uso, puede ser en perjuicio



o en beneficio de la mayoría. Incluso, siguiendo las posiciones más radicalizadas de Fanon y Sartre, puede ser para deshumanizar o para humanizar. Independientemente de la resolución que pueda tener tal debate en cada situación específica, lo cierto es que la existencia misma del debate supone una complejidad mayor a la simple aceptación acrítica del carácter moralmente negativo de “la” violencia —incluso se podría sostener que esta posición es ficticia, ya que la coacción jurídica/policiaca suele quedar por fuera de consideración en el tratamiento de “la” violencia—.³

Este límite es el que no supera a alguien de la talla intelectual de Hannah Arendt. Ella sostiene, en referencia al problema que estamos abordando, que

...el poder corresponde a la esencia de todos los Gobiernos, pero no así la violencia. La violencia es, por naturaleza, instrumental; como todos los medios siempre precisa de una guía y una justificación hasta lograr el fin que persigue. Y lo que necesita justificación por algo, no puede ser la esencia de nada. [...] La violencia puede ser justificable pero nunca será legítima (2015: 69 y 71).

Si bien esto nos lleva a una cuestión que abordaremos luego —el vínculo entre poder y violencia—, lo que ahora nos interesa enfatizar es la asunción de “la” violencia, implícitamente negativa —de lo contrario gozaría de algún grado de legitimidad—, lo que coloca la cuestión en un escalón ético anterior al que habíamos presentado en los párrafos precedentes.

La violencia simbólica

La cuestión moral atraviesa también a la violencia simbólica, aunque este nivel tiene sus propias complejidades. De modo trivial se suele asociar la violencia simbólica a la remembranza de ordenamientos reales o imaginarios que, por su deterioro o desaparición, aun exhalan extemporáneamente simbolizaciones poco o nada admisibles en el marco de un nuevo ordenamiento. De tal suerte, se admite que se regañe a un niño, pero se tolera menos que se regañe a una persona adulta. Se tolera la reprimenda de un superior jerárquico, pero no de un par o de alguien de inferior jerarquía —esto es fácilmente visible en cualquier estructura laboral—. Lo que no se tolera, se lo codifica como “violencia simbólica”. Por supuesto, el menú es mucho más amplio y variado, y está fuertemente asociado a la dimensión subjetiva que señala Wieviorka. Este es, sin embargo, el menor de los problemas a los que nos enfrentamos en este nivel.

El asunto, de mucha mayor envergadura, que se debe abordar, es el vínculo entre violencia y conocimiento. Hay una larga tradición de ligar la violencia a la producción del conocimiento: “El conocimiento tiene por fundamento, base o punto de partida a los instintos pero sólo en tanto éstos se encuentran enfrentados unos a los otros, confrontados. El conocimiento es pues un resultado de esta confrontación, un efecto de superficie. Es como un resplandor, una luz que se irradia aun cuando sea el producto de mecanismos o realidades de naturaleza totalmente diversa. El conocimiento es el efecto de los instintos, es como un lance de suerte o el resultado de un largo compromiso. Dice Nietzsche que es

³ “[...] no todas las violencias son iguales, las hay que por su fanatismo extremo no conocen más antídoto que el poder punitivo, del mismo modo que otras son legales o proporcionan excusa jurídica. Desde un punto de vista editorial y periodístico especificar el contexto de la violencia contra colectivos fascistas es imprescindible.” A. Maestre, «Charlottesville: equidistancia y otras miserias», *La Marea*, edición digital, 14 de agosto de 2017 [<https://www.lamarea.com/2017/08/14/equidistancias-otras-miserias/>] citado en Bernabé, 2018: 180.



como «una centella que brota del choque entre dos espadas», pero que no es del mismo hierro del que están hechas las espadas.” (Foucault, 1990: 22). También Bachelard sostiene que no hay neutralidad en el acto de conocer, sino que “*se conoce en contra de un conocimiento anterior, destruyendo conocimientos mal adquiridos*” (1997: 15), idea que armoniza con el planteo de Piaget —que investigaba el proceso de conocimiento y no la producción de los mismos— de pasaje de un estadio psicológico a otro, o de toma de conciencia, lo que ocurre mediante una desadaptación que vulnera el equilibrio funcional en el que se desarrolla una conducta, para reequilibrarse en un nuevo plano, superior al anterior, que incorpora los elementos que estaban allí y los nuevos que provocaron el desequilibrio (1978: 50; 1985: 254-64). Aunque no menciona la palabra “violencia” refiere a procesos asimilables a ella.

