



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS

**ANTROPOLOGÍA DE LA VIOLENCIA EN LA CIUDAD DE
MÉXICO: FAMILIA, PODER, GÉNERO Y EMOCIONES**

T E S I S

QUE PARA OPTAR AL GRADO DE
DOCTOR EN ANTROPOLOGÍA

P R E S E N T A:
FLORENCIA ROSEMBERG SEIFER

TUTOR DE TESIS
Dr. RAFAEL PÉREZ-TAYLOR



CIUDAD DE MÉXICO MAYO 2011



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Como siempre a mi familia quienes son parte de mi caos...

A los que ya no están, pero que siempre estarán...

A los que hoy en el mundo sufren violencia...

Agradecimientos

Decir gracias nunca será suficiente para expresar mi sentir. Habrá que empezar por Rafael Pérez-Taylor quien siempre confió en mí, me guió e invitó a entrar en el mundo maravilloso de la complejidad. A Margarita Zárate, quien siempre estuvo a mi lado y me apoyó con su amistad y su enorme saber para concluir esta tesis, a Raymundo Mier maestro erudito quien siempre me invitó a pensar. A Fernando Martín por su enorme solidaridad y apoyo, a Alfredo Guerrero por sus riquísimos comentarios. Hay que darle gracias también a mi hermana Marisol Simón quien siempre estuvo a mi lado, a Amelia Rivaud quien revisó puntualmente la tesis, a Estela Troya por su humor, amistad y crítica, a Xabier Lizarraga siempre con su inteligencia, apoyo y generosidad a flor de piel, a Juana Martínez quien me acompañó al viaje a la Peralvillo y también a quienes me regalaron su valioso tiempo en las entrevistas. A mis pacientes o consultantes quienes me enseñaron muchas de las cosas aquí planteadas. A Sylvia London por haberme presentado la terapia familiar sin la cual no hubiera podido ser escrita esta tesis. A Alison Barba con quien compartí y aprendí en el trabajo de muchos años con familias que viven violencia. A Paloma Escalante porque me ha permitido disfrutar otro tipo de docencia y amistad y a quien agradezco el haber sido el pivote para haberme impulsado a escribir esta tesis. A mis alumnos de todos estos años con los que compartí, reí y también sufrí la conciencia del mundo violento que nos rodea...A todos mis amigos que también han sido cómplices...

A la Escuela Nacional de Antropología e Historia, en particular la licenciatura de Etnología, por haberme cobijado todos estos años, al Instituto Latinoamericano de Estudios de la Familia (ILEF) espacio de cimentación, cariño y aprendizaje y, finalmente, al Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM por

haberme tenido infinita paciencia y porque me dio la oportunidad de terminar este ciclo de mi vida.

INTRODUCCIÓN

1. LA ANTROPOLOGÍA Y LA VIOLENCIA.....	11
1.1. Cultura, diversidad y violencia.....	58
1.2. Transdisciplina y violencia. Puentes entre la psicología y la antropología.....	65
2. LA VIOLENCIA ESTRUCTURAL: EL MUNDO Y MÉXICO.....	82
2.1. Las fronteras de la calle en la capital: globalización, ciudad y construcción del espacio en la colonia Peralvillo y la ExHipódromo de Peralvillo.....	112
2.1.1. Globalización y ciudad.....	113
2.1.2. Antropología del espacio.....	122
2.1.3. Las fronteras de la calle: la colonia Peralvillo y ExHipódromo de la Peralvillo en la Ciudad de México.....	129
3. ANTROPOLOGÍA DE LAS EDADES Y LA VIOLENCIA.....	146
3.1. La antropología y el sujeto.....	160
3.1.1. El sujeto que conoce y siente.....	176
3.1.2. La construcción del sujeto violento.....	199
3.2. La violencia en la familia.....	212
3.2.1. ¿La violencia intrafamiliar como enfermedad?.....	232
3.3. El discurso de la violencia en los niños de la colonia ExHipódromo de la Peralvillo.....	247
3.4. Hija de la perdición. Adolescencia perdida, adultez precoz: el caso de Lina.....	262
3.5. La violencia de género en la familia: el caso de Ana.....	290
3.6. Violencia y familia en la vejez.....	320
4. OTRAS VIOLENCIAS: LO QUE NO VEMOS: EL CUERPO TORTURADO Y EL CUERPO CLITORICTOMIZADO.....	343
5. LA VIOLENCIA Y EL MAL.....	382
CONCLUSIONES.....	412
BIBLIOGRAFÍA.....	436

INTRODUCCIÓN

Antes que comenzara la investigación para el doctorado, había tenido diferentes acercamientos con el tema de y con la violencia, con su comportamiento y con su práctica, a saber: en primer lugar, mi tesis de licenciatura (1981) versó sobre el faccionalismo político en una ciudad perdida en la Ciudad de México en la que me enfrenté con la violencia de la pobreza y la violencia política, pues en esa época llegaba frecuentemente la banda de los llamados “Panchitos” a tirar bombas *molotov* por las noches a los jóvenes de otras bandas residentes en este lugar, la gente, en ese entonces, vivía aterrorizada por las noches; en segundo lugar, para la maestría en antropología social, el trabajo de campo lo hice en Texcoco con los fayuqueros y acudía con ellos constantemente para comprar mercancía a Tepito en la Ciudad de México, con ellos recorrí recovecos y callejones poco conocidos por el público que suele ir a comprar ahí, además conviví con familias que sufrían de situaciones de violencia física y psicológica; en cuanto terminé la tesis de maestría ya estaba estudiando una maestría en terapia familiar, esto me llevó finalmente a trabajar con familias que vivían con y en violencia. La mirada de la psicología me ha enriquecido enormemente, pero al cabo de unos años de trabajo con ese tipo de población, decidí ingresar al doctorado y volví con una pregunta que no había resuelto del todo, la pregunta que ha guiado esta tesis es: ¿cuáles son los orígenes, causas, rostros y formas en que se presenta la violencia en *homo sapiens-demens* y en particular en algunos sujetos y familias en la ciudad de México en el siglo XXI y cómo ésta es ejercida en cada una de las edades en el ciclo de la vida?

