

1. INTRODUCCIÓN

1.1. OBJETO

En este libro no me interesa tratar el presente de la violencia en América Latina. En las páginas que siguen tampoco se describirán las evoluciones de la violencia que desembocan en la actualidad. Pues la violencia no evoluciona; tan solo cambia su presencia. Este libro sigue un razonamiento distinto. Me planteo comprender la violencia desde la base del conocimiento que tenían de ella las personas que la practicaron.

Sin embargo, precisamente por eso no podemos prescindir del presente, puesto que justo el presente en el que vivimos es lo que nos plantea las preguntas y permite que surjan los conceptos en los cuales generamos la historia. En este sentido, el presente sigue siendo el punto de partida de nuestra reflexión, es el único que tenemos. Por eso, lo único cabal es poner ante el lector, para empezar, dos o tres apuntes de la violencia contemporánea o, mejor dicho, de la violencia en la historia contemporánea de América Latina, para mostrarle los vestigios de violencia de los que partí al empezar a escribir este libro. Pues nada de lo que en él figura se habría escrito si no fuese por estos vestigios, y en ese sentido, a su vez, todo va a parar a ellos. Por consiguiente, el presente está inscrito en este libro con mucha más profundidad que si simplemente se quisiera explicarlo.

En su principio se encuentran vivencias personales como las de la estación lluviosa del año 1985. Entonces, en la Ciudad de Guatemala se produjeron disturbios que duraron varios días, provocados por las medidas de ahorro adoptadas por el Fondo Monetario Internacional. Fue sobre todo el aumento del precio del transporte urbano lo que llevó a la protesta en las calles. En los barrios periféricos de la ciudad se agruparon habitantes pobres y jóvenes alborotadores, y los estudiantes de la mayor universidad del país, la de San Carlos, se solidarizaron con ellos. Cuando una multitud marchó hacia la universidad, una unidad de la Policía Nacional se puso enfrente en una calle de salida. Una cámara de televisión transmitió lo sucedido. Quien esperase un brutal estallido de violencia cuando la masa rebelde se encontró con la cadena policial se vio defraudado. El oficial de policía al mando y el líder de los manifestantes se ubicaron entre ambas líneas. No se oyó lo que decían, pero se les vio charlar entre sí, reír y fumar, antes de volver a separarse como si hubiesen llegado a un acuerdo. Así, la cámara grabó una imagen que confundió a los espectadores, pues dejó la impresión de que había sido un encuentro entre iguales. No mostró la asimetría que cabría esperar del encuentro entre el oficial de policía y el líder de los manifestantes: ya sea distancia entre el poder estatal y los sediciosos o entre el experto y los legos en actos de violencia, la distancia social entre ricos y pobres o la distancia en el *habitus*.

Al pasar los años y trabajar más de cerca con la historia de la violencia colectiva (pues este, y no otro, es el objeto de este libro) en América Latina, se sumaron a este recuerdo otras imágenes y relatos. Una que permanece especialmente en mi memoria es un reportaje que escribió la periodista Eva Karnofsky sobre una prisión venezolana. En su investigación, Karnofsky (2000) se centró en la topografía de la violencia. Describía cómo los vigilantes de la prisión tan solo controlaban las escaleras que unían las distintas plantas en que estaban los módulos de celdas, mientras que en las plantas propiamente dichas dominaban las bandas. Estas peleaban entre sí a la mínima ocasión y atentaban contra la vida de los demás. Los vigilantes eran incapaces de contener esta violencia. No se atrevían a ir más allá de las escaleras: «En cada uno de los rellanos entre planta y planta hay dos guardas de uniforme marrón claro y rostro petrificado, en posición de tiro por si acaso sucede algo en la escalera. Los vigilantes no se atreven a entrar en los pasillos por miedo a los presos» (Karnofsky 2000: 6).

Por poner un último ejemplo mencionaré un texto de James Holston (2008) sobre la violencia de bandas en las grandes ciudades de Brasil que leí recientemente. Hace unos años, allí se formaron los llamados *comandos*, primero en São Paulo y luego en otras metrópolis del país. Se trata de grupos armados originariamente surgidos en las cárceles antes de que trasladaran su actividad al espacio urbano. En la ciudad asaltaban comisarías de policía, edificios de la administración y bancos y detenían los medios de transporte, lo que llevaba a la paralización temporal del espacio público. Destaca especialmente que, al hacerlo, los *comandos* empleaban un lenguaje jurídico al hablar al mismo tiempo que negaban al Estado la legitimidad de decidir sobre justicia e injusticia, porque el Estado pisoteaba la ley promulgada por él mismo.