Desde un enfoque distinto, Bourdieu y Passeron sí explicitaron la función de la violencia en dicho proceso:

Todo poder de violencia simbólica, o sea, todo poder que logra imponer significaciones e imponerlas como legítimas disimulando las relaciones de fuerza en que se funda su propia fuerza, añade su fuerza propia, es decir, propiamente simbólica, a esas relaciones de fuerza. [...] Toda acción pedagógica (AP) es objetivamente una violencia simbólica en tanto que imposición, por un poder arbitrario, de una arbitrariedad cultural (1995: 44 y 45).

El conocimiento, y aún la memoria —según lo expone maravillosamente Jorge Jinkis (2011)— están impregnadas de violencia. Esta última no es un registro “pasivo” de los acontecimientos pasados, sino un permanente campo de batalla —subraya Eduardo Grüner en el Prólogo— en el que se confrontan fuerzas políticas. Esta es la razón por la que, a despecho del positivismo ingenuo de Ranke —que pretendía escribir la historia “como realmente fue”—, los historiadores siguen produciendo textos sobre acontecimientos ya documentados, sin necesariamente incluir nuevas fuentes; es que la historia es una perpetua reconstrucción del pasado —inamovible— en función del presente —en movimiento constante—. En esta lucha por la imposición de “cierto universo de sentido”, en palabras de Žižek (2017), retornamos, aún en forma simbólica, al terreno de la objetividad; si se quiere, en una acepción durkheimiana de objetividad: externa a los individuos, coactiva y anterior —preexistente—. Con lo que tanto este tramo de violencia simbólica, la física y la económica-estructural conforman el universo de la violencia objetivable. No obstante, sólo la física es perfecta e inmediatamente identificable en cada contexto.

Es importante insistir en las circunstancias espaciales, temporales y sociales del evento analizado: una bofetada a un niño por parte de un docente hoy es total y absolutamente inaceptable, pero en otros momentos históricos podía constituir un acto pedagógico. Algo similar sucede con algunos actos de justicia: lo que para algunas comunidades ha sido o es un acto de indubitable justicia, para otras es un inaceptable linchamiento; la pena de muerte, inaceptable para Beccaria,⁴ uno de los fundadores del derecho penal moderno, es aplicada actualmente en muchos países. ¿Qué decir de la tortura, argumentalmente demolida por Beccaria?⁵ Casi universalmente prohibida, es, no obstante, tolerada por la mayoría de los Estados; pero al menos en dos, Estados Unidos e

4 “No es [...] la pena de muerte un *derecho* [...] sino la guerra de una nación con un ciudadano, porque juzga necesaria o útil la destrucción de un ser [...]”. Beccaria, 1984 [1764]: 71.

5 Los argumentos de Beccaria contra la tortura los habría tomado de su amigo Pietro Verri, quien los desarrolló in extenso poco después. (Verri, 1977 [1777]).



Israel, está legalizada bajo el eufemismo de “interrogatorios vigorosos” o “presión física moderada”. Quizás sea éste, el de la tortura, el mejor ejemplo de la inviabilidad de un tratamiento abstracto y homogéneo de la violencia.

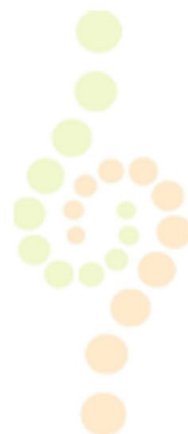
Cambios en los registros

Sin pretender establecer un nexo causal, es notorio que hay un cambio en la sensibilidad ante determinados tipos de violencia. Como parte del retraimiento general sobre el individuo, también la localización de la violencia fue variando, perdiendo de manera progresiva la sensibilidad hacia la violencia estructural o económica, y creciendo el registro de las afectaciones individuales. En tal sentido, resulta sintomático la velocidad con que se extendió el sentimiento de “inseguridad” —que hasta generó locuciones de dudosa sintaxis, como “hecho/s de inseguridad”—, justamente en la etapa de mayor previsibilidad —ergo, seguridad— que han gozado los humanos en toda su historia, lo que se refleja, como forma de síntesis, tanto en el crecimiento demográfico como en la progresión de la expectativa de vida, alcanzando cotas impensadas tan solo un siglo atrás. Esta pérdida relativa de sensibilidad frente a la violencia colectiva, que es de índole estructural, torna soportable la creciente concentración y centralización de la riqueza; cada vez mayores riquezas sociales disponibles en mayor proporción para cada vez menos personas. Este despojo colectivo es posible, entre otras cosas —este es solo un aspecto— porque no se percibe a la succión de recursos por pequeños grupos hematófagos, o, para decirlo coloquialmente, “chupasangres”, como algo violento. Para hacernos una idea aproximada, sin por eso dimensionar adecuadamente el fenómeno, pensemos que el fondo de inversión BlackRock, fundado en 1988, tiene activos equivalentes a ocho PBI de Argentina, es decir, el valor de la totalidad de la producción y los servicios de demanda final de ocho años de nuestro país.