Así como la violencia es el problema más grave entre países, entre diferentes grupos étnicos y en las calles de nuestras ciudades también es el problema más grave en la familia. Así, de una manera o de otra, todos nos hemos enfrentado alguna vez con la violencia, con algún tipo de violencia, algunos más que los otros.

Por lo dicho antes, esta investigación surgió por varias razones que confluyeron: cuando hacía la investigación para la tesis de maestría en con los fayuqueros de Texcoco, como decía antes, la gente en el mercado y con los fayuqueros que entrevistaba me preguntaban acerca de sus problemas cotidianos: tengo un primo que toma mucho alcohol; mi sobrina tiene problemas en la escuela, no avanza, le cuesta mucho trabajo hacer las tareas de la escuela; mi comadre sufre mucho porque el marido le pega a ella y a los niños; la vecina a veces no se levanta de la cama; a la hija de mi compadre a cada rato la están metiendo a la clínica porque dicen que tiene mucha asma; a una hermana de una amiga me contó que la violaron en una fiesta, etc. No sabía qué hacer ante tan apabullantes problemas que veía y enfrentaba...

La violencia existe y ha existido desde que surge un nosotros y un otros. Desde que la competencia anda tras la andanada. Desde que el hombre no supo qué hacer con la diferencia. Desde que el hombre no supo qué hacer con las dificultades y con las otredades. Desde que el hombre no ha sabido cuidarse, cuidar-los, cuidar...

Esta tesis trata de experiencias de violencias, violencias que se observan, que se miran, que se tratan, que se critican, que se experimentan, violencias que se viven y que se mueren. Es la experiencia de una antropóloga que practica la terapia familiar, que desde la antropología mira esa otredad que sufre, pide ayuda y expresa sus vivencias desde el lugar del oprimido, del que no sabe qué hacer, del que está en la encrucijada, en el dilema...

Esta tesis me permite argumentar que hay muchas violencias, muchos males y muchas maneras de enfrentar la vida. Que la vida es un laberinto en el que hay gente que sabe cómo salir, y en el que hay personas que no saben por dónde tomar el camino... A la vez, esta tesis busca comprender-explicar un poco más acerca de la violencia, de las violencias, violencias de la calle, de la casa, del entorno, de la vida, del sujeto...

Esta tesis no pretende estar acabada, es una visión de una de sus orillas, de un margen, desde uno de sus lados, no pretende decirlo todo, no pretende

verlo todo, eso sí, aspira a presentar las violencias desde dos ámbitos: desde la antropología y desde la terapéutica familiar. Son dos metodologías que se comprometen, se anudan, se complementan, la de la antropología es la observación participante, la terapia familiar es la participación observante; la antropología es la comprensión-explicación, la terapéutica comprende-interviene; la antropología describe, la terapéutica reescribe. En otras palabras: la *antropsi* es la que guía esta tesis. Están entretejidas las experiencias, vivencias, miradas, representaciones, explicaciones de los sujetos que experimentan, padecen, sufren y viven todo tipo de violencias.

Esta tesis es el ejemplo de distintos casos y muestras de la violencia expresada y vivida en el siglo XXI, desde la experiencia de campo en la colonia Peralvillo, en la Ciudad de México hasta los intersticios del alma de la mujer golpeada en la consulta, desde la explicación de la violencia estructural, hasta la tortura y sus secuelas en sus víctimas, desde la calle hasta el consultorio, desde lo observado y vivido hasta el mayor recoveco de la intimidad, desde la casa con sus olores y sus sabores, hasta el llanto del sufriente y el adolorido, es pues, una mirada transdisciplinar y compleja la que guía esta tesis, es la apertura la que en mi curiosidad ha estado hurgando por los caminos del comportamiento humano, la cultura de una violencia inefable y translúcida que está permeando en nuestras sociedades. Una violencia ubicua que está en todas partes y en ninguna, violencias que se ven y otras que están ocultas tras las sábanas, tras el hogar y tras las calles; violencias que paralizan y nos hacen gritar, violencias que no podemos y no queremos mirar...

¿Qué y cómo pasó?

Era el verano de 1999, me encontraba en casa de doña M. porque estaba en mi trabajo de campo en la ciudad de Texcoco. Observaba las maneras en que esta familia se las arreglaba para vivir en un espacio tan reducido, la señora M. convivía con su hija pequeña de siete años, otro de 16 y otra joven de 18 y el señor J., quien no era el padre de los hijos de la señora M. Dormían en dos camas matrimoniales, los dos jóvenes en una y los dos adultos con la pequeña.

El joven tenía problemas de aprendizaje, razón por la que hubo de abandonar la escuela, trabajaba junto con su hermana y madre, en el puesto de fayuca en el portal. En una ocasión, la señora M. me preguntó que si habría manera de ayudar a su hijo, lo primero que le respondí es que yo no sabía, que yo era antropóloga y que estos temas eran para especialistas en psicología.¹ Esta fue la primera vez en que me enfrenté a una realidad como ésta, realidad que no había percibido y reflexionado en mis anteriores investigaciones.

En esa época la violencia de género aún estaba velada, encerrada, negada; será hasta mediados de los noventa cuando esta cuestión se comienza a ventilar, sale a la luz pública como un problema a nivel nacional, tiempo en que se comienza a legislar en beneficio de las mujeres.

En una de las veces que volví al DF, le comenté a una amiga mía, terapeuta familiar, lo que estaba sucediendo y sucediéndome, inmediatamente me invitó a observar una sesión de terapia familiar, con permiso de la familia, atrás de la cámara de Gesell.²

No lo podía creer, yo sentada observando trabajar a un terapeuta, junto con mi amiga, ella explicándome el problema de la familia, y el porqué de las intervenciones del terapeuta. Salí de la sesión como niña chiquita, muy emocionada, había adquirido nuevos lentes para mirar la realidad, había sentido una singular experiencia, pero a la vez tenía la sensación de que esto podría ser otra manera de aprender-comprender la antropología y quizá tener un instrumento adyacente en mi morral antropológico para acceder al campo, y sí, *poder intervenir*. Es decir, en la búsqueda de una especie de antropología aplicada crítica y descolonizadora.

¹ Después de esa experiencia siempre les sugiero a mis alumnos antropólogos que no vayan al campo sin antes averiguar qué posibilidades de ayuda médica y psicológica hay en el lugar o en la región circundante.