¿Qué tienen en común estas historias, que se pueden añadir a un sinnúmero de otras narraciones del mismo tipo, a pesar de sus diferencias? Si analizamos las relaciones de violencia que se manifiestan en ellas y prescindimos en lo posible de momentos eventuales, y sin querer adelantar las consideraciones de método, en este capítulo se revela una regularidad. Al menos en las historias relatadas, el Estado no tiene el monopolio del ejercicio del poder y la organización de la violencia no presenta, en lo que respecta a su legitimidad, una jerarquía firme y de base jurídica. En cambio, predominan las relaciones simétricas establecidas entre distintos actores de la violencia de distintos orígenes, que reclaman para sí el mismo derecho a practicarla. En estas reivindicaciones en las que convergen distintos actores de la violencia cada uno de ellos parece autorizado a ejercerla, al igual que el Estado. En consecuencia, diferenciaciones que son habituales aunque no por eso claramente definidas como aquella entre la violencia política y la violencia criminal o, como veremos más adelante, entre la bélica y la civil, se desdibujan, pues la violencia admite otros significados sin que estos se perciban sencillamente desde fuera. En la literatura, la regularidad que se ha esbozado aquí se ha descrito como «violencia entre iguales o casi iguales» (Deas 1997: 356). En este libro yo la denomino, de forma provisional, violencia en *Staatsferne*¹. Y digo que es de forma provisional porque este concepto es, en primer lugar, una mera metáfora, necesaria en lo sucesivo

1. *Staatsferne* es un concepto de difícil traducción al español. La traducción literal sería «distante al Estado». En este texto se utiliza con la intención de ver al Estado desde una perspectiva etnográfica.

para teorizar. Sin embargo, esta sensación de *Staatsferne* constituye el punto de partida y el hilo conductor que nos conducen hacia la historia.

Se podría objetar que las tres historias narradas tratan de situaciones excepcionales —una revuelta urbana; la topografía de una prisión donde, sin embargo, la ley estatal se halla suspendida; la organización de violencia de bandas que alega que refleja como un espejo las violaciones de la ley cometidas por el Estado— y que, por eso mismo, solo hablarían del reverso del orden de la violencia imperante. Como excepción, como una presencia vaga, solo confirmarían la existencia de otro orden violento y superpuesto a él, el del Estado y su reivindicación del monopolio hegemónico del ejercicio de una violencia legítima. Esta objeción es innegable. Nos exige ponderar cuidadosamente la intuición y el concepto y llama la atención, en teoría, sobre que la *Staatsferne* es impensable sin el Estado: más bien, ambas violencias están entrelazadas y solo coexisten en mezclas recíprocas que llamaré *sincretismos*.

El propio concepto de Estado es tan discutido e impreciso — cuánto más discutido no será, entonces, el de *Staatsferne*— que algunas ramas de las ciencias proponen prescindir de él. En su lugar, hablan por ejemplo de *gouvernementalité* y de ese modo acercan, en lugar de la institución, los procedimientos del dominio político al centro de su reflexión. Sin embargo, no me parece que prescindir del concepto de Estado sea un buen camino para evitar el dilema conceptual existente. En este contexto, me viene a la memoria una historia de John Lloyd Stephens (1969), quien del año 1839 al 1842 recorrió el sur de México y Centroamérica, donde llevó a cabo estudios arqueológicos y a la vez ejerció de delegado del Gobierno de Estados Unidos. En su papel de diplomático, recayó en él la tarea de entregar un escrito al Gobierno de la Federación Centroamericana, lo que se reveló una empresa extraordinariamente difícil. En aquellos tiempos revueltos y en medio de las guerras internas de la época, Stephens se esforzó mucho en encontrar un representante de un Estado en el territorio de una federación que se acababa de desintegrar. Finalmente, en el interior del país encontró a un grupo de jinetes comandados por Rafael Carrera, que entonces se preparaba para gobernar el país, y le entregó a él el escrito. Lo que Stephens buscaba no era, sin duda, una *gouvernementalité*. Buscaba el Estado, aunque solo fuese en forma de oficina de correos, porque tenía una idea concreta del Estado. En nuestras reflexiones tampoco deberíamos renunciar a la búsqueda

del Estado y su concepto, pues era y es demasiado importante, también en América Latina, por lo que no podemos dejarlo fuera, sin más, en nuestra reflexión.²