En este marco ha surgido con mucha fuerza una localización que se denomina “violencia de género”, cuando en verdad sería violencia sobre lo femenino o, de manera más amplia, sobre sujetos no-masculinos, a quienes, en una concepción pre-hobbesiana⁶ se supone en una debilidad relativa constitutiva frente a lo masculino.⁷ Asimismo, ha cambiado la sensibilidad en otros aspectos, pero, en general, siguiendo una matriz que es la disipación de la violencia estructural como objeto de registro. Es probable que este retraimiento sea la causa de moralización negativa de la violencia, a tal punto que resulta —volviendo a la posición de Arendt— políticamente deslegitimadora. Entonces, la lucha por la nominación que señala Crettiez, aparece como la punta del iceberg de la confrontación política por la imposición de universos de sentido, tanto de los hechos presentes (Žižek) como de los del pasado (Jinkis). En esta contienda, cobra importancia la distancia, siempre latente, entre lo verdadero y lo verosímil, porque las sensibilidades son estimuladas por hechos, no son producto de la imaginación; pero la organización de esos hechos requiere la existencia de consensos reflexivos, a los que otorgamos el estatus de

⁶ “En efecto, por lo que respecta a la fuerza corporal, el más débil tiene bastante fuerza para matar al más fuerte, ya sea mediante secretas maquinaciones o confederándose con otro que se halle en el mismo peligro que él se encuentra.” (Hobbes, 2014: 100).

⁷ Incluso es muy frecuente confundir violencia con agresión. “La diferencia entre violencia y agresión reside en que la primera no persigue causar daño, aunque en ocasiones lo provoque, sino que busca alcanzar un fin venciendo resistencias. Mientras que la agresión sí tiene como finalidad causar daño.” (Coll-Planas, García-Romeral *et. al.*, 2008: 198). Un enfoque hoy clásico puede encontrarse en Lorenz (2015), en que la agresión se aborda desde la etología como conducta funcional de las especies, consustancial a la vida; una mirada alternativa desde un enfoque similar, pero con otra perspectiva, la desarrolló Laborit (1986), tratando de explicar los fundamentos biológicos de la violencia colectiva.



“verdadero”. Esos consensos nunca son totales —ni siquiera la forma geode de la Tierra tiene aceptación universal— pero establecen un parámetro con validez para un período histórico determinado.

Violencia y poder

La violencia, cuando es considerada genéricamente, suele ser asociada al ejercicio del poder, formal o fáctico, como un efecto del mismo. Sin embargo, el poder no está totalmente en un polo de la relación, es el diferencial en una relación de fuerzas, que nunca es totalmente estable. Sabemos que el poder, que no es una cosa ni un punto, sino una configuración, tiene tres propiedades: su negatividad —capacidad de prohibir, de interrumpir—, su positividad —capacidad de habilitar, de construir— y su invisibilidad. La emanación de violencia es la manifestación de la alteración de la homeorresis, por lo tanto, síntoma positivo para quien está en una situación diferencial negativa en la relación, y negativo para quien está en una situación diferencial positiva, en tanto indicador de alteración de la relación de fuerzas.