² La Cámara de Gesell, es una habitación acondicionada para permitir la observación con personas. Está conformada por dos ambientes separados por un vidrio de visión unilateral, los cuales cuentan con equipos de audio y de video para la grabación de los sujetos.

Estaba por recibirme de la maestría en antropología cuando esto sucedió, iba a seguir el camino hacia el doctorado, estuve pensando que lo que había presenciado no era ni psicoanálisis, es decir, trabajo con individuos en el diván; ni terapia grupal, con grupos terapéuticos dirigidos y moderados por un psicoanalista, para mí ello era algo muy nuevo. La terapia familiar, me dije, tiene un contenido social, esto es otra forma de antropología.

En el lapso para entrar al doctorado, decidí ingresar, por un “rato”, a la maestría en terapia familiar. Me fui quedando, a tal grado, que me titulé y ahora soy profesora en la formación de terapeutas.

En la formación como terapeuta ingresé al Instituto Nacional de Pediatría (INP), con un equipo de terapeutas todos en entrenamiento para trabajar en la clínica de maltrato infantil. Fueron cuatro años de gran aprendizaje, mi lente antropológico siempre estuvo presente, la mayor parte de la población que acudía a consulta eran de origen campesino, las preguntas que les hacía, a muchos de los terapeutas presentes atrás del espejo, les causaba sorpresa porque eran preguntas que solamente las habría hecho un antropólogo, como por ejemplo, una señora que llegó de Oaxaca le preguntaba que si tenía tierras allá en su pueblo, o, que si hablaba mixteco, preguntas que si bien, no eran precisamente del orden psicológico, si me podían ofrecer una mayor información acerca del *modus vivendi* y de la cultura de la familia en cuestión.

Ya recibida de la maestría, ingresé a trabajar en la Clínica de Adultos Mayores (CAM), en el ILEF, en la que participé tres años. Las familias acudían por diversas razones: porque la familia no sabía qué hacer en el cuidado de un anciano enfermo (Alzheimer, diabetes, apoplejía, invalidez, demencias, etc.); otras por problemas de herencias, de nuevos matrimonios entre adultos mayores y sus consecuencias en ambas familias; problemas de pareja; nuevos espacios de vivienda y sus consecuencias en el sistema familiar (acomodo del padre y/o madre en la vivienda de algún hijo/a, en algún asilo, etc.); llegaban también adultos mayores solos quienes no tenían a ningún familiar en esta ciudad o que los habían abandonado; otros que buscaban un espacio de

escucha, ayuda y confianza con por todo tipo de conflictos familiares. En fin, fueron años de investigación-acción, en los que pude experimentar todo tipo de satisfacciones, dolores y angustias por la vida que llevan algunos de nuestros viejos. Como se observa siempre rondaba la violencia en este grupo de edad, esto me llevó, como se verá en la tesis, a *preguntarme sobre la relación de la edad con la violencia*.

Mi práctica como terapeuta y antropóloga concuerda con la postura de Adela García, quien nos dice:

El cambio terapéutico trata esencialmente de darle un significado nuevo al mundo de la experiencia. En nuestro accionar como terapeutas incluimos significados sociales y culturales en los cuales estamos involucrados, o a los cuales pertenecemos. La cultura de los consultantes, su nivel de ingreso, condiciones de vida, género, clase social, están incluidos en la creación de significados [...] La conciencia política tiene que coincidir con un darse cuenta de que las terapias también puede ser un tipo de cultura colonizadora impuesta a gente a quien no les corresponde. Nuestras ideas de normalidad de organización familiar, de cercanía y distancia entre diferentes generaciones si no son cuestionadas en su universalidad pueden ser dañinas y cegarnos. La terapia por lo tanto puede contribuir a dominar a la gente o a liberarla. Para colaborar con las prácticas liberadoras la conversación terapéutica tiene que generar un contexto de aceptación del otro como un legítimo otro. (García:8)

Entonces, lo que se desprende de la anterior cita es que efectivamente, el terapeuta es asimismo parte de una sociedad y una cultura que necesariamente es política, y por tanto debemos comprender al Otro y darle su lugar como Sujeto. El antropólogo Tobie Nathan plantea que es la influencia la que cura más allá de las técnicas, métodos y teorías, porque esa influencia implica a un sujeto con un saber, lo que confirma como bien decía Foucault que saber es poder.

Acerca de la intervención, fue para mí una pregunta-duda antropológica y, de hecho, epistemológica que viajó conmigo a lo largo de mis dos profesiones,

que poco a poco se fue aclarando: ¿hasta dónde uno puede intervenir en la vida de el/los otro/s? y ¿si es posible no intervenir?

La antropología que yo llamo *pasteurizada* no existe. Quienes hemos hecho trabajo de campo, desde Morgan y Tylor hemos cambiado y cambiado al Otro. Desde las varias perspectivas teóricas entre las más importantes es nuestra mirada del Otro y su consecuencia es la conciencia de la existencia de la diversidad, lo cual ha originado una gran variedad de teorías y métodos; también la experiencia antropológica nos ha permitido aprender a observar el mundo en el que vivimos en toda su complejidad, crítica y reflexivamente. En otras palabras, el cambio para el antropólogo es inminente, sea o no consciente. Para los otros, que han compartido sus vidas con el antropólogo, el cambio de perspectivas, de formas de ver-sentir el mundo también es claro. Ambos cambian porque desde la perspectiva de la Segunda Cibernética³ el observador es parte de (necesariamente afecta) lo que observa, y toda descripción acerca de observaciones y modelos es necesariamente una descripción acerca de quién genera esa descripción. Así, el antropólogo no describe a la tribu, etnia, colectivo, comunidad, "ahí fuera" sino a la tribu, etnia, colectivo, comunidad afectada por su presencia y organizada mediante parámetros y observables que caracterizan al antropólogo-observando-a-la-tribu, etnia, colectivo, comunidad-siendo-observada-por-el-antropólogo.

Por otro lado, el terapeuta familiar no es un agente que opera sobre una familia cambiándola, modulándola, acomodándola, adaptándola, sino que es un participante educado, formado y reflexionando en un proceso de

³ El físico Heinz von Foerster re-rotuló a este movimiento C² (cibernética a la segunda potencia) y luego "cibernética de segundo orden", o "cibernética de los sistemas observantes" (en contraste a la "cibernética de los sistemas observados", en la que el observador es, por así decirlo, una cámara que registra lo que ocurre afuera, sin cuenta de su propia participación en el proceso de observación) [...]Esta cibernética incluye ingredientes tales como el principio de incertidumbre de la física cuántica, los aportes filosóficos de Wittgenstein,..neurofisiólogos tales como Warren McCulloch, Humberto Maturana y Francisco Varela, de lógicos como Heinz von Foerster y Gordon Pask, y de psicólogos evolutivos como Jean Piaget. (Sluzki,1987:67)

transformación colectiva de significaciones, pautas, formas de interrelacionarse, comportamientos, cultura, clase social, edad y sexo-género. Así, esta investigación intenta dilucidar desde una mirada compleja y transdisciplinar el cómo, el cuándo y el por qué de la violencia.

En el primer capítulo, presento lo que los antropólogos más destacados han pensado en torno al problema de la violencia, también muestro mi propuesta para comprender el fenómeno. A continuación, muestro la importancia crucial de la diversidad y de las diferentes culturas como una de las maneras para paliar con la violencia. Termino el capítulo mostrando la importancia de la transdisciplina y la complejidad para construir puentes entre la antropología y la psicología.

El segundo capítulo exhibe el panorama de la violencia estructural y las formas que ha tomado la violencia en el siglo que nos precede y lo que vislumbramos para el XXI, que en realidad, dejan y han dejado mucho que desear sobre el llamado ‚proceso civilizatorio‘ de la humanidad. Muestro qué es un sistema violento, cuál es su estructura y cómo se presenta en el mundo actual y cómo se manifiesta y ejerce la violencia en nuestra cultura. A la pregunta de ¿qué es la globalización? De ahí se van respondiendo al unísono cuestiones y problemáticas como son la ciudad y su economía en el capitalismo neoliberal, la pertinencia de penetrar e indagar sobre la antropología del espacio para comprender cómo, para qué y por qué se construyen fronteras en las calles en las colonias Peralvillo y Ex-Hipódromo de la Peralvillo en la Ciudad de México.

El tercer capítulo versa sobre la relación edad y violencia, la edad significada como representación de otra problemática aunada al género, la edad como otra forma de diferenciación social, como otra forma de Otredad, con el tiempo como geografía, con el tiempo como forma de medición, como intención de dividir, como mirar al mundo según Cronos. Para ello discuro sobre qué es el sujeto, su historia, sus pensamientos, sus sentimientos y su importancia para la antropología; cómo éste es mirado en nuestra sociedad y cómo el estado en

México construye al sujeto violento. Posteriormente, muestro la problemática acerca de la violencia en la familia para seguir con ejemplos de violencia experimentados por sujetos en cada una de las cuatro edades: infancia, juventud, adultez y con los adultos mayores.

En el capítulo cuarto me adentro en dos formas diferentes de violencia en el cuerpo, dos violencias invisibles: la violencia *in extremis* que es la tortura y la clitoridectomía como práctica cultural, capítulo el que discuto si es una forma o no de violencia.

En el último capítulo, planteo la relación entre la violencia y el mal, en el que elaboro la distinción entre ambos conceptos y también planteo cuáles son los males del presente en el mundo globalizado y particularmente en nuestro país.

Finalmente, la presente investigación es un intento más por dilucidar desde una mirada compleja y transdisciplinar el cómo, el cuándo y el por qué de la violencia.

Se declaró la guerra y un tal Luigi preguntó su podía alistarse como voluntario. Todos le hicieron un montón de cumplidos. Luigi fue al lugar donde entregaban los fusiles, cogió uno y dijo:

–Ahora voy a matar a un tal Alberto.

Le preguntaron quien era ese Alberto.

–Un enemigo –respondió–, un enemigo mío.

Los otros le dieron a entender a cierto tipo de enemigos, no lo que a él le gustaban,

–¿Y qué? –dijo Luigi–. ¿Me tomáis por ignorante? El tal Alberto es justamente de ese tipo, de ese pueblo. Cuando supe que le hacíais la guerra, pensé: “Yo también voy, así puedo matar a Alberto”. Por eso he venido. A Alberto yo lo conozco: es un sinvergüenza y por unos céntimos me hizo quedar mal con una mujer. Son viejas historias. Si no me creéis, os lo cuento todo con detalle.

Los otros dijeron que sí, que de acuerdo.

–Entonces –dijo Luigi– explicadme dónde está Alberto, así voy y peleo.

Los otros dijeron que no lo sabían.

–No importa –dijo Luigi–. Haré que me expliquen. Tarde o temprano terminaré por encontrarlo.

Los otros le dijeron que no se podía, que él tenía que hacer la guerra donde lo pusieran y matar a quien fuese, Alberto o no Alberto, ellos no sabían nada.

–Ya veis –insistía Luigi–, tendré que contároslo. Porque aquél es realmente un sinvergüenza y hacéis bien en declararle la guerra.

Pero los otros no querían saber nada.

Luigi no conseguía dar sus razones:

–Disculpad, a vosotros que mate a un enemigo o mate a otro os da igual. A mí en cambio matar a alguien que tal vez que no tenga que ver nada con Alberto, no me gusta.

Los otros perdieron la paciencia. Alguien le dio muchas razones, y le explicó cómo era la guerra y que uno no podía ir a buscar al enemigo que querían.

Luigi se encogió de hombros.

–Si es así –dijo–, yo no voy.

–¡Iráis ahora mismo! –le gritaron–. ¡Adelante, marchen, un-dos, un-dos! –Y lo mandaron hacer la guerra.

Luigi no estaba contento. Mataba enemigos, así por sus parientes. Le daban una medalla por cada enemigo que matara, pero él no estaba contento “Si no mato a Alberto”, pensaba, “habré matado a mucha gente para nada” y le remordía la conciencia.

Entre tanto le daban una medalla tras otra, de toda clase de metales.

Luigi pensaba: “Mata que te mata, los enemigos irán disminuyendo y le llegará el turno sinvergüenza”.

Pero los enemigos se rindieron antes de que hubiesen encontrado a Alberto. Tuvo remordimientos por haber matado a tanta gente por nada, y como estaban en paz, metió todas las medallas en un saco y recorrió el pueblo de los enemigos para regalárselas a los hijos y a las mujeres de los muertos.

En una de esas veces a Alberto.

–Bueno –dijo–, más vale tarde que nunca. –Y lo mató.

Fue cuando lo arrestaron, lo procesaron por homicidio y lo ahorcaron. En este proceso él se empeñaba en repetir que lo había hecho para tranquilizar su conciencia, pero nadie lo escuchaba.

Italo Calvino

1. LA ANTROPOLOGÍA Y LA VIOLENCIA

Este apartado versa sobre la historia de la historia de la antropología de la violencia, es decir, qué han escrito y pensado los colegas acerca de la violencia y la guerra a lo largo de poco más de un siglo desde el surgimiento de la disciplina antropológica. Haré un recorrido de los diversos pensamientos y teorías para construir y comprender cómo explican el fenómeno de la violencia. En una danza, el recorrido lo haré del pasado al presente y viceversa, con la clara intención de que el viaje sea desde una mirada de la complejidad.

La antropología surge a finales del siglo XIX, cuando el mundo de la ciencia se está fragmentando en las disciplinas que hoy conocemos. A la vieja pregunta ¿qué es el hombre?, se le fueron agregando otras ¿cómo es que ha evolucionado a pesar de las vicisitudes encontradas a lo largo de la historia de *homo*? ¿qué es la cultura?, ¿qué significan los restos físicos de *homo* y sus descendientes?, ¿cómo los ordenamos en la escala evolutiva?, ¿somos la cereza del pastel o el fin de la evolución?, ¿qué motivos tuvieron para construir y abandonar muchas ciudades? Y finalmente ¿es acaso la historia de *homo sapiens* la historia de la violencia?

Desde sus inicios, la preocupación por el “salvaje”, “primitivo”, “bárbaro”, ya va a implicar una violencia en la mirada y en la práctica: se les observa con soberbia, se niega al Otro. Este Otro es asimismo, víctima de la violenta colonización occidental y víctima de la “paz blanca” (Jaulin, 1970). El lente antropológico nació con el vidrio ahumado, porque durante muchos años sirvió únicamente para justificar el colonialismo, la violencia, la conquista y la dominación. Muchas voces se levantaron en contra de esa antropología justificadora: años después la literatura antropológica sigue denunciado los viejos y nuevos genocidios y etnocidios, como Wolf en su obra *Europa y la gente sin historia*, en la que reconstruye y describe las vidas, el sufrimiento y las muertes de los indígenas del continente americano. Es pues, que la antropología nace con un velo mistificador¹, surge polémica, aún sigue el debate...

¹ “Marx utilizó el concepto de mistificación para designar una representación falsa de lo que está ocurriendo (proceso) o de lo que se está haciendo (praxis) al servicio de los intereses de una clase socioeconómica (la de los explotadores), por encima o en contra de otra clase (la de los explotados). Al representar las formas de explotación

¿Por qué la violencia no es un tema “natural” para antropólogos? Porque hay un problema de raíz en nuestra cultura: el no nombrar. Esto también es parte de la mistificación. Asimismo, el evitar hablar de la violencia, para muchos antropólogos del siglo XX estuvo basado en el legítimo miedo que el estudio y análisis de las formas de crueldad humana y asesinatos masivos del mundo indígena y occidental o no, hacía que se exacerbaban los estereotipos de primitivo, salvaje y bárbaro, cuestión— que le tomó a la antropología más de medio siglo sacar de sus libros y mentes.

Como se verá, hay distintas lentes, ángulos e interpretaciones para analizar la violencia, unos simplemente se preguntan del porqué de la violencia, otros la describen con detenimiento y precisión, unos se preguntan por sus orígenes, a otros les importan más las causas, unos la justifican, otros la comprenden, pero desde la teoría antropológica que se mire, tiene características similares y diferentes que la hacen llamar violencia. Decidí tomar a los siguientes antropólogos por su mirada teórica pero también por la problemática a la que se enfrentaban, en otras palabras, la violencia ubicua en sí, toma diversos rostros en el espacio y en el tiempo.

La violencia, la antropología y los antropólogos. Historia de la antropología de la violencia.

Muchas de las disciplinas se han ocupado por el tema de la violencia. En este apartado me interesa exponer —sin pretender agotar lo que se ha escrito acerca del tema— qué es lo que ha dicho la antropología, en su más amplia acepción, es decir, como la disciplina que mira al hombre para poder explicarlo, comprenderlo e interpretarlo en sus comportamientos, pensamientos, sentimientos y acciones. Antropología que incluye, para los propósitos de esta tesis, a la antropología social, la etnología, la antropología física y la arqueología. Al hurgar en los orígenes de quiénes en la antropología se habían preocupado del fenómeno de la violencia, encontré respuestas sugerentes, también hallé algo que parecería ser una obviedad: que el marco teórico permea, construye, y a veces desoye lo que a menudo está a la vista, en otros

como si fuesen de benevolencia, los explotadores confunden al explotado para que se sienta unido a los primeros, o para que sienta gratitud por su explotación (de la que no se da cuenta), y por último para que se sienta mal o incluso loco sólo de pensar en la rebelión” (Laing, 1988:397).

términos, todos los etnólogos y antropólogos de una u otra manera se preocuparon y lo siguen haciendo por el problema de la violencia, aunque no esté explicitado en los trabajos de algunos de ellos. Otros se preguntaron cómo y cuáles han sido los cambios a lo largo de la historia como Lewis H. Morgan y el impacto de la evolución en las sociedades humanas, pero no en la forma, causas y consecuencias de esos cambios.

Otros como Bronislaw Malinowski criticaron las formas y el impacto del colonialismo: “el deber del antropólogo es ser justo y un intérprete veraz de los nativos, registrar que los europeos exterminaron a todos los isleños; que han expropiado la mayor parte del patrimonio de las razas salvajes; introdujeron la esclavitud de una especial forma cruel y perniciosa” (Malinowski, 1976:3-4, citado en James, 1973). Tuvo una postura anticolonialista y crítica, argumentó apasionadamente en contra del antropólogo como *neutral* y como *observador objetivo*, únicamente como observador de la historia de la violencia colonial y el sufrimiento de personas y culturas en las que los antropólogos incidieron. Estas incursiones teóricas fueron criticadas por sus colegas como desviaciones irresponsables de un anciano ¡murió cuando sólo tenía 58 años!, en su lugar, seguía proliferándose la “antropología de los salvajes”, porque era políticamente correcto no involucrarse con las poblaciones estudiadas, llamo a esta antropología (aún hoy muy viva), la *antropología pasteurizada*, en la que el antropólogo va al campo, y piensa que lo que va a tocar, ver, experimentar, escuchar y sentir está allá, lejos en la geografía, la cultura y las emociones. Este es el prototipo y resultado de pensar a la antropología como ciencia y no como una disciplina del conocimiento humano.

En el célebre artículo Malinowski: “Un análisis antropológico de la guerra” será el primero, junto con Margaret Mead, en develar la problemática en el escenario antropológico. Ya desde esa época, hace la siguiente crítica: “La antropología ha hecho más daño que bien, al introducir la confusión con mensajes optimistas del pasado primitivo, pintando a los ancestros de la humanidad viviendo en una edad de oro de perpetua paz. Y aún es más confusa la enseñanza de aquellos que sostienen que la guerra es una herencia esencial del hombre. Un destino psicológico o biológico del que nunca se podrá liberar” (Malinowski, 1941:120).

Describe seis tipos de combates: 1. Lucha entre miembros del mismo grupo. 2. Lucha como mecanismo jurídico para el ajuste de diferencias. 3. Asalto armado en el deporte. 4. Guerra como expresión política de los primeros nacionalismos. 5. Expediciones militares de pillaje organizado. 6. Guerra como instrumento de política nacional. Concluye que la guerra² no puede ser considerada como un "fiat" del destino humano. Concluye que: "En todo *symposium* de las ciencias sociales sobre la guerra tiene derecho a figurar la antropología, que es sobre todo un estudio del género humano. Es obvio que el antropólogo no debe aparecer simplemente como un heraldo que anuncia el advenimiento de la guerra en la perspectiva de la evolución humana; y muchísimo menos como el payaso de la ciencia social, alegrando el *symposium* con anécdotas de canibalismo, de la caza de cabeza, de los ritos mágicos prepósteros o de las danzas guerreras" (Ibid:120). No obstante, el ojo anticolonialista de Malinowski no estuvo desprovisto de la construcción "objetiva" y "científica" de la recientemente inaugurada antropología.

Por su parte, Margaret Mead [1940](1982) piensa que la guerra es una invención. Que es un fenómeno múltiple representado en diferentes culturas. Muchas realidades definen la construcción cultural de la guerra. Hay una realidad política, económica y militar: la guerra es un negocio y una forma de vida para soldados, comandantes y oficiales. También comenta que hay pueblos aún hoy que no la conocen. Entre éstos los esquimales son tal vez el modelo más notable, pero los lepchas de Sikkim, India, representan otro igualmente bueno.

Ninguno de estos pueblos entiende la guerra defensiva. Falta en ellos la idea de la guerra y esta idea es tan esencial para realizar la guerra como el alfabeto o el silabario lo es para escribir. Aún más, mientras los lepchas son un pueblo tranquilo que evita toda pendencia, los defensores de otros puntos de vista podrían argüir que ellos no son seres humanos completos o bien que nunca se han sentido frustrados, y así no tendrían un exceso de agresividad acumulada para emplear en la guerra. El caso de los esquimales no forman un pueblo dulce y manso; muchos de ellos son turbulentos y pendencieros. Peleas, robos de mujeres, asesinatos y canibalismo ocurren entre ellos; todos los estallidos de hombres apasionados por el deseo o las circunstancias intolerables. Aquí los hombres se

² Entiendo la guerra como la expresión máxima de la violencia colectiva organizada que busca la aniquilación del otro. Es el enfrentamiento entre grupos humanos con la idea de mutilar, matar o robar.

enfrentan con el hambre, con la pérdida de sus esposas, con la amenaza de exterminio de hombres, con los huérfanos que crecen miserablemente sin que nadie cuide de ellos, escarnecidos y despreciados por quienes están a su alrededor. La personalidad necesaria para la guerra, las circunstancias indispensables para excitar a los hombres a la desesperación están presentes, pero no existe la guerra. Cuando un esquimal errante ha entrado en un caserío puede tener que pelear con el hombre más fuerte del lugar para afirmar su posición entre los residentes, pero ésta es una prueba de fuerzas y coraje no de guerra. La idea de la guerra, de un *grupo* organizado contra otro *grupo*, para mutilar, herir y matar está ausente. Y sin esa idea las pasiones podrían estallar pero no habría guerra (Mead, 1982:17).

El fundador de la Escuela de Manchester, Max Gluckman, se ocupó por develar y comprender el conflicto y las formas de su resolución; otros hicieron críticas a la violencia de género localizada entre los baruya como bien lo demostró Maurice Godelier, otros se han abocado a investigar las formas del poder y la violencia como Georges Balandier; la lista es interminable, también han sido de mucha importancia los trabajos desde la antropología física de Ashley Montagu y desde la prehistoria y la arqueología Jean Guilaine y Jean Zammit. Eric Wolf escribió un pequeño artículo acerca del círculo de la guerra y la violencia, en realidad, esta preocupación se vislumbra en toda su obra. No quiero dejar de mencionar a Nancy Scheper-Hughes quien, desde la antropología sociocultural y crítica, a la par que Caroline Nordstrom, llevan años denunciando los horrores de la guerra y la violencia.

La violencia tiene diferentes rostros y que el más evidente, el más explicado y observado es el de la guerra, pero la violencia no se agota en la guerra como veremos a lo largo de esta investigación. Algunos antropólogos describen la violencia, sin maquillaje, otros nos preocupamos también por describirla pero también desentrañarla. Continuemos el recorrido...

Las teorías antropológicas acerca de la violencia humana han tomado distintos caminos. Algunos la han atribuido a la propensión innata y han argumentado que la tendencia hacia la agresión está decodificada biológica y genéticamente (Lorenz, 1966; Wilson, 1975; Dawkins, 1988). Según esta postura de los sociobiólogos, han sugerido que los patrones de violencia en las sociedades humanas tienen su base en la genética.

Otros han propuesto que la propensión a la violencia es aprendida lo que explica su presencia o ausencia en las diferentes sociedades humanas. El mayor representante de esta corriente, después de Malinowski y Mead, fue Ashley Montagu (1985:23) quien se preguntaba: ¿Por qué está el mundo tan lleno de violencia y agresividad? ¿Por qué son tan frecuentes la hostilidad y la crueldad entre los hombres? ¿Por qué se amenazan entre sí las naciones con el exterminio nuclear? ¿Por qué aumenta la delincuencia prácticamente en todas partes? ¿Cuál puede ser la respuesta? La más cómoda es, desde luego, afirmar que el hombre es un ser imperfecto, nacido en pecado y agresivo por naturaleza. Además, esta explicación –decía el autor- es muy satisfactoria para casi todo el mundo, porque a quien nace así predestinado no puede culpársele por su forma de comportarse.

Konrad Lorenz, el investigador austriaco que fue premio Nobel por sus trabajos sobre el comportamiento animal, se esforzó en demostrar en su muy leído libro sobre la agresión que el *instinto de lucha* humano dirigido hacia sus congéneres es la causa de la violencia contemporánea. Antes que él, Freud había defendido la misma idea con su identificación del *instinto de muerte*, que orientaba el comportamiento del hombre hacia la destrucción y la guerra. El dramaturgo Robert Ardrey defendió la misma tesis en sus libros *African genesis (Génesis en África)*, *The territorial imperative* y otros. Y el zoólogo y etólogo Desmond Morris llegó aún más lejos en su libro *El mono desnudo*, afirmando que es "una tontería que debemos controlar nuestros sentimientos de territorialidad y agresividad", ya que nuestra propia naturaleza, puramente animal, "nunca lo permitirá". (Montagu, 1985:24)

Este autor plantea que uno de los prejuicios más socorridos acerca de la "natural violencia humana" ha consistido en creer que el comportamiento agresivo del hombre es instintivo. No hay en parte alguna prueba de ninguna clase de que los seres humanos tengan verdadero instinto. Y, por otro lado, "hay muchas pruebas de que todo comportamiento agresivo –como todo comportamiento profundamente humano– es aprendido. La característica más destacada de la especie humana es su *educabilidad*, el hecho de que todo lo que sabe y hace como ser humano ha de aprenderlo de otros seres humanos. Postura que comparto.

Y esto lo ha ido aprendiendo en sus cuatro millones de años de evolución, a partir del momento en que los hombres hubieron de abandonar la vida en los árboles –que escaseaban a causa del descenso de las lluvias– y asentarse en llanuras abiertas donde tenían que cazar para subsistir. En la caza son muy importantes la cooperación, la capacidad para solucionar rápidamente problemas imprevistos y la adaptabilidad. Los instintos que predeterminaran el comportamiento ni hubieran tenido ninguna utilidad en el nuevo nivel de adaptación hacia el que el hombre había evolucionado: la parte aprendida, hecha por el hombre, del entorno; en otras palabras, la *cultura*. Lo que hacía falta era saber cómo abrirse paso en un entorno creado por el hombre, y las reacciones biológicamente predeterminadas resultaban inútiles ante situaciones para las que no habían sido pensadas ni eran apropiadas. Hacían falta *respuestas*, no reacciones; era preciso crear soluciones ante los nuevos y siempre cambiantes desafíos del entorno (Montagu, 1985:24)

Afirma también que el mito del hombre temprano como agresivo, es de la misma clase de mito como el de “bestia”, es decir, los *Sapiens* como feroces, salvajes, asesinos, no domesticados ni domados. Montagu plantea que no va a ser la violencia, sino la cooperación la que va a constituir las condiciones estrictamente necesarias para la supervivencia del grupo. Los individuos agresivos no hubieran prosperado en sociedades, pequeñas, de cazadores recolectores.

Concluye que: “la *humanidad* no es algo que se hereda, sino que nuestra verdadera herencia reside en nuestra capacidad para hacernos y rehacernos a nosotros mismos. Que no somos criaturas, sino creadores de nuestro destino” (Ibid:25).

Por su parte, Bruce M. Knauff (1987) trabajó con los gebusi (en ese año eran sólo 450 personas) de las tierras bajas de Nueva Guinea, quienes son cazadores-recolectores, horticultores y tienen unos pocos cerdos, entre ellos no hay grupos de interés fraterno³ y su socialización más que rígida es afectiva. Knauff afirma que entre las sociedades descentralizadas e igualitarias, es necesario distinguir entre la alta incidencia de la agresión, la conducta conflictiva y la tasa de homicidios. Entre las sociedades sedentarias, con

³ Grupos localizados de varones emparentados cuya respuesta violenta surge cuando los intereses de sus miembros se ven amenazados.

propiedad privada, en las que la competencia por el estatus del varón es más acentuada, sería conveniente asumir la alta correlación entre el grado general de conflicto agresivo, intragrupal o con los extraños, y la tasa de homicidios. “En las sociedades simples la competencia por el prestigio masculino y las agresión interpersonal son generalmente mínimas [...] pero la tasa de homicidios puede ser muy alta” (Knauff, 1987:458).

Este artículo va a cambiar la mirada con relación a la violencia: encuentra que las tasas de homicidio reportadas entre los gebusi, antes mencionados, son muy elevadas. Muestra que aparentemente la naturaleza del homicidio gebusi es en cierto sentido sorprendentemente similar a las dinámicas de la violencia en sociedades altamente descentralizadas e igualitarias como los !kung, los esquimales del centro, los hadza, los semai y los waorani. Afirma que en las sociedades humanas muy descentralizadas es crucial el distinguir entre una alta incidencia y/o evaluación del comportamiento conflictivo y agresivo y las tasas en las que en realidad una persona mata a otra. En sociedades sedentarias, con propiedad (tierras, objetos y mujeres), en las que la competencia de los varones es pronunciada, sería conveniente suponer una alta correlación entre el grado en general de conflictos agresivos es más pronunciada, o en el intragrupo o con los de otros grupos, en cambio, en las sociedades igualitarias no competitivas, la violencia es letal.

Otro antropólogo preocupado por la violencia, en particular de la guerra,⁴ ha sido Keith Otterbein (1965, 2004) quien afirma que el rol causal de la estructura política y la socialización militar, particularmente en la base organizacional de las peleas de los hombres en grupos de interés fraternos, ha sido subrayado en estudios transculturales como el origen de la guerra. En su más reciente libro *How War Began* (2004), plantea que la guerra es algo muy serio porque implica un combate armado, su argumento es que la guerra ocurrió en la prehistoria, en la historia y ocurre también en el presente. Otterbein plantea que su objetivo es resolver la disputa entre quienes arguyen que la guerra existió en la historia humana temprana y aquellos que dicen que se manifestó sólo cuando surgieron los primeros Estados. El primer grupo plantea que los primeros cazadores ya practicaban la guerra la cual siguió desarrollándose. El otro

⁴ Otterbein define la guerra como: “combate armado entre comunidades políticas”. (Otterbein, 2004:9)

grupo, niega que los cazadores y primeros agricultores hayan practicado la guerra y en su lugar ve a la guerra surgiendo lentamente hasta que el Estado se consolidó. Dice que los dos grupos tienen razón. El primer grupo, al que Otterbein denomina los *halcones*, entran en la hipótesis de los cazadores de grandes animales quienes competían por éstos los diferentes grupos de la región, ello es la causa de enfrentamientos intergrupales (dos millones de años hasta el 10,000 a.C.); el otro, que lo llama de las *palomas* están en la categoría de aquellos que vivían en aldeas pacíficas tempranas (ca. 3,000 a.C.). Su argumento es que hubo guerras esporádicas tempranas e intensas guerras en el Paleolítico Tardío, sin embargo, hubo largos periodos de paz entre los recolectores y los primeros agricultores (del 10,000 al 3,000 a.C.). Sostiene que: “la guerra temprana entre cazadores declinó en muchas regiones y volvió a surgir hasta que se formaron los primeros estados” (Otterbein, 2004:xiii). En consecuencia, la agricultura no hubiera podido surgir si la guerra hubiera estado presente, y una cuestión sumamente importante: los tiempos de paz fueron un prerequisite necesario para el desarrollo de la agricultura.

El autor distingue siete formas de asesinato: homicidio, asesinato político, riña, guerra, pena capital, duelo y sacrificio humano.

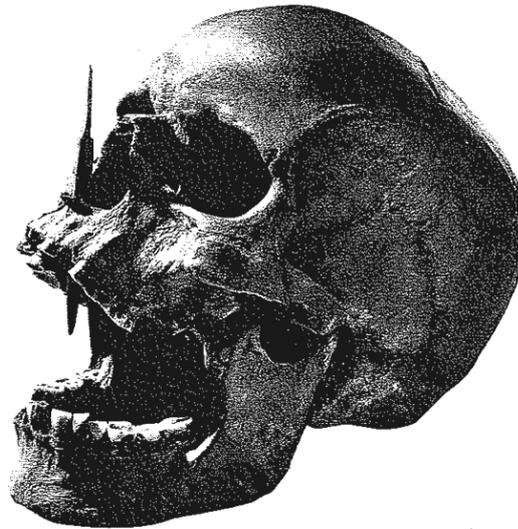
A diferencia de los presupuestos de Otterbein, para el arqueólogo Johnatan Haas (1994) existe evidencia de la guerra poco importante antes de 10,000 años. Porque la guerra endémica fue más la excepción que la regla hasta la aparición de las sociedades con Estado entre el 4,000 y el 2,000 a.C. en los centros de la civilización-mundo.

Desde la teoría de los sistemas-mundo, Brian Ferguson plantea que una zona tribal es un área continuamente afectada por la proximidad del Estado, pero no bajo la administración del estado. La intrusión del Estado en las regiones ocupadas por la gente nativa incrementó la violencia colectiva. Tres formas de guerra pueden ocurrir en la zona tribal: primero, guerras de resistencia y rebelión: los estados intrusos tienen la ventaja de la fuerza en contra del objetivo, mientras que los indígenas tienen la ventaja de la movilidad. Segundo, indígenas que luchan bajo el control o influencia de agentes del Estado, enfrentamientos entre nativos y, tercero, guerra en la que los nativos defienden sus propios intereses.

En la misma tónica seguida por Haas, Ferguson (2008a) arguye que la guerra no ha sido parte regular de nuestro pasado evolutivo, que es “un proceso grupal, es social”. Los hallazgos arqueológicos nos han dejado cuatro tipos de evidencias: restos óseos, asentamientos, armas y arte.

- a. Los *restos óseos* pueden ser o no evidencia de la existencia de la guerra, porque pueden ser accidentes de cacería, homicidios, sólo en los entierros masivos no hay duda de la existencia de la guerra. (véase FIGURA 1)

FIGURA 1

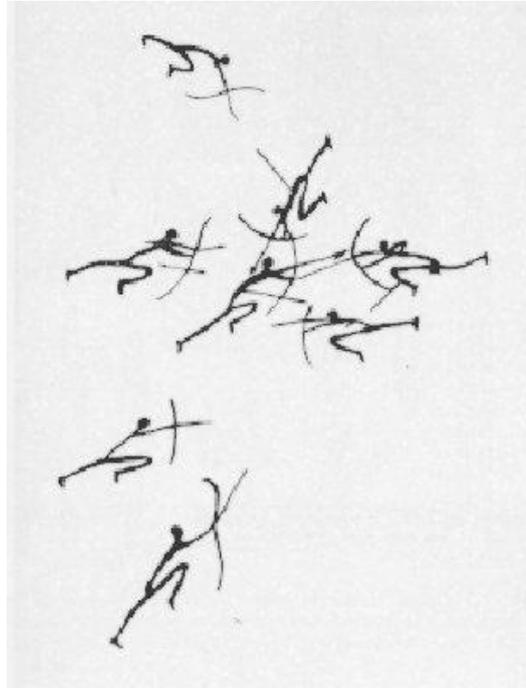


Cráneo encontrado en un pantano danés con una punta de hueso enterrada, de hace ca. 2,500 a.C., cuando la guerra ya era endémica a lo largo de Europa.

- b. En cuanto a los *asentamientos*, también pueden o