

Dos hipótesis a propósito de la violencia extrema: la subjetividad y la energía

Two hypotheses concerning the extreme violence: subjectivity and energy

Danilo MARTUCCELLI

Universidad de Paris Descartes

CERLIS-CNRS

dmartucelli@nordnet.fr

Recibido: 10.11.2010

Aprobado definitivamente: 03.06.2011

RESUMEN

Partiendo de la constatación de una transformación de las formas de violencia a lo largo del siglo XX, el artículo cuestiona la concepción hegemónica que desde la funcionalidad proponen las principales corrientes sociológicas. Tras una presentación crítica de estas tesis, el artículo propone, apoyándose en una visión acerca de la consistencia específica de la vida social, dos hipótesis alternativas para dar cuenta de lo que se define como manifestaciones extremas de violencia. Por un lado, la hipótesis de formas de violencia inducidas por una subjetividad que conoce derivas particulares en el marco de la condición moderna. Por el otro, la hipótesis de un incremento de energías colectivas que desestabilizan las instituciones.

PALABRAS CLAVE: Violencia extrema, subjetividad, energía, funcional, consistencia.

ABSTRACT

Based on the transformation of the forms of violence throughout the twentieth century, the paper questions the hegemonic conception that reads violence since her functionality. After a critical presentation of this thesis, the paper proposes, based on a specific vision about the consistency of social life, two alternative hypotheses to account for what is defined as extreme manifestations of violence. On the one hand, the hypothesis of forms of violence produced by subjectivity in the context of modern condition. On the other hand, the hypothesis of increased collective energies that destabilize institutions.

KEYWORDS: Extreme Violence, Subjectivity, Energy, Functionality, Consistency.

SUMARIO

1. Una toma de conciencia crítica. 2 Hacia otra conceptualización de la vida social. 3 La subjetividad o el déficit social. 3.1.¿Qué es la subjetividad? 3.2. Subjetividad y violencia. 4. La energía o el exceso. 4.1.¿Qué es la energía? 4.2. Energía y violencia.

Para una cierta tradición sociológica pareciera no haber duda sobre el hecho de que la violencia debe ser cuestionada esencialmente desde sus significados y funciones sociales. Bajo esta perspectiva, la violencia puede ser instrumental (cuando prima la dimensión estratégica y objetiva) o expresiva (cuando se impone una afirmación subjetiva de sí), pero en ambos casos, la violencia es comprendida desde una lectura funcional de la vida social. Incluso las acciones más excesivas, en donde el desliz hacia la violencia “pura” es patente, son leídas en referencia a una lógica instrumental de las cuales éstas no serían, a lo sumo, más que un descarrilamiento pasajero. Incluso en los casos de notorio exceso, la violencia no tiene pues sentido más que inserta en una versión funcional de la vida social.

Por supuesto, esta actitud no es exclusiva de la sociología. Sin embargo, fue en el marco de esta disciplina en donde, a través de teorías como la frustración relativa o la movilización de recursos, se intentó sostener con mayor fuerza el carácter socialmente comprensible de todo acto de violencia, puesto que se supone que ésta tiene siempre un sentido funcional. La violencia es una combinación de oportunidades, de recursos y de repertorios de acción que permiten, para cada una de sus manifestaciones, definir una dimensión estratégica (Tilly, 2003).

Esta interpretación de la violencia, más allá de divergencias entre escuelas, terminó siendo la perspectiva hegemónica de las ciencias sociales. Desde ella, todas las formas de violencia podían interpretarse desde una intención funcional, como cuando se interpretó, por ejemplo, la violencia de “los de abajo” como una respuesta a la violencia de “los de arriba” y ésta, a su vez, no era sino una manera de controlar o prevenir la violencia “de abajo” (Sartre, 1985: 802). Es en este sentido, claro que la violencia, y la lucha de clases, era la partera de la historia. Esta violencia, cuya inteligibilidad era enteramente política, conoció por supuesto muchas variantes a medida que se la dotó de dimensiones existenciales o psíquicas, e incluso estéticas (como fue el caso en el marco de ciertas vanguardias artísticas), pero su núcleo duro fue siempre el mismo. A saber: más allá de la crueldad de los actos, la violencia no era otra cosa que un recurso de la acción colectiva, a lo más un recurso subjetivo y expresivo del actor dominado (Sorel, 1981; Fanon, 1961), pero en todos los casos, su significación guardaba relación, sino con

una representación progresista de la historia, por lo menos con una lectura funcional. En el límite, la violencia, incluso cuando parecía “excesiva” o “gratuita” no era sino un “recurso” de acción como cualquier otro, un recurso frente al cual todo juicio moral era un acto desplazado puesto que ella era la manifestación de una conflictividad social inasible, muchas veces imposible de expresarse por otra vía. A falta de otros medios institucionales, el actor recurría a la violencia para hacerse “escuchar”.

Es este el tipo de razonamiento que ciertas manifestaciones de violencia contemporánea invitan a cuestionar. Si, como lo veremos, los sociólogos tardan o se resisten a aceptar algunas conclusiones que se imponen en esta cuestión, progresivamente, al menos entre algunos, se manifiesta una toma de conciencia crítica. Aquellos que, por ejemplo, defendieron durante años una concepción de la violencia en términos de crisis (de la sociedad industrial, de las instituciones republicanas o del cambio cultural) se ven obligados a reconocer la realidad de formas de violencia que escapan a esta caracterización y a proponer figuras de crueldad o de anti-sujeto (Wieviorka, 1999 y 2004). Son interpretaciones de esta índole que es preciso radicalizar con el fin de dar cuenta de una *familia particular* de violencias.

1. UNA TOMA DE CONCIENCIA CRÍTICA

La idea de que la violencia, de que toda forma de violencia, podía entenderse en referencia a la funcionalidad instituida colapsó durante el siglo XX —la era de los extremos, según la muy bella fórmula de Eric Hobsbawm (1994)—. Para Kant (1998), curiosamente el inventor de la fórmula sobre el “mal radical”, las cosas podían todavía concebirse desde esta lógica: puesto que el fin de la guerra es la paz, este objetivo último prohibía, decía, ciertos actos de violencia que podrían, justamente, una vez que las hostilidades se hubiesen terminado, poner en entredicho este objetivo. Todos sabemos lo que sucedió con este razonamiento a lo largo del siglo XX, el siglo de los genocidios, de los campos de exterminio nazi, de las masacres de Nankin, del terror totalitario, de los desaparecidos en América Latina, de la purificación étnica en la ex-Yugoslavia, de Rwanda... Algunos estudios, incluso, subrayaron la diferencia de talla existente entre las dos mitades del siglo XX.

A una primera mitad marcada esencialmente por una violencia entre Estados, le sucedió una segunda mitad que vio proliferar las violencias en dirección de las poblaciones civiles. Las víctimas civiles que solo representaban el 5% de las víctimas de la Primera guerra mundial y 50% de la Segunda, constituyen el 90% del total de las víctimas en los años noventa (Chesterman, 2001: 2).

Frente al horror de este siglo, el núcleo duro y en el fondo compartido de la perspectiva funcional hegemónica comenzó a palidecer. Ciertamente, las ciencias sociales atravesaron estas experiencias intentando en cada ocasión mostrar detrás de la “irracionalidad” aparente de las conductas, los intereses del actor y la funcionalidad de las acciones. Sin embargo, paulatinamente se empezó a perder fe en la fuerza explicativa exclusiva de este modelo.