Pero —nuevamente contextualizando— esta función cobra real sentido únicamente cuando estamos frente a un fenómeno de violencia *política*, cuyo requisito es el carácter colectivo de la misma; no sólo de su ejercicio, sino también de su localización conceptual. En el proceso de individualización de la violencia, la misma se despolitiza. Queda subsumida a la experiencia vital, perdiéndose la capacidad de dirección volitiva de sus efectos transformadores. Entonces, la reflexión constreñida en la individualidad no puede escapar a la inmediatez sensorial, y se percibe únicamente un rango de violencia, moralmente signada, que no puede ser erradicada, y que nos embarca en una lucha imposible, ya que está inscripta en toda relación de poder, es decir, en toda relación social. Si bien la violencia manifiesta es signo del cambio en la relación de poder, el poder como tal es impensable sin una violencia latente. Pero este nivel de generalización es inconducente para cualquier análisis de la violencia real, que siempre es circunstanciada. Por ello, los análisis deben ser igualmente circunstanciados. La paradoja que se produce con la generalización de la violencia, al igual que con la sustancialización de la misma, es que tales procedimientos violentan la capacidad cognitiva, reducen la capacidad de reconocimiento de los fenómenos y, en consecuencia, carecen de mayor eficacia para operar sobre los mismos. El conocimiento, en gran medida, queda degradado a creencia.

Referencias bibliográficas

- ARENDR, H. (2015). *Sobre la violencia*. Buenos Aires, Alianza.
- ATTALI, J. (2007). *Karl Marx o el espíritu del mundo. Biografía*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- BACHELARD, G. (1997). *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*. México D.F., Siglo XXI.
- BECCARIA, C. (1984 [1764]). *De los delitos y las penas*. Buenos Aires, Orbis.
- BERNABÉ, D. (2018). *La trampa de la diversidad*. Barcelona, Akal.
- BOURDIEU, P. y PASSERON, J. C. (1995). *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. México. D.F., Fontamara.
- COLL-PLANAS, G.; GARCÍA-ROMERAL, G.; MAÑAS, C.; NAVARRO-VARAS, L. (2008). “Cuestiones sin resolver en la Ley integral de medidas contra la violencia de género: las distinciones entre sexo y género, y entre violencia y agresión”, en *Papers*, Nº 87, pp. 188-204. Barcelona



- CRETTEZ, X. (2009). *Las formas de la violencia*. Buenos Aires, Waldhuter.
- ELIAS, N. (1994). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México D.F., Fondo de Cultura Económica.
- ENGELS, F. (1975). *Anti Dühring. La subversión de la ciencia por el señor Eugene Dühring*. Buenos Aires, Cartago.
- FANON, F. (1988). *Los condenados de la tierra*. México D.F., Fondo de Cultura Económica.
- FOUCAULT, M. (1990). *La verdad y las formas jurídicas*. México D.F., Gedisa.
- FREUD, S. (1992 [1930]). “El malestar en la cultura”, en *Obras completas*, volumen XXI. Buenos Aires, Amorrortu.
- GIAP, Vo N. (2014). *El hombre y el arma*. Ituzaingó, Cienflores.
- HOBBS, T. (2014). *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- JINKIS, J. (2011). *Violencias de la memoria*. Buenos Aires, Edhasa.
- KAUTSKY, K. / TROTSKY, L. ([1919] 1977). *Terrorismo y comunismo / Terrorismo y comunismo (El Anti-Kautsky)*. Madrid, Júcar.
- LABORIT, H. (1986). *La paloma asesinada. Acerca de la violencia colectiva*. Barcelona, Laia.
- LENIN, V. ([1905] 1982). “El plan de la batalla de Petersburgo”, en *Obras completas*. Tomo 9. Moscú, Progreso.
- LORENZ, K. (2015). *La agresión. El pretendido mal*. Madrid, Siglo XXI.
- MARX, K. (1987). *El capital. Crítica de la economía política*. México D.F., Siglo XXI.
- MUCHEMBLED, R. (2010). *Una historia de la violencia. Del final de la Edad Media a la actualidad*. Madrid, Paidós.
- PIAGET, J. (1978). *Problemas de psicología genética*. Barcelona, Ariel.
- PIAGET, J. (1985). *La toma de conciencia*. Madrid, Morata.
- SARTRE, J. P. (1988). “Prefacio” a Fanon, Frantz; *Los condenados de la tierra*.
- SOREL, G. (1978 [1906]). *Reflexiones sobre la violencia*. Buenos Aires, La Pléyade.
- TILLY, Ch. (1993). *Coerción, capital y los Estados europeos. 990-1990*. Buenos Aires, Alianza.
- VERRI, P. (1977 [1777]). *Observaciones sobre la tortura*. Buenos Aires, Depalma.
- WIEVIORKA, M. (2018). *La violencia*. Buenos Aires, Prometeo.
- ŽIŽEK, S. (2017). *Sobre la violencia*. Barcelona, Paidós.