Examinemos un poco más de cerca las relaciones que aquí determinamos de forma provisional como *Staatsferne* y centrémonos para ello en las relaciones de la violencia. Pues no se puede pensar en *Staatsferne* sin preguntarse cómo vivían las personas en la violencia. América Latina se considera una región en que la violencia está muy extendida y se produce con especial frecuencia; una impresión, por lo demás, cuyos orígenes se remontan hasta la temprana Edad Moderna. Ya en el siglo XVI, las primeras representaciones de América en las alegorías de la época — pensemos en el grabado *América* de Adriaen Collaert — se caracterizaron por expresar una violencia especialmente descarnada, que se consideraba una particularidad de la región. En ellas confluyen imágenes de la guerra y la antropofagia con el mito de las amazonas (cf. Kohl 2008: 38). Desde entonces, la imagen de una América Latina violenta surge una y otra vez, como en oleadas. Y realmente, en este punto, al mirar la historia reciente de América Latina, prescindiendo por una vez de las distinciones, en sí necesarias, entre sus diferentes regiones, podrían citarse todo tipo de cifras de las que se desprenden, relativamente, altos niveles de ejercicio de la violencia.

No negaremos del todo el sentido de tales estadísticas, aunque la violencia no puede comprenderse a través de conteos. Las cifras no dicen nada de las razones por las que existe la violencia. Es más revelador otro punto si nos atenemos a la lógica de los números: en América Latina se produjeron o se producen con especial frecuencia algunas formas de violencia colectiva; actualmente se pueden citar, por ejemplo, los enfrentamientos armados entre grupos de narcotraficantes. Sin embargo, en América Latina era y es poco frecuente otro tipo de violencia, como por ejemplo las guerras entre Estados que han marcado la historia moderna europea. En América Latina apenas las hubo y su importancia, ya de por sí escasa, siguió disminuyendo desde el siglo XIX. En general, la violencia organizada por el Estado en América Latina nunca alcanzó las dimensiones de la violencia aniquiladora estatal generada en Europa. Por consiguiente, no debemos limitarnos

2. En este libro el Estado se presenta con frecuencia como una persona o agente. Esto se debe al estilo lingüístico, y en modo alguno se pretende cosificarlo.

a buscar la característica típica de la violencia colectiva en América Latina en su cantidad o en la especial intensidad que supuestamente tiene. Lo que en ella destaca y sobre lo que hay que reflexionar es, más bien, la manera en que las personas se relacionan con ella. Si queremos comprender la violencia, debemos describir estas relaciones.

El concepto de *Staatsferne* debería ayudar a ello. Desde la filosofía de Hegel sabemos que primero creamos un mundo en conceptos (términos) para luego hablar de él. La *Staatsferne* es una creación conceptual artificial realizada con la esperanza de que nos presente algo que, sin ella, no veríamos bien. Sin embargo, no se puede afirmar que toda violencia colectiva en la historia moderna de América Latina se pueda incluir en la imagen de la *Staatsferne*. No es así, como se ve en las sociedades esclavistas de la Edad Moderna en el Caribe o algunas partes de Brasil. Pues estas estructuras de economía forzada presentan formas organizativas de la violencia para las que la relación entre Estado y *Staatsferne* tendría relativamente poca importancia. Más bien era el control forzoso de la rutina laboral lo que estructuraba la organización de la violencia. Así pues, la *Staatsferne* no incluye toda la violencia de la historia reciente de América Latina. Y, aparte de eso, también falta prestar atención a las diferencias regionales en la *Staatsferne*; volveremos a ello.

El sociólogo Max Weber propuso crear términos como tipos ideales. Desde esta perspectiva se puede responder a qué «es» el Estado o la *Staatsferne* sin ninguna duda. El Estado sería, por consiguiente, una asociación política que ejerce con éxito el monopolio de la legítima fuerza coercitiva para la ejecución de los reglamentos. Siguiendo el mismo esquema, la *Staatsferne* se podría definir integrando la ausencia o, al menos, la debilidad de un monopolio de la violencia en la delimitación del Estado. Pero ¿qué ocurre cuando las personas que vivían en un Estado no esperaban que este les diera protección y se hicieron con un monopolio de la violencia porque buscaban la seguridad en otras comunidades o asociaciones en las que confiaban más que en el Estado? Y entonces, ¿no deberían cambiar nuestro concepto de Estado y las definiciones que le atribuimos? Pues, si las personas no esperan protección alguna del Estado y este les parece más lejano que otras comunidades (*Gemeinschaften*) que prometen protección, su concepto de poder y gobierno cambia, es decir, cambia su actitud política y, con ello, también cambia el propio Estado. Es esta consideración sobre

lo que sucede cuando el Estado no es capaz de ofrecer protección ni seguridad y a la gente no le importa porque no esperaba recibirlas de él la que se encontró en el principio de la reflexión sobre la violencia en la *Staatsferne*.

Cuando empecé a escribir este libro, el lenguaje de las fuentes al que los historiadores suelen recurrir para establecer conceptos terminológicos y comunicarse entre ellos y con otras personas era de poca ayuda para comprender la *Staatsferne*, pues en las fuentes predomina la del Estado. Los historiadores trabajan principalmente con fuentes de archivos estatales o similares, como los archivos eclesiásticos o municipales, que reproducen como en una ley natural la memoria de la institución y en ella, las denuncias de sus representantes de las violaciones de la idea de dominio del Estado y la demanda allí conservada. Y si en estas fuentes aparece la voz de personas a las que el Estado les era extraño por su cultura o por otras razones o que lo veían con evidente enemistad, es porque así se comunicaban con él y si tenían algo que decirle lo hacían con los términos y convenciones lingüísticas de la justicia y la administración (*cf.* Gruzinski 1993). Escribanos o juristas profesionales les brindaron las palabras y fórmulas necesarias para ello. De ese modo la *Staatsferne* termina reflejándose en los archivos solo en el lenguaje del Estado.

La historia, que debe creer en la fiabilidad de la fuente porque es esta creencia la que garantiza su identidad como ciencia, a menudo solo ha captado y repetido estas convenciones del lenguaje. Muchas veces eso ha llevado lo que aquí se ha descrito como *Staatsferne* a una categoría deficitaria. La *Staatsferne* aparecía como deficiencia en la realidad del dominio estatal. Como prueba se aducía principalmente la abundancia de casos de corrupción en la administración o la habitual práctica de compra de cargos en tiempos de los Habsburgo. En suma, todas estas deficiencias parecen confluir en el principio administrativo «Obedézcase, pero no se cumpla», muy citado en la era colonial, que en la literatura ya se entendió de forma errónea como prueba del rechazo al deber de obediencia por parte de los funcionarios locales frente a la Corona. Pero, de hecho, esta frase solo reflejaba un principio legal decretado por la propia Corona, no la manifestación de desobediencia de sus funcionarios (*cf.* Brendecke 2012). Antes, si retrocedemos en el tiempo hasta la Edad Media, en la Península Ibérica,

este principio había fortalecido la autonomía municipal frente a las pretensiones legales de la monarquía (cf. González Alonso 1980).

En estos estudios en que se describían las deficiencias de la lógica y la organización estatal encontramos, hasta cierto punto, la visión clásica de la *Staatsferne*. Se caracteriza por aferrarse a la primacía del Estado como señor del orden político. Esta literatura sobre la falta de dominio estatal en América Latina seguía una perspectiva vectorial que adopta una conceptualización espacial jerárquica dividida en centro y periferia, y que fue producto de la expansión europea en el siglo xv. Visto así, la *Staatsferne* era una forma de descentración y solo se podía describir en la medida en que existía la imagen de un centro desde el cual se señalaba la *Staatsferne* y al que, al mismo tiempo, ella no pertenecía. Esta centralización de la perspectiva desde la que se veía el mundo era tan eficaz que, a continuación, también monopolizó las ciencias. Así, estas la emplearon cada vez más y, de esta manera, a la vez, fue ratificada de nuevo y reproducida simbólicamente. Charles Maier (2000) lo mostró, entre otras cosas, poniendo como ejemplo la física.

Esta centralización de la perspectiva en que escribió la ciencia y las convenciones de pensamiento que generó en ella estuvieron acompañadas por una generalización de sus conceptos que no solo reclamaba validez vinculante para la historia europea, sino para todo el mundo. De nuevo hay que mencionar al sociólogo Max Weber, quien creó el influyente modelo del término puro (tipo ideal) en que habrá que medir la realidad. Pero este método no solamente es dudoso desde un punto de vista epistemológico: en su libro sobre Max Weber, Wolfgang Mommsen (1974: 26) habló de forma benévola de «ciertas dificultades epistemológicas que ni siquiera en Weber son aclaradas por completo». Pues ¿cómo queremos medir un mundo con un término si este término, según Hegel, es el que crea el mundo? ¿No debemos, a fin de cuentas, decir algo más que soliloquios? Sin embargo, en este punto todavía es más importante otra objeción, para lo que vale la pena echar un vistazo a la filosofía del lenguaje de Ludwig Wittgenstein. Según Wittgenstein, el significado de los conceptos no existe hasta que se utilizan; él los llamaba juegos lingüísticos, que a su vez diferenciaba en formas del saber y de la certeza (empleo esta división para escribir este libro). La diferencia se halla en la duda: el saber solo existe allí donde hay duda, mientras que donde no la hay no puede haber saber. La certeza,

en cambio, con excepción de un motivo conceptual, existe sin ningún cuestionamiento; por eso Wittgenstein también la describe como una especie de mitología (cf. Grayling 1999).

Según Wittgenstein, los juegos lingüísticos no son meros fenómenos lingüísticos, sino que más bien forman parte de mundos de la vida en el sentido de que aquellos a la vez conciben estos y les dan forma para el ser humano. Ambos, el juego lingüístico y el mundo de la vida, están entrelazados; por eso no podemos hablar de términos de forma aislada. Si hoy en día en el norte de México, por ejemplo, jóvenes que ejercen la violencia en los grupos de narcotraficantes llaman a sus armas de fuego automáticas «cuernos de chivo», se trata de un elemento de un juego lingüístico local y de un mundo de vida concreto. Podemos hablar largamente sobre estos juegos lingüísticos en tipos ideales como animal o arma de fuego, según Max Weber, sin entender qué ocurre en ellos y qué significado posee esta lengua para sus usuarios. Las ciencias se han ocupado una y otra vez de este dilema conceptual, sobre todo la antropología (etnología), porque esta tiene que ver, por lo general, con procesos de traducción cultural y lingüística. Wittgenstein propuso como solución no pretender definir el término en forma pura, sino solo en la forma de su «parecido de familia» (cf. Grayling 1999: 94) válido para delimitarlo. En cuanto a la historia de América Latina es una idea útil. Metodológicamente nos lleva por un camino distinto al de la formación de tipos ideales; en cierto modo, se trata de un método etnográfico que sigue del planteamiento de Wittgenstein.

El concepto de *Staatsferne* puede ayudarnos a acercarnos a esta perspectiva etnográfica. Naturalmente, es una empresa difícil y no solo porque los sistemas de trabajo y las fuentes del historiador son, en gran medida, distintos de los del etnógrafo. Ya el propio concepto de *Staatsferne* es equívoco, pues nos incita a adoptar un punto de vista espacial. Nos anima a describir la *Staatsferne* como por un reflejo, al igual que el perro de Pavlov, desde el Estado, para ver desde el Estado a lo lejos, la desilusión, la excepción, el fracaso, la anomia. Así, Veena Das y Deborah Poole (2004: 4), en la introducción a su antropología del Estado, propusieron considerar este desde sus márgenes. Es un poco como si la *Staatsferne* fuera un espacio en el que el ojo del observador se desplaza del centro hacia un margen, cada vez más vacío de representantes, instituciones y principios del Estado. Pero la *Staatsferne* no es un espacio

en cuyos márgenes terminaría la presencia de las instituciones, símbolos o agentes del Estado. Más bien es un significado en el que, en los mundos de la vida locales, la gente entiende el poder, la institución e, incluso, la violencia (colectiva) a su manera y actúa basándose en ella.

Así perfilado, la *Staatsferne* significa ver el Estado en una dimensión etnográfica. Eso implica describirlo en la estructura de significado en que las personas hablan de orden, política y violencia, y en la cual incluyen y definen al Estado para, de este modo, darle su existencia. Sin embargo, no debemos hacernos ilusiones. No dejaremos de hablar sobre mundos de la vida y juegos lingüísticos locales en nuestra lengua, pues no poseemos ninguna otra. Es decir, no podemos simplemente dejar de adentrarnos en lo desconocido y de escribir en mundos conceptuales extraños. No lo lograremos al igual que tampoco lo logran los etnógrafos cuando describen otras culturas (cf. Clifford 1988). Pero al hablar de *Staatsferne*, sí podemos preguntar qué les era cercano a las personas si el Estado les resultaba lejano porque no esperaban de él protección alguna. De eso debemos hablar al tratar la violencia en la *Staatsferne*; si no, no podemos comprenderla. Esta es la tesis en la que se basa este libro.

1.2. MÉTODO

La violencia no se agota en el saber del que surge, pues, de lo contrario, las personas no podrían perder la razón para ejercerla de forma inconsciente o como fieras (*berserk syndrom*). Sin embargo, la violencia también está recogida en el saber de las personas y en los conceptos que se crean sobre ella. ¿De qué conceptos se trata?

Respecto a la Amazonia, la etnografía nos muestra culturas en las que las personas consideran cualquier muerte que se produzca dentro de su familia de forma inesperada como un homicidio que debe ser compensado mediante una agresión violenta a un grupo vecino para, de este modo, mantener el equilibrio de la vida (cf. Descola 2011). O nos muestra mundos de la representación en que las diferencias categoriales entre ser humano, animal y planta se recogen en una cosmología de la continuidad, por lo que la tendencia a las lesiones corporales que relacionamos con el concepto de violencia posee filiaciones distintas (cf. Descola 2011). En estas áreas de investigación de la etnografía

existen, pues, juegos lingüísticos en los que el concepto de violencia, o más bien, las palabras y los conceptos relacionados con los actos violentos poseen significados totalmente distintos de los que nos resultan habituales. La violencia también puede estar presente allí donde para nosotros es inimaginable.

Dejemos el objeto de la etnografía y preguntémosnos cómo se relaciona con el concepto de violencia en las zonas de América Latina organizadas de forma estatal. Si tomamos como fuente los diccionarios oficiales en los que se refleja la lengua bajo la custodia de la ciencia y que también se supedita al lenguaje administrativo del Estado, se puede constatar que la palabra 'violencia' se refiere más bien a las corrientes destructivas de la misma (cf. *Diccionario* 1734). Su significado se diferencia así de otros idiomas, como por ejemplo el alemán, en el que la palabra *Gewalt* (*gewalth*) puede referirse tanto a fuerzas ordenadoras como destructoras (cf. Hofman 1985). A diferencia de *gewalth*, la violencia no genera nada y tampoco protege nada; solo destruye.

Esta misma semántica la comparten también los conceptos de violencia que no llegaron a América Latina desde el español o el portugués, sino que se crearon allí. El término correspondiente en quechua en el que, a lo largo del tiempo, se han plasmado influencias del español destaca, en la imagen de la violencia, la acción humana; el concepto dirige la atención especialmente al «tipo de movimiento» en que se ejecuta la violencia, así como a la velocidad a la que se produce (Schneider 2007: 104). La violencia constituye un acto humano. El verbo «chingar», de uso habitual en México, está impregnado de vandalismo. «Denota violencia, salir de sí mismo y penetrar por la fuerza en otro. Y también, herir, rasgar, violar cuerpos, almas, objetos, destruir» (Paz 1990: 80). En América Latina, la lengua define la violencia como una práctica de las personas. A la absurda idea de que hay una violencia «estructural» en que toda discrepancia entre lo que la persona es y lo que podría ser desemboca en violencia, solo podía llegar la ciencia.

Si en los campos de investigación clásicos de la etnografía la violencia es un componente de orden cosmológico, en las comunidades organizadas de forma estatal en América Latina ha perdido esta característica. Allí no implica ningún orden, sino que destruye, aniquila y supone un peligro mortal. Solo podemos suponer por qué es así. Octavio Paz (1990) atribuye el concepto de «chingada» a la violación de la mujer indígena por el conquistador español que se halla en la base

de la historia contemporánea de América Latina (*cf.* Fowler 2006: 9). Por lo tanto, en la lengua se ocultaría un profundo recuerdo de la guerra, el sometimiento y la violación que hubo en el inicio de la historia moderna de América Latina. Sin embargo, no se sabe con certeza si estas tradiciones realmente existieron o, por el contrario, fueron obra de los narradores literarios posteriormente.

¿Qué podemos decir de esta violencia? En literatura reciente sobre sociología de la violencia, que protagoniza un intenso debate desde hace unos años especialmente en la zona de habla germana, se lee que se quiere erigir en objeto la violencia «misma» en lugar de limitarse a hablar de sus móviles o de las circunstancias de su origen. Pero esto es un error. Es cierto que también en nuestras narraciones, si podemos describir la violencia en la forma en que un médico forense disecciona un cuerpo. Así, por ejemplo, los eruditos y científicos que en el año 1879 acompañaron al ejército argentino en la guerra contra los cacicazgos en la Pampa fueron a parar al escenario de una batalla donde hallaron los restos de *yndios*³ caídos. Los científicos describieron sus «cadáveres» en estado de «descomposición» y explicaron que solo se pudo reconocer al cacique por los restos de sus ropas, y tomaron fotos de los cuerpos (*cf.* Yujnovsky 2008: 114). Aquí hallamos vestigios de la violencia misma. Podemos recogerlos y a partir de ellos describir el aspecto de la violencia tal como lo hacían los científicos en la época.

Pero, ¿para qué serviría? Pues si quisiéramos describir esta violencia «misma», no haríamos otra cosa que repetirnos continuamente y dar vueltas en círculo en nuestras narraciones de cuerpos lacerados, heridos y putrefactos, porque esta violencia misma se dio en el pasado innumerables veces en esta u otras formas y también se dará en el futuro innumerables veces en esta y otras formas. Una vez relatada la violencia «misma», ya ha sido relatada para siempre: por eso no reviste interés para el historiador.

Se podría objetar que la violencia solo puede existir sobre la base de su corporeidad, aunque esta pueda descomponerse, y por eso no podemos prescindir de considerar esta corporeidad si queremos ponernos de acuerdo respecto a la violencia. Esto es innegable. Todos los intentos científicos de construir un concepto de la violencia al margen de la corporeidad del ser humano llevan a engaño. Pero esta violencia

3. Empleo esta palabra como concepto utilizado en las fuentes.

que amenaza físicamente al ser humano en su existencia es un proceso de contracción. Ante la violencia, el ser humano se reduce totalmente a sus funciones de supervivencia elementales. En el momento en que se produce la violencia, sus efectos secundarios, como el miedo o el dolor corporal, reprimen todas las demás percepciones sensoriales humanas. De este modo, todo lo que ocurre fuera del momento de la violencia se desvanece: «En la circunstancia del dolor corporal, es evidente el predominio de su incisión y la impotencia de estar indefenso ante él. El dolor es no poder evitar ser devuelto al propio cuerpo, de modo que si ya no se encuentra ninguna relación con él, es una violencia que se arremolina a una profundidad abismal» (Plessner 1970: 143).

En ese momento de contracción, la violencia no es significativa porque se reduce a sí misma y la persona se queda sin habla. En consecuencia, quien quiera describir la violencia misma habla de algo que no posee ningún significado. Por eso, en la historiografía tampoco podemos decir absolutamente nada de ella. La violencia solo se reviste de significado cuando las personas la narran y así se la muestran a sí mismos y a otras personas. La narración es un proceso opuesto a la contracción. Supone un desarrollo en el tiempo, más allá del momento puntual. La narración genera algo que en la violencia en sí no es importante, es decir, un antes y un después y a través de estos, también un porqué y un para qué.

Así, en el relato de la violencia hay dos tiempos enfrentados. Roland Barthes (1967) los llama tiempo crónico, en el que sucede la violencia, y tiempo del discurso o tiempo papel, en que las personas hablan de ella. Naturalmente, esta diferencia temporal existe en todo relato histórico, pero en el caso de la violencia está especialmente marcada porque el acto violento se caracteriza por una oposición especialmente fuerte entre contracción y narración. La distancia que se establece entre ellas es ambivalente. Por un lado, nos abre una oportunidad que la persona que se ve cohibida en la violencia misma no posee, pues nos permite decir cosas sobre la violencia, una posibilidad de la que esa persona no dispone en el momento en que sucede el acto violento. Por otro lado, esta distancia nos impide traducir la violencia a la lengua en una relación de igualdad. En estado de contracción, la violencia contiene algo que no podemos decir. La violencia es indecible, destroza el habla, se diluye en meros ruidos (*cf.* Scarry 1992). En la violencia, la gente grita, balbucea, resuella. Nada más.

Así pues, nada nos permite suponer que la violencia simplemente se pueda traducir en palabras. Epistemológicamente, este es un problema considerable: pues la violencia es más de lo que podemos decir sobre ella. Sin embargo, hasta ahora la ciencia le ha prestado poca atención; volveré a ello en el último capítulo del presente libro. Sería distinto si la lengua se definiera como la violencia misma y, de ese modo, partiéramos, como ya se hace en algunas ramas de la ciencia, de que «hablar hiere nuestro cuerpo» (Butler 2006: 149). Pero el acto de habla solo no es un acto de violencia, y hablar de un golpe no es equiparable a golpear en sí. Hacer como si la lengua fuese violencia solo demuestra la incapacidad del científico de ver y nombrar la realidad de la violencia.

En la historiografía no podemos hablar de la violencia «misma», sino solo de lo que las personas cuentan sobre ella. Pero, al igual que buscamos algo que es más que la violencia misma, también buscamos algo que es más que la representación de la violencia en las narraciones de su época. Queremos saber *más* sobre la violencia de lo que las personas que se vieron involucradas en actos violentos y los contaron sabían de ella. Si fuese de otro modo, no tendríamos que cultivar ninguna ciencia, nos contentaríamos con leer viejas narraciones y volver a escribir lo que las personas ya entonces contaron sobre la violencia.

Para llegar a saber más sobre la violencia de lo que sabían de ella las personas que la cometieron la ciencia ha hecho numerosas propuestas. Para el objeto de este libro recurrimos al concepto del hecho social total que el antropólogo francés Marcel Mauss concibió en 1923-1924 en su *Ensayo sobre el don* respecto al intercambio de regalos. La razón es que este concepto nos incita a leer la violencia en su organización recíproca, una sucesión similar de dar y tomar, es decir, responder. Para el objeto de este libro esta idea resulta de gran utilidad porque en América Latina el principio de organización recíproca en las relaciones de violencia tiene una fuerte significación, al menos más fuerte que en aquellas regiones del mundo en que las relaciones de violencia simétricas entre distintos actores son invalidadas por el ejercicio monopólico de la misma. Mauss (1990) entendía por hecho social total algo «completo», un estado de las relaciones sociales en que se concentran las reglas que mantienen en funcionamiento una sociedad o cultura y sus instituciones. Por eso el hecho social total sería a la vez un indicio de todas las instituciones de tipo jurídico, moral o económico que existen en una sociedad o cultura. Así, de la observación de un hecho social

total se puede llegar a conclusiones sobre las relaciones fundamentales de significado de tipo social o cultural o, en lo que concierne al tema de este libro, la inscripción de la violencia en esta urdimbre de saber, símbolo y hecho.

Aquí retomamos estas ideas, pero el concepto de hecho social total no es transferible a la violencia y su interpretación de forma equivalente. El don, tal como lo entendía Mauss, es la negociación de un acuerdo. Sin embargo, en la violencia se aplica solo en parte porque también hay una violencia que no está sujeta a ningún acuerdo y en la que puede suceder cualquier cosa, incluso lo inimaginable. Además, en la definición del hecho social total de Mauss se incluyen todos los miembros de una «cultura»: es vinculante para todos y todos forman parte de ella, pero esto no vale para la violencia. También, en América Latina —donde, como se lee en la literatura, la violencia en las relaciones sociales en ocasiones se vuelve nómada en tal medida que termina convirtiéndose en rutina para quienes están forzados a vivir en ella—, hay incontables personas que, pese a todo, jamás llegan a ejercerla. Otras huyen de la violencia porque no la soportan. Sabemos por la literatura que moverse en la violencia no les resulta fácil en absoluto a todas las personas, pues una persona que ataca a otra ve, como en un espejo, lo que puede sucederle a ella misma. Por eso las personas deben decidirse, finalmente, antes de cometer un acto de violencia. No existen las simples causalidades. Por consiguiente, la violencia no implica la obligatoriedad de la que se constituye el hecho social total, ni es universal. Habrá que considerar estas limitaciones conceptuales cuando tratemos de aplicar el concepto de Mauss a la reflexión sobre la violencia en la *Staatsferne*.

El concepto de hecho social total es un enfoque estructuralista. En la estructura esperamos ver los rasgos comunes. En la ciencia, el método estructural ha caído en descrédito porque un método que se plantea la serie de las relaciones y las operaciones formales en que se ordenan estas les parece ahistórico a los historiadores, o se le recrimina que en las reflexiones estructurales las personas no son actantes, sino meros figurantes. Tal vez sea así, pero en la sociedad occidental actual un poco de humildad no puede hacernos daño. Y si hay «regularidades en los distintos modos en que las personas viven y perciben su posición en el mundo» (Descola 2011: 145), ¿por qué no deberíamos intentar tener presentes también estas regularidades, junto a las contingencias

que nos contamos en historias, para hacernos comprensibles, al menos según un patrón, relaciones que, de lo contrario, no veríamos y de las que, a menudo, tampoco son conscientes quienes actúan en ellas? Precisamente aquí se encuentra la particular tarea de comprensión de la ciencia.

Y todavía hay algo más. Quien investiga la violencia durante muchos años y no solo de forma esporádica, en algún momento sentirá el cansancio que sobreviene al leer las historias, siempre parecidas, de muertos y heridos. Cada una de estas historias es importante de por sí, y a pesar de eso, al final todas pierden su significación porque terminan hartándonos. En cuanto comenzamos a leer una historia de violencia ya nos figuramos cómo terminará. En ese momento a más tardar llegamos al punto en que queremos entender algo más allá de la historia particular: una relación, una estructura.

Una última observación. La violencia no es un objeto claramente definido, sino un mero concepto genérico para numerosos actos y sucesos. No tiene una historia independiente, por lo que tampoco podemos escribir «una historia de la violencia», ni para América Latina ni para ningún otro lugar. Solo podemos contar una cantidad de diferentes historias que, en conjunto, llamamos violencia. Por eso, sin embargo, también en este libro debemos volver a narrar la violencia en su existencia puramente episódica, pues no hay otra. Por eso vamos y volvemos entre historias y estructura. Así esperamos que las historias que narramos nos lleven en nuestra reflexión a una estructura que nos permita comprender mejor, a su vez, el suceso aislado. Así cambiamos continuamente el nivel de abstracción de la narración e intentamos, apoyándonos en la antropología estructural, inferir la violencia señalada en la estructura de las experiencias organizadas por las personas en su mundo de vida. Este es el procedimiento que seguiremos.