La historia de esta toma de conciencia moral primero, luego política, y por último intelectual tiene aún que escribirse. Sin embargo, a la espera de su historiador, progresivamente un punto de consenso se impone: se empieza a reconocer que es preciso estudiar bajo otros parámetros *ciertos* actos de violencia (Delbanco, 1995). Que en el fondo, durante el siglo XX, se habría asistido a un cambio en la naturaleza de la violencia y que esta ruptura debe ser objeto de nuevos esfuerzos interpretativos. Frente a las formas extremas e inéditas de violencia, el análisis funcional clásico aparece como insuficiente.

Sin que este punto haya terminado por ser consensuado entre los especialistas, se impone así la convicción, por ejemplo, de que es difícil continuar sosteniendo la tesis de un descenso de los actos de violencia en la modernidad o de que solo se estaría en presencia de un aumento de nuestra sensibilidad hacia ella (Chesnais, 1981). La evidencia empírica exige reconocer que el siglo XX ha sido, sino el más violento de la historia, por lo menos el teatro de manifestaciones exacerbadas de ella.

Por supuesto, frente a esta constatación, las ciencias humanas y sociales, incluso a regañadientes, reformularon la tesis del mal radical. En verdad, la hipótesis del cataclismo histórico. La teodicea deja de ser, después de Auschwitz, una salida posible. La idea de que es posible minimizar u ocultar el mal en el balance de la historia, e incluso de que es posible encontrarle una razón secreta (como en la dialéctica de Hegel) desaparece. Y sin embargo esta fue durante décadas, cómo no evocarlos, una línea

sustantiva de interpretación. De Condorcet a Elias, pasando por tantos revolucionarios, por no citar más que a estos, el camino fue similar. El primero, Condorcet, perseguido por los excesos del Terror, cree empero aún posible diseñar un esbozo general del progreso de la humanidad hasta su propia época, de la cual, por supuesto, descarta la nueva modalidad de violencia que recorre la sociedad francesa, interpretándola en el mejor de los casos como un simple accidente (uno que, no obstante, le costará su propia vida...). En cuanto a los revolucionarios del siglo XX, incluso cuando las revoluciones los devoraban, no pudieron verdaderamente jamás abandonar su fe en ella. E incluso Norbert Elias (1987), el hombre de la civilización, que no ignora nada de la barbarie nazi (de la cual sus propios padres terminarán por ser víctimas) puede empero escribir una historia de Occidente bajo la forma de un crecimiento permanente del autocontrol pulsional y del control de la violencia gracias a la consolidación de nuevas dinámicas estatales. Ciertamente, décadas después, y cuando el siglo XX habrá echado aún más veneno sobre la condición humana, Elias (1999) se verá obligado a reconocer la profundidad de las fuerzas de lo que denominará la des-civilización en el corazón mismo del Occidente civilizado...

Es un razonamiento de este tipo el que ciertos filósofos, morales y políticos, cuestionaron con fuerza. Frente a la repetición del horror a lo largo del siglo XX, era preciso, nos advirtieron, reconocer la existencia de una serie de eventos únicos que desafían nuestro entendimiento. La sinceridad crítica que acompaña este cambio de mirada, contrasta con la respuesta timorata de la sociología. Por supuesto, desde la filosofía social es posible rastrear esfuerzos de talla, como el de aquellos que intentaron leer la “barbarie” como la coronación perversa de la modernidad o la presencia de una intolerancia propia a las religiones monoteístas (Bauman, 2002; Moore, 2000). Otros, y esta vez desde el registro de la historia e incluso de monografías sobre hechos de barbarie intentaron comprender como hombres ordinarios pueden volverse verdugos malignos envueltos en circunstancias excepcionales (Browning, 1994; Semelin, 2005). Sin embargo, incluso en la última familia de trabajos evocados, pareciera que a la sociología le cuesta más que a otras disciplinas aceptar la existencia de formas de violencia que exceden toda lectura funcional. Incluso cuando la “barbarie” es

reconocida, tarde o temprano se trata de comprender sus “usos”. Lo que en el fondo nunca se acepta, o a regañadientes y solo momentáneamente, es que sea posible comprender la violencia fuera de su significado funcional (político o social). Incluso cuando la violencia parece excesiva o irracional, es posible —es necesario— reintroducir elementos sociales funcionales con el fin de comprender su sentido. La revolución francesa es un excelente ejemplo de este tipo de esfuerzos. El Terror revolucionario es leído por François Furet (1978) como el resultado de una máquina política descarrilada, y susceptible por ende de ser traída al orden gracias a lo que denominó “la revancha de lo social sobre lo político”. Aún más, incluso en medio de los excesos, era posible ver en ella, como Bronislaw Baczko (1983) lo demostró, una lógica de acción —la del miedo— que, como el “complot vándalo”, sabiamente instrumentado por los revolucionarios, le daba un sentido funcional a todos los excesos.

Es con este mundo de certidumbres con el que es preciso romper con el fin de dar cuenta de *ciertas* manifestaciones de *violencia extrema*. ¿Qué entendemos por esto? Una variante sociológica de la inquietud más general a propósito del mal radical (Bernstein, 2005). O sea, por *formas de violencia extrema hay que entender, no necesariamente acciones de crueldad, sino conductas que son extremas porque se desprenden de toda significación funcional*. O para ser más exactos, formas de violencia que no pueden, en lo esencial, ser interpretadas desde una perspectiva de este tipo. Seamos más precisos. Se trata de cuestionar no solamente el razonamiento funcionalista propiamente dicho (aquel que explica el sentido de una acción tomando sus consecuencias por su causa —Giddens, 1977—), sino también razonamientos que interpretan exclusivamente el sentido de una acción desde su rol en el funcionamiento de la sociedad. Si frente a ciertas experiencias de genocidio ha sido muchas veces desde el miedo como se ha intentado buscar explicaciones de lo inexplicable, progresivamente, frente al desencadenamiento reiterado de la violencia, es preciso reconocer, fuera de toda perspectiva funcional, el defecto y el exceso activos presentes en la vida social. Lo que exige en un primer momento una reconceptualización de la vida social.

2. HACIA OTRA CONCEPTUALIZACIÓN DE LA VIDA SOCIAL

Para comprender ciertas modalidades extremas (o sea no funcionales) de violencia es preciso romper con la idea de que la vida social, plenamente institucionalizada, sería capaz a la vez de “absorber” toda la subjetividad humana y “canalizar” todas las energías colectivas. Al lado de una vida social instituida y funcional, existe por un lado una *subjetividad* en tanto que aspiración a una dimensión humana no-social y por el otro, un conjunto dispar de *energías* producidas por la misma vida social e irreductible a su institucionalización.

Lo que muchas veces se denomina lo social, y que tal vez sería más preciso denominar el entramado del lazo social, es decir, aquello que se teje entre los individuos y las instituciones, es un espacio relacional particular limitado por dos fronteras, la subjetividad y la energía. Por un “defecto” (la subjetividad se vive a través de un déficit de lo social) y por un “exceso” energético. Dos realidades que, dada la consistencia de la vida social, no paran de invadirla, de desteñirse sobre ella, y que, a su vez, y en sentido inverso, lo social-instituido no para jamás de tratar de encerrar.

Por supuesto, lo anterior no apunta a establecer una sociografía exhaustiva compuesta de tres dominios (la vida social institucionalizada por un lado, la subjetividad y la energía por el otro). Mucho menos aún considerando que muchos otros tipos de distinciones análogas son posibles. Pensemos, por ejemplo, en la descripción de los diferentes regímenes de acción propuesto por Luc Boltanski (1990) que distingue junto a modelos más abiertamente “sociales” como la justicia y la justificación, otros que escapan a lógicas funcionales de este tipo como el amor-ágame o, precisamente, la violencia. Si la división analítica propuesta puede parecer un tanto formalista, tiene empero el mérito de recordar hasta qué punto la vida social, y el trabajo de institucionalización que la constituye, ha sido por momentos explícitamente concebida contra ciertas formas de experiencia y acción (amor, violencia...). En resumen, la vida social y la pluralidad de formas de acción obligan a reconocer una sociografía más compleja que a la que nos habituó una cierta idea funcional de la sociedad. O sea, reconocer la existencia de formas de acción que no pueden ser leídas desde este único registro.

Si este reconocimiento analítico es indispensable para comprender ciertas formas de violencia, es empero aún insuficiente. A lo que hemos asistido a lo largo del siglo XX es a una metamorfosis de la subjetividad y la energía. La vida social, que fue durante siglos concebida como lo que permitía amortizar y canalizar una y otra, se muestra incapaz de continuar asegurando esta función (Bauman, 2000; Touraine, 2007). En verdad, en este punto se articulan íntimamente cambios históricos y cambios en las interpretaciones. La subjetividad y la energía no son en sí mismos fenómenos nuevos (incluso si, como veremos, revisten hoy formas y significaciones inéditas) pero su rol fue doblemente minimizado en el marco de una concepción altamente compacta de la vida social que no dejó espacio alguno a su despliegue, salvo bajo la figura de la “crisis”.

Para comprender esta virtualidad es preciso razonar desde otra concepción ontológica del “estar-juntos” (Martuccelli, 2005). Una en la cual se coloca en el inicio de toda comprensión de la vida social la experiencia liminar de un mundo en el que siempre es posible actuar *distintamente*. La perspectiva, desde el inicio, es diferente. El punto de partida del análisis es la existencia de un espacio incompresible de acción individual y colectiva. Cualquiera que sea la fuerza de la construcción de un orden social, lo que prima es la capacidad de los actores de actuar de otra manera con respecto a las lógicas funcionales, a actuar de otra manera, incluso, por ejemplo, a través de conductas violentas o ilegítimas. Y en el origen de esta posibilidad, y es lo esencial, no subyace una concepción antropológica (la “libertad”), pero la toma en consideración del tipo de consistencia propia de la vida social.

Esta posibilidad permanente de acción distinta no debe pues ser puesta en el activo ni de la “libertad” del actor, ni de los “defectos” de socialización, pero debe ser entendida como la característica principal del estar-juntos. *Es en la propia vida social y no en el actor en donde reside en última instancia esta posibilidad incompresible de actuar de otra manera*. La manera como la vida social condiciona nuestras acciones (las coacciona o las habilita) es de una naturaleza particular. Por un lado, toda

situación encierra un amplio reservorio de texturas plurales que abren, sistemáticamente, el abanico de los posibles (puesto que aquéllas exceden siempre todo agenciamiento específico y circunstancial). Por otro lado, la manera como las coerciones condicionan nuestras acciones no es sino rara vez directa, inmediata o durable (puesto que aquéllas se ejercen a través de temporalidades variables y en diversas topografías). Las coerciones y las texturas constitutivas del estar-juntos tienen un modo operatorio específico, lo que permite, en toda circunstancia, la existencia de una gran pluralidad de acciones posibles. Es desde esta realidad como debe entenderse el despliegue de ciertas formas de violencia extrema.

Esta concepción de lo social permite tomar distancias con respecto al modelo tradicional que subordinaba la subjetividad y la energía a lo social instituido, y que imponía por ende o bien una lectura funcional o bien una interpretación únicamente en términos de crisis. Por el contrario, es preciso dejar de aprehender la subjetividad o la energía como pudiendo estar, una y otra, sólidamente insertas en la vida social. *No existe sino una pequeña parte de la subjetividad que logra ser absorbida de manera duradera por lo social instituido; y no hay sino un número limitado de energías sociales que son susceptibles de ser eficazmente canalizadas por el funcionamiento social*. La vida social es inseparable de un exceso permanente de energía y de un conjunto de subjetividades que aspiran a experimentarse como estando fuera de lo social. Una y otra producen formas particulares —extremas, o sea no funcionales— de violencia.

Dados los límites de este artículo, presentaremos sucesivamente, y *bajo forma de hipótesis de trabajo*, los dos órdenes analíticos de violencia que acabamos de mencionar. En un primer momento, evocaremos figuras en las que la subjetividad estructura la violencia extrema. En un segundo momento, mostraremos situaciones en las que la energía, producida en y por la vida social, puede dar forma a acciones de violencia que exceden lo social-instituido. Dos formas de violencia que no pueden ser leídas desde una perspectiva funcional.

3. LA SUBJETIVIDAD O EL DÉFICIT SOCIAL

3.1. ¿Qué es la subjetividad?

La subjetividad ha sido durante mucho tiempo desterrada del análisis sociológico a través del proceso de socialización, que garantizaba, gracias a las experiencias de rol, *habitus*, posición de clase, identidad, interés y muchos otros, la idea de que los individuos podían ser —y debían ser— sociológicamente percibidos desde la funcionalidad de sus acciones. En el mejor de los casos, subsistían ciertos “afectos”, pero todo esto era muy insuficiente para hacer de ella un campo legítimo de estudio sociológico.

La subjetividad, en su paradójica significación social, nace en medio de un mundo social en el cual no desea reconocerse (Martuccelli, 2007). Es en efecto su tensión constitutiva: por un lado, la subjetividad es un fenómeno plenamente social, y por el otro lado, es una dimensión que experimentamos asaltados por un sentimiento de extranjería hacia todos nuestros contextos sociales. Así, una cesura constante es observable entre la importancia que los individuos acuerdan a su subjetividad (cuyas razones estructurales pueden y deben ser objeto de análisis sociológico), y el sentimiento que éstos tienen de poseer un espacio subjetivo personal irreducible a la vida social. La separación entre estos dos órdenes se arraiga, en último término, a nivel de la experiencia: es en efecto desde ésta que se decreta (gracias a una serie de representaciones sociales) la división entre ambos, construyéndose así de manera performativa, y a distancia de la vida social, la propia subjetividad. Es en este sentido que la subjetividad es una dimensión que se inscribe como un déficit con respecto a toda figura social del sujeto. La subjetividad es el trabajo por el cual el individuo se experimenta a distancia del mundo, y en la cual, sobre todo, se siente animado por la voluntad de exceder toda determinación social de sí mismo. Es por eso que para aprehender las formas por las cuales la subjetividad se despliega, hay que tener en cuenta cómo la modernidad la produce por expulsión, y cómo, y gracias a este proceso, la subjetividad se convierte en esta paradójica aspiración a encarnar una dimensión no-social.

La subjetividad es a la vez una consecuencia de la modernidad, la voluntad de profundizar esta aspiración, y la incapacidad radical de lograrlo enteramente. Ahí donde la subjetividad parece haber alcanzado su proyecto, esto es, lograr liberarse radicalmente de toda impronta de lo social, es inmediatamente recuperada por él. Las expresiones de la subjetividad pueden ser múltiples (estados límite, crisis existenciales, amor...) pero en todos los casos, la subjetividad es el fruto de una voluntad, profundamente moderna, de “escapar” de lo social. Una dimensión desde la cual se intenta mantener abierta la cesura constitutiva de la experiencia moderna —a saber, la ruptura entre la objetividad del mundo y la interioridad del actor (Cascardi, 1995)—. Una dimensión que permite por ejemplo, subvirtiendo las identidades constituidas, dar cuenta de exploraciones subjetivas no-funcionales ya sea en el ámbito del género (Butler, 2001) o en la gestión paródica de situaciones extremas, como es el caso de los hijos de detenidos-desaparecidos (Gatti, 2008).

Por supuesto, cuando la sociología opera con una concepción demasiado “sólida” del lazo social, le es imposible reconocer el dominio de la subjetividad. Por el contrario, cuando se reconoce que la vida social posee una consistencia más maleable, nada impide otorgarle el espacio analítico que merece. La subjetividad es un proyecto permanente, facilitado por la existencia de una pluralidad de texturas culturales y la diversificación de coerciones, que permite al individuo afirmar una dimensión de sí a distancia de sus implicaciones sociales.

3.2. Subjetividad y violencia

Si bien la subjetividad no se reduce a la violencia, sí encuentra en ella una forma privilegiada de expresión. Por lo demás, el pensamiento social no tardó en reconocer esta posibilidad, pero, prisionero de una concepción totalizante y sólida de la vida social, fue incapaz de aprehenderla de manera cabal. Es decir, desembarazarla de todo vínculo con un razonamiento funcional —comenzando por el más célebre de todos sus intérpretes, Hegel (1980), quien al mismo tiempo que entrevió las posibilidades destructoras de la subjetividad (la manera como la aflicción de la separación podía conducir al mal) se esforzó empero en negarla integrándola como un momento de su teodicea—. Otros, a lo sumo, la apre-

hendieron de manera negativa, como el fruto de una serie de crisis de valores (nihilismo, crueldad, desamparo, martirología, incluso suicidios...). Frente a cada una de ellas, lo esencial del esfuerzo analítico ha consistido en buscar en el funcionamiento de la vida social, las razones y el sentido de estas conductas, o sea, socializar estas experiencias con el fin de eliminar toda traza de subjetividad (esto es, de este proyecto propio de la modernidad y por el cual los individuos quieren poseer una parte de ellos mismos a distancia de lo social).

La socialización del suicidio, por ejemplo, como mostró Durkheim, implica que el sentido sociológico último de la acción se encuentre en la densidad y en la naturaleza del lazo social. Pocas veces la arbitrariedad interpretativa de las ciencias sociales ha sido tan radical. Eliminandose a sí mismo, ¿no es posible pensar que el individuo afirme *también* un sentido distinto al que podemos inducir legítimamente a partir de su entorno social? Una consideración similar puede hacerse, por lo demás, a propósito de los mártires. El sentido de su acción ¿puede en verdad reducirse *solamente* a consideraciones sociales (ventajas para sus familias) o políticas (sobre-identificación con una causa) fuera de toda referencia a otro orden de realidad? Si no es necesario seguir la interpretación dada, por ejemplo, por ciertos autores cristianos a propósito de la fuerza “trascendente” que se apoderó de los mártires, hombres bien ordinarios que, en el inicio de la era cristiana, y gracias a esta “fuerza”, pudieron dar muestras de excepcionalidad, la interpretación tiene el valor de subrayar al menos implícitamente la existencia de un espacio de subjetividad (Daniélou, 1985).

Sin embargo, no hay ningún “misterio” social en la subjetividad. A diferencia de las teorías que recurren a registros biológicos o pulsionales para explicar la violencia, el rodeo a través de la subjetividad permite, paradójicamente, anclar sólidamente el análisis en la vida social. La subjetividad es una aspiración y un proyecto de un no-social que conoce formas particulares en la modernidad, cuya forma moderna es sin duda inseparable del largo y complejo proceso de secularización vivido en muchas sociedades. Cuando la trascendencia religiosa se imponía como una evidencia colectiva de sentido, la representación del alma como un más allá no-social

alojado en el cuerpo, daba cuenta de lo esencial de la subjetividad. Más aún: así concebida, la subjetividad obtenía un reconocimiento social pleno. Por el contrario, *a medida que la secularización se expandió, y se desestabilizó el pacto interpretativo entre el reino de los cielos y el reino terrenal, se impuso la necesidad de encontrar nuevas modalidades de ejercicio y expresión de la subjetividad. Es dentro de este giro que es preciso interrogar las nuevas virtualidades violentas de la subjetividad.*

Nada de sorprendente por ende que en un primer momento muchas de las figuras de la dialéctica entre subjetividad y violencia hayan sido leídas desde lo religioso. Es esto, por supuesto, lo que está en la raíz del nihilismo, desde Dostoïevski hasta Cioran, pasando por Nietzsche o Camus. Es también esto lo que está presente en tantas lecturas contemporáneas acerca de una violencia extrema producida por un dominio religioso incontrolado. Sin embargo, y a pesar de su innegable proximidad, se observa una separación profunda entre el fanático religioso, el nihilista y la subjetividad de la que aquí hablamos. Tanto el fanático como el nihilista aspiran a encarnar una visión plena del mundo, y en este sentido, uno y otro actúan desde una identidad, colectiva e individual, que intentan imponer a los otros. Son formas de violencia que pueden entonces ser leídas en referencia a la funcionalidad institucional en la cual se insertan o a la cual buscan subvertir. Desde el nihilismo o la “malignidad” se está pues en presencia de una conciencia perversa que se glorifica a sí misma y que puede llegar a tener delirios de omnipotencia. Por el contrario, cuando la violencia se despliega desde la subjetividad, a lo que se aspira es a manifestar, gracias al recurso a la acción, lo no-social. Esta aspiración es la que, en su negación radical, es reticente a ser aprehendida desde la funcionalidad. En el proyecto constitutivo de la subjetividad, el actor se inscribe en el mundo sustrayéndose a él.

Un trabajo de Arjun Appadurai (2007) nos servirá para precisar esta diferencia. Con el fin de dar cuenta de los fenómenos de violencia extrema propios del mundo globalizado, sostiene la tesis de que el exceso de odio propio del mundo contemporáneo sería el resultado del “miedo a los pequeños números”.¹ ¿Qué quiere decir esto en el fondo? En la globalización, en la medida en que la incertidumbre

¹ Notémoslo, esta explicación de la violencia es todo menos una novedad. Desde el “complot vándalo” de la revolución francesa

identitaria se incrementa, se consolidaría la toma de conciencia de la incompletitud de toda realidad nacional, lo que acentuaría la necesidad de “verificar” la propia identidad a través de la eliminación del otro. Un proyecto que es empero fundamentalmente imposible en un mundo de fronteras desdibujadas, en donde las hibridaciones son de rigor (matrimonios mixtos, lenguas compartidas...), lo que, justamente, produce frustraciones que alimentan la violencia. Partiendo del tema de la identidad, Appadurai concluye pues en el advenimiento de un mundo que *debería* estar sometido a una violencia impositiva generalizada. El carácter excesivo de la violencia (crueldad, terrorismo...) es una vez más interpretado desde su posible funcionalidad. Por el contrario, desde la subjetividad, es imperioso salir de esta tentación funcionalista. Es lo que a su manera propone por momentos Mike Davis (2007) que al centrar su mirada sobre el terrorismo a partir de la estética del coche-bomba logra abordar significaciones de la violencia que son transversales e independientes de toda interpretación funcional.

La raíz del virtual desliz violento reside pues en la caracterización misma de la subjetividad. Es en este sentido como debe interpretarse, por ejemplo, el análisis existencial de Franco Crespi (2006). El “mal” es un producto de la propia existencia humana, de su aspiración a superar sus límites y del temor de no lograrlo, en síntesis, el sentimiento ambivalente y corrosivo de estar “fuera”, “arrojado en el mundo” y al mismo tiempo una secreta fascinación por este estado de “suspensión” social. Por supuesto, aún es preciso explicar cómo esta violencia “existencial” se (re)produce y se expande, por razones históricas precisas, en las sociedades modernas.

Una de las hipótesis posibles consiste en explicar este proceso por medio de la realidad de una subjetividad que se quiere “vacía”, y que se descubre siempre demasiado “plena” de lo social. Es sin lugar a dudas la tensión primera: el deseo de encontrar en el “fondo” de sí mismo, en el “alma”, una dimensión enteramente desembarazada de lo social, cuando la subjetividad no es sino un producto histórico y cultural que adquiere formas particulares en la

sociedad moderna. Esto es, cada vez que la impronta de nuestro contexto social y cultural se insinúa en nuestra subjetividad, ésta se encuentra mortalmente en peligro. La subjetividad está pues condenada a expresarse, como subraya la tradición de la mística en Occidente, a través de “fragmentos de puesta ante el abismo” (Vidal, 1977: 11). La subjetividad se enuncia a través de la imposibilidad de su enunciación. Ecuación por supuesto inestable que el reconocimiento y la legitimidad social de la existencia de los dos reinos (el cielo y la tierra) permitió durante mucho tiempo sostener. La secularización, al cuestionar esta frontera, introdujo en una nueva era histórica de la subjetividad.

Esta interpretación permite proponer una hipótesis radical en relación al advenimiento de ciertas formas de violencia extrema en los tiempos modernos, sin necesidad de postular la existencia de ningún elemento biológico o pulsional insuficientemente socializado. La distancia con el psicoanálisis es radical puesto que en éste las conductas violentas aparecen como disfuncionalidades graves, más o menos temporales o anormales, del sujeto —a tal punto se supone que las pulsiones deben ser controladas por el Super-Yo y más ampliamente por el trabajo de civilización, como Elias lo enunciará más tarde—. En el caso de la subjetividad, por el contrario, y desde una interpretación exclusivamente social, lo que se subraya es la consolidación de una dimensión particular del individuo que, dada la “asfixia” social a la que se ve sometida en la condición moderna, busca formas inéditas de expresión —y entre ellas ciertas modalidades de violencia—.

Esta violencia es pues tan “social” como cualquier otra, salvo que, y aquí reside la dificultad interpretativa, esta violencia reivindica una significación desde un dominio —la subjetividad— que se construye como antitético frente a toda forma social institucionalizada. Esta violencia es particular desde su génesis y en ella, por ende, no cabe la distinción realizada aún desde una lectura funcional entre un método terrorista que estaría aún subordinado a un objetivo político y una lógica terrorista en la cual los actores se deslizan hacia una pérdida generalizada

hasta la interpretación polémica de Furet (1995) acerca de la violencia como espejo entre regímenes totalitarios, sin olvidar tantas interpretaciones acerca del temor que se apodera de los individuos en los genocidios, la tesis de una violencia incontrolada bajo el efecto del miedo ha sido utilizada muchas veces.

de sentido (Wieviorka, 1988). La violencia-subjetividad no es el fruto de un umbral. Desde su inicio y en su fundamento es el fruto de una aspiración por escapar a lo social, a manifestar —en la vida social y gracias a ciertas formas de acción— esta parte irreducible de sí, un conjunto de acciones a las que durante mucho tiempo una representación hegemónica del mundo social le dio un espacio y una significación (el reino de los cielos) y a la cual el mundo contemporáneo (comenzando por el propio análisis sociológico) le deniega toda realidad.

La especificidad del proyecto de subjetividad de los modernos, permitirá, creemos, interpretar ciertas formas de violencia bautizadas como “excesivas”, “gratuitas” o “irracionales”. Repitémoslo: si la interpretación hace referencia a formas extremas de violencia, éstas no lo son por ser excepcionales o propiamente extraordinarias (genocidios, crueldad...); son extremas en el sentido, más prosaico, de que su interpretación exige recurrir a formas de comprensión que escapan a una lectura limitada a su funcionalidad estratégica. No se trata, por supuesto, de una novedad radical. La existencia de esta dimensión ha sido presentida muchas veces, pero apenas intuida, los analistas se resistieron a reconocer la existencia de acciones que, gracias a la violencia, buscan afirmar una subjetividad que se define fuera de lo social, o sea, de formas de conducta que cuestionan radicalmente —esto es, desde su raíz— una concepción excesivamente funcional y sólida del ser conjunto.

Pero, ¿por qué la subjetividad buscaría expresarse por la violencia? En verdad, y como hemos adelantado, la violencia no es sino una de sus manifestaciones posibles. Ciertamente, algunas formas de violencia se prestan mejor a esta interpretación que otras, como por ejemplo, las formas de violencia que se producen en la estela de la desestabilización de la división tradicional de los dos reinos o cuando el actor vive y experimenta la vida social a través de un fuerte sentimiento de pérdida de realidad (Khosrokhavar, 2002)² En este sentido, es posible proponer la hipótesis de

que la violencia-subjetividad conoce sus manifestaciones más álgidas en un momento histórico particular: aquél en el cual una sociedad asiste a la erosión de la economía general del mundo garantizada tradicionalmente por la religión y que no ha logrado rehacer una experiencia plenamente laicizada de la subjetividad. Pero si estas formas son fuertemente activas entre ciertos actores (terrorismo, derivas integristas...) nada impide buscar reflejos de esta actitud en otras manifestaciones más ordinarias de violencia, en las cuales es también posible proponer la hipótesis de la existencia de formas de subjetividad de esta índole —como, por ejemplo, en el sentimiento de “rabia” observado en las revueltas urbanas (Dubet, 1987)—.

La figura de la violencia-subjetividad designa pues una familia particular de formas de violencia, de intensidad y frecuencia muy variable, en las cuales lo que es “extremo” es la presencia de una lógica de acción que se define de manera paralela a la institucionalidad y que está animada por la voluntad de manifestar la dimensión no-social de los individuos. Una acción que no es jamás funcional en sus intenciones, y que en este sentido, pero sólo en este sentido, puede ser entendida en sus vínculos posibles con la tesis de la ambivalencia “psíquica” o destructiva (*Thanatos*) de los individuos.

4. LA ENERGÍA O EL EXCESO

4.1. ¿Qué es la energía?

Como en el ejemplo precedente, es imperioso comprender que la fuente virtual de este tipo de violencia se encuentra en la propia vida social. Por ende, y tampoco aquí hay que anclar el análisis en la biología o la pulsión. Es en la asociación social, en los intercambios, en las acciones y las reacciones, en los roces y en las comunicaciones, en síntesis, en aquello que constituye lo propio del estar-juntos,

² Pensemos también, por ejemplo, en la violencia observable en el suicidio comunitario de los jóvenes islamistas estudiados por el mismo autor. En la deriva de estas conductas, está la formación de un “sujeto” en la muerte, como el autor indica, la consecuencia trágica de una salida rápida de la impronta comunitaria que, obligando a los individuos a una forma inédita de control desde el interior sin los soportes tradicionales (y privándolos sobre todo del marco tradicional de expresión del dominio subjetivo), empujan a los individuos hacia la muerte en tanto que práctica por la cual buscan darle forma a una subjetividad que viven como imposible (Khosrokhavar, 1995).

en donde reside el suplemento permanente y problemático de producción energética que ninguna forma institucional logra yugular completamente jamás. La vida social contiene en sí misma un exceso energético que, en algunos de sus despliegues, es capaz de poner en jaque a lo social-instituido.

Esta dimensión es sin duda más fácilmente aceptable que la precedente para una cierta tradición sociológica. Después de todo, una parte importante del pensamiento social y político, al menos desde Hobbes, nos ha habituado a una representación de esta índole. Abandonados a sí mismos, esto es, desprovistos de frenos institucionales, los individuos, prisioneros de sus pasiones e intereses, no tendrían otro horizonte común que la violencia. Es en contra de esta amenaza que fue construida la civilización, dirán al unísono Freud y Durkheim. Y sin embargo, todos saben que el proceso de institucionalización es y será siempre un trabajo inacabado. La amenaza es inextirpable. La diferencia, puesto que diferencia hay, reside en la manera de concebir esta amenaza energética.

Toda asociación entre actores genera un suplemento de bienes, significados, poder, en síntesis, energías imposibles de controlar en toda su diversidad. Es esto lo que Elias Canetti (1983) tenía en mente cuando estudió los efectos propios de la lógica de la masa o de los grandes números en la vida social. Es esto lo que probablemente evocaba Georges Bataille (1967) al hablar de la “parte maldita”, esa lógica del exceso y del potlach constitutiva del lazo social, a la cual la traducción por medio de la tesis del chivo expiatorio de René Girard (1972) no hace enteramente justicia. En esta última, en efecto, la violencia, a través del triángulo del deseo mimético, no es aprehendida sino en tanto que factor de integración de un colectivo gracias a la expulsión de una parte de sus miembros. Esto es, la parte excesiva tiende así a ser funcionalizada. El exceso del cual hablamos es, al contrario, reticente a este tipo de canalización. Lo que supone comprender claramente el origen de este suplemento de energía.

Para dar cuenta de esta producción excesiva, evaquemos algunos estudios. Los trabajos de Jane Jacobs (1969) han podido mostrar, por ejemplo, el rol que le corresponde a las asociaciones humanas *per se* en el crecimiento económico, a causa justamente del suplemento de energía que produce el tamaño de las ciudades. El razonamiento ha sido por lo demás

aplicado a muchos otros campos: ¿no ha sido así posible, por ejemplo, describir el mercado, más allá de su rol de principio de distribución de recursos e información, como un mecanismo de activación de la innovación y la energía social (Schumpeter, 1963)? ¿Y no se ha interpretado en un sentido similar los contactos y las redes como productores de la energía necesaria para el trabajo intelectual (Collins, 1998) o para el trabajo en las grandes organizaciones (Sassen, 1996)? Si estas lecturas han tendido por lo general a subrayar el carácter funcional de la energía, nada impide comprender que el estar-juntos, a causa de su composición, a causa del “número”, de la “masa”, de los “intercambios”, produce cantidades de energía que pueden, al menos virtualmente, y en todo momento, desbordar los mecanismos de canalización institucional. Subrayémoslo con fuerza: esta energía no encuentra su origen en las pulsiones individuales o en los instintos primarios, pero es un producto directo de los intercambios sociales. Es la asociación social la que produce, a partir de su funcionamiento ordinario, este exceso virtual de energía.

Esta caracterización permite comprender el rol virtuoso que tantas veces se le acordó a los grupos intermedios (Kornhauser, 1959). Frente a la “masa” y al suplemento excesivo de energía que la asociación produce, los cuerpos intermediarios, segmentando el tejido social, reducirían, desde el origen, la producción de la energía devastadora. Una compartimentación de ámbitos que facilita, al reducir *in nuce* el exceso energético, su canalización hacia acciones colectivas controladas y por ende instrumentales (Oberschall, 1973). Estas reflexiones resultan aún más relevantes si se considera que la masa y las grandes reuniones colectivas son un fenómeno profundamente moderno, y que es imperioso por ende ver en los desencadenamientos extremos de energía (y de violencia) que han tenido la modernidad como teatro, no un “residuo” del pasado sino una práctica abiertamente moderna que encuentra en el número (y en la concentración de individuos) su principal razón de ser.

En resumen: la energía social no es de índole pulsional e individual, sino el resultado directo del estar-juntos. Y si toda vida social posee y genera este tipo de energía, en las sociedades modernas es posible hablar de una sobre-producción energética. Este suplemento de energía da lugar, por supuesto,

a nuevas formas de coordinación entre los actores. Pero produce *también*, en el marco de una vida social sometida a elasticidades diversas, un conjunto virtual de deflagraciones de nuevo cuño.

4.2. Energía y violencia

Aquí también el siglo XX nos obligó a cambiar nuestra mirada. Las instituciones no son únicamente una muralla contra los excesos de la violencia pulsional de la naturaleza humana. Las instituciones son portadoras de formas excesivas de energía y por ende de violencia. En su traducción específicamente sociológica, es en este sentido como debe entenderse la celeberrima frase de la Escuela de Frankfurt de una Razón que fue incapaz de defender la Razón. El mundo de la civilización burguesa se hundió cuando hubo que reconocer que las instituciones no eran solamente, como teorizó Weber, formas legítimas y controladas de violencia, sino que podían ser ellas *también* el origen de formas excesivas de energía y violencia.

La violencia se arraigaba profundamente en la vida social. No era externa a ella (pulsión...); le era connatural. Las representaciones, unas más justas y profundas que otras, se habrán sucedido a lo largo de todo el siglo XX. Pensemos, por supuesto, en la “banalidad del mal” de Hannah Arendt (1997), esa violencia sin límites producida desde la trama administrativa ordinaria de la vida moderna por individuos sin espesor moral y en el fondo incapaces de entender el mal al cual estaban abocados. O a la “sumisión a la autoridad” de Stanley Milgram (1974): el reconocimiento que en todo funcionamiento institucional es posible observar cómo éste puede, sin mayor transformación, ponerse al servicio del mal. Una certidumbre se expandió: había que romper con la idea que la institucionalidad podía ser una muralla definitiva contra la barbarie.

Expliquémoslo mejor. Una conclusión se impone en estos trabajos: todo actor es susceptible de plegarse a las exigencias de un rol funcional, más allá de lo que muchas veces sería moralmente deseable. El mal se produce así desde el orden social. Por supuesto, ciertos excesos pueden ser imputados a tal o cual personalidad (el “alma guerrera” de unos, la “malignidad” o la “perversión” de otros) pero lo que interesa subrayar es cómo estos rasgos idiosincrásicos son estimulados por las organizaciones

(Dejours, 1998). Es en la misma vida social, y no en la antropología, donde reside el origen del mal. Desde este registro, dos lecturas distintas pueden proponerse.

La primera, sin duda la más frecuente, sostiene que es cuando un individuo se siente preso de un engranaje, que, desempeñando su rol, es capaz de convertirse en la pieza ordinaria de una máquina perversa. Las tareas efectuadas se realizan con más facilidad en la medida que aparecen a la vez como prescritas por el rol y cuidadosamente circunscritas a una situación bajo la impronta de una autoridad (Bauman, 2002). Es este último punto el que es central. La maldad, y en última instancia la violencia, se manifiestan mejor si una y otra pueden estar contenidas (Flahault, 1998: 219-220). En este sentido, y contrariamente a lo que durante mucho tiempo dejó entrever una concepción normativa, el mal no debe ser solamente buscado desde el lado de las pulsiones. Existe un “mal radical” ligado a un conformismo omnipresente en la vida social, cuando los individuos, sintiéndose enmarcados por un sistema regulado de roles, pierden su vigilancia moral. Más simple: en contra de uno de los deseos más constantes de una gran parte de la tradición sociológica, es preciso reconocer que ni la socialización ni las instituciones nunca logran resolver enteramente el problema de la violencia en la condición moderna. En el fondo, los roles pueden actuar tanto como impulso hacia el mal cuanto como coerción hacia el bien.

La segunda, que es la interpretación que aquí desarrollamos, también subraya el origen social de la violencia pero ésta se explica desde otras coordenadas. De lo que se trata no es de subrayar una vez más los límites de las instituciones (Michaud, 1996) sino subrayar la existencia de la virtualidad del mal en toda forma de vida colectiva. En la interpretación precedente, el bien continúa siendo aquello que favorece la integración de la sociedad, una regulación globalmente beneficiosa de la cual sería posible observar derivas más o menos patológicas. El mal es así tarde o temprano, y a pesar de lo que ciertas fórmulas parecen dar a entender, una disfuncionalidad. Por el contrario, es preciso entender el mal como un producto ordinario de la misma vida social. El estar-juntos genera de manera endógena formas de energía que son una fuente virtual de excesos. Un exceso que, aquí también, y como en el caso precedente, puede tener formas distintas, “beneficiosas” y

“maléficas”, pero que en su origen deben concebirse independientemente de un razonamiento funcional de este tipo. En efecto, se trata de formas de violencia que, y es la hipótesis central de este razonamiento, a medida que el estar-juntos se densifica y masifica se convierten en una realidad cada vez más difícil de controlar y yugular. Si, como muestran los estudios de Francesco Alberoni (1981), la historia natural de la vida social consiste en el tránsito permanente del movimiento a la institución, al lado de este proceso es necesario reconocer, en tanto que producción ordinaria de la vida social, virtuales excesos energéticos.

¿Cómo darle plausibilidad empírica a esta hipótesis? En espera de trabajos monográficos detallados, evoquemos algunas ilustraciones. Notemos que es en medio de períodos políticos agitados, revoluciones o guerras, que los desencadenamientos ilimitados de energía tienden a expandirse. De ahí que no sea excesivo pensar que la verdadera fecha de nacimiento de este tipo de violencia se encuentre en la decisión de los revolucionarios franceses de instaurar la movilización general y obligatoria de todos los hombres con el fin de salvar a la patria en peligro. La Revolución activa un desencadenamiento de energía que escapa a todo control y se dirige incluso contra los propios revolucionarios que, por lo demás, y en medio de los eventos, fueron muchas veces asaltados por extraños cansancios y disfuncionalidades energéticas personales (Fleury, 2005). Desde hace dos siglos, hemos asistido muchas veces a la repetición de este esquema: el de una violencia “incontrolada”, en verdad el de una violencia que en el exceso energético constituyente que la funda, está siempre lista para desencadenarse. Una hipótesis que sería posible someter a prueba empírica a través de estudios monográficos centrados tanto en eventos macrosociales extraordinarios (revoluciones, genocidios) como en manifestaciones más modestas (revueltas). En ambos casos, se trataría de entender los vínculos entre el suplemento de energía colectiva y las formas de violencia.

Aquí también la hipótesis es de cuño histórico. Esta modalidad de violencia-energía se generalizaría en las sociedades que han ingresado en el proceso de movilización (Deutsch, 1961, Germani, 1962). El término ha dejado de ser utilizado desde los años sesenta, y sin embargo tenía el gran valor de subrayar hasta qué punto el cambio social (se

acompañara o no de desarrollo y modernización) era fruto de una movilización activa y muchas veces excesiva de muchos factores. A veces, fueron los elementos propiamente políticos los que primaron; otras veces, fue más bien la economía, la cultura o la demografía lo que da cuenta de la sobre-generación de energía. En todos los casos, las sociedades están sometidas a un fuerte proceso de movilización que produce de manera endógena este exceso. En todos los casos, estas sociedades enfrentan formas de violencia que pueden dar lugar a manifestaciones diversas según si circulan por un aparato público (“desbordado”), por una violencia entre grupos civiles (“salvajes”) o por acciones sangrientas conducidas por minorías (“bárbaros”). En todos ellos, la violencia es extrema porque no puede entenderse en referencia a una supuesta funcionalidad social.

* * *

A medida que la secularización se expandió y que la teodicea se reveló insuficiente para calmar las ansiedades humanas frente al horror del mal, se hizo necesario que las ciencias humanas y sociales produjesen nuevas explicaciones. La filosofía, la psicología y la sociología se abocaron a este proyecto con verdadero entusiasmo. El mal era el fruto del resentimiento escribió Nietzsche, que podía absorberse gracias a la transmutación de valores; el mal residía, para evocar la obra de Freud, en las pulsiones y el caos del ello, del cual el proceso de subjetivación debía liberarnos; el mal estaba en el antagonismo de los intereses de clase, del cual el advenimiento de una sociedad justa debía librarnos para siempre. Desde la sociología, sobre todo, la institucionalización fue pensada como un horizonte doblemente liberador, a la vez de la locura del corazón humano y del desencadenamiento incontrolado de los intereses colectivos.

Para comprender ciertas formas de violencia en el comienzo del siglo veintiuno hay que romper con este proyecto, con la voluntad de ver sistemáticamente en ellas la expresión de manifestaciones en definitiva cuenta siempre funcionales. Por supuesto, y de más está decirlo, este tipo de análisis permite dar cuenta de un número importante de acciones de violencia. Sin embargo, esta modalidad de interpretación es limitada con respecto a *ciertas* manifestaciones de violencia. Para analizar lo que hemos de-

nominado como violencias extremas, no se dispone por lo general más que de dos “teorías”, y una y otra las interpretan como anomalías pasajeras. La primera es la del desliz organizacional o situacional, cuando los actores caen presos de un engranaje de violencia, como por ejemplo indica Clausewitz (1955) a propósito de la “ascensión a los extremos” en casos de guerra, en las que los individuos, cualquiera que sean sus intenciones, se ven obligados a hacer una “guerra absoluta” (notémoslo, incluso aquí, en el fondo, el análisis vincula el exceso a una consideración funcional —el objetivo último, que consiste en ganar la guerra—). La segunda, por supuesto, es la tesis de la crueldad, de la pulsión, del instinto que, luego de un momento de exabrupto, terminan siendo, tarde o temprano, nuevamente controlados por los mecanismos de socialización.

En este artículo y con el fin de interpretar ciertas modalidades de la violencia, hemos trabajado a partir de una hipótesis distinta. Una que contempla ciertas formas de violencia como una realidad estructural no institucionalmente tratada, porque no tratable institucionalmente, de un estado histórico de relaciones sociales. Y a partir de este reconocimiento nos hemos abocado a proponer una interpretación que partiendo de la consistencia específica de la vida social subraya la consolidación de dos grandes familias de violencia extrema. O sea, de formas de violencia que no pueden ser comprendidas desde una supuesta funcionalidad social.

La primera se produce cuando la subjetividad, la aspiración de los individuos a desarrollar una

dimensión no-social de ellos mismos, se produce en medio de un mundo social que evacua esta posibilidad. En este sentido, estas acciones no son sino marginalmente “religiosas” —en efecto, no lo son sino en la medida en que la subjetividad había encontrado su emplazamiento privilegiado en este registro—. Pero confrontados a un mundo social que reduce o transforma esta área, la subjetividad se despliega desde nuevos registros —suscitándose entonces búsquedas diversas entre las cuales se dan ciertas formas de violencia—.

La segunda es producida por un exceso energético que, aunque constitutivo del estar-juntos, conoce en las sociedades contemporáneas expresiones virtualmente ingobernables a causa de la fuerte movilización a la que han sido sometidas. O sea, uno de los resultados de una vida social sometida a la multiplicación de los intercambios (en número, intensidad, densidad...) es la producción de energías, y de suplementos de energía, reticentes a su plena canalización institucional —lo que, aquí también, puede dar lugar a ciertas formas no funcionales de violencia—.

Las dos hipótesis formuladas pueden así comprenderse como un complemento analítico a tantas otras interpretaciones existentes. En efecto, se trata de hipótesis de trabajo que apuntan a esclarecer, por defecto o por exceso, ciertas manifestaciones de violencia. En los dos casos, la sociología tiene que desprenderse de la voluntad de interpretar la violencia exclusivamente desde una lógica funcional.

BIBLIOGRAFÍA

- ALBERONI, F. (1981): *Movimento e istituzione*, Bologna, Il Mulino.
- APPADURAI, A. (2007): *Géographie de la colère*, Paris, Payot.
- ARENDT, H. (1997): *Eichmann à Jérusalem* [1963], Paris, Gallimard.
- BACZKO, B. (1983): *Le temps de la réflexion*, Paris, Gallimard.
- BATAILLE, G. (1967): *La part maudite*, Paris, Minuit.
- BAUMAN, Z. (2002): *Modernité et Holocauste* [1989], Paris, La Fabrique éditions.
- BAUMAN, Z. (2000): *Liquid Modernity*, Cambridge, Polity Press.
- BERNSTEIN, R.J. (2005): *El mal radical* [2002], Buenos Aires, Lilmod.
- BOLTANSKI, L. (1990): *L'amour et la justice comme compétences*, Paris, Métailié.
- BROWNING, C. (1994): *Des hommes ordinaires*, Paris, Les Belles Lettres.
- BUTLER, J. (2001): *El género en disputa* [1990], México, D.F., Paidós, UNAM.
- CANETTI, E. (1983): *Masa y poder* [1960], Madrid, Alianza, 2 tomos.
- CASCARDI, A.J. (1995): *Subjectivité et modernité* [1992], Paris, P.U.F..
- CHESNAIS, J.-CL. (1981): *Histoire de la violence*, Paris, coll. “Pluriel”.

- CHESTERMAN, S. (ed.) (2001): *Civilians in War*, Boulder Co., Lynne Rieder.
- CLAUSEWITZ, C. (1955): *De la guerre*, Paris, Minuit.
- COLLINS, R. (1998): *The Sociology of Philosophies*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press.
- CRESPI, F. (2006): *Il male e la ricerca del bene*, Roma, Meltemi.
- DANIÉLOU, J. (1985): *L'Eglise des premiers temps*, Paris, Seuil.
- DAVIS, M. (2007): *Petite histoire de la voiture piégée*, Paris, La Découverte.
- DEJOURS, C. (1998): *Souffrance en France*, Paris, Seuil.
- DELBANCO, A. (1995): *The Death of Satan*, New York, Farrar, Strauss and Giroux.
- DEUTSCH, K. (1961): "Social Mobilization and Political Development", *American Political Science Review*, nº55, September: 634-647.
- DUBET, F. (1987): *La galère*, Paris, Fayard.
- ELIAS, N., (1987): *El proceso de civilización [1939]*, México, F.C.E.
- ELIAS, N. (1999): *Los Alemanes [1994]*, México, Instituto Mora.
- FANON, F. (1961): *Les damnés de la terre*, Paris, Maspero.
- FLAHAULT, F. (1998): *La méchanceté*, Paris, Descartes & Cie.
- FLEURY, C. (2005): *Les pathologies de la démocratie*, Paris, Fayard.
- FURET, F. (1978): *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard.
- FURET, F. (1995): *Le passé d'une illusion*, Paris, Robert Laffont.
- GATTI, G. (2008): *El detenido-desaparecido*, Montevideo, Trilce.
- GERMANI, G. (1962): *Política y sociedad en una época de transición*, Buenos Aires, Paidós.
- GIDDENS, A. (1977): "Fonctionalism: après la lutte" [1976], *Studies in Social and Political Theory*, New York, Basic Books: 96-129.
- GIRARD, R. (1972): *La violence et le sacré*, Paris, Grasset.
- HEGEL, G.W.F. (1980): *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal [1832]*, Madrid, Alianza.
- HOBBSAWM, E.J. (1994): *L'Age des extrêmes*, Bruxelles, Editions Complexe.
- JACOBS, J. (1969): *The Economies of Cities*, New York, Random House.
- KANT, I. (1998): *La paz perpetua [1795]*, Madrid, Tecnos.
- KHOSROKHAVAR, F. (1995): *L'islamisme et la mort*, Paris, L'Harmattan.
- KHOSROKHAVAR, F. (2002): *Les nouveaux martyrs d'Allah*, Paris, Flammarion.
- KORNHAUSER, W. (1959): *The Politics of Mass Society*, New York, The Free Press of Glencoe.
- MARTUCCELLI, D. (2005): *La consistance du social*, Rennes, P.U.R.
- MARTUCCELLI, D. (2007): *Gramáticas del individuo [2002]*, Madrid, Losada.
- MICHAUD, Y. (1996): *La violence apprivoisée*, Paris, Hachette.
- MILGRAM, S. (1974): *Soumission à l'autorité*, Paris, Calmann-Levy.
- MOORE, B. JR. (2000): *Moral Purity and Persecution in History*, Princeton, NJ, Princeton University Press.
- OBERSCHALL, A. (1973): *Social Conflict and Social Movements*, Englewood Cliffs, Prentice Hall.
- SARTRE, J.-P. (1985): *Critique de la raison dialectique [1960]*, tomo I, Paris, Gallimard.
- SASSEN, S. (1996): *La ville globale [1991]*, Paris, Descartes & compagnie.
- SCHUMPETER, J. (1963): *Capitalisme, socialisme et démocratie [1942]*, Paris, Payot.
- SEMELIN, J. (2005): *Purifier et détruire, usages politiques des massacres et génocides*, Paris, Seuil.
- SOREL, G. (1981): *Réflexions sur la violence [1908]*, Paris, Genève, Slatkine.
- TILLY, CH. (2003): *The Politics of Collective Violence*, Cambridge, Cambridge University Press.
- TOURAINE, A. (2007): *Penser autrement*, Paris, Fayard.
- VIDAL, D. (1977): *L'ablatif absolu*, Paris, Editions Anthropos.
- WIEVIORKA, M. (1988): *Sociétés et terrorisme*, Paris, Fayard.
- WIEVIORKA, M. y AL. (1999): *Violence en France*, Paris, Seuil.
- WIEVIORKA, M. (2004): *La violence*, Paris, Balland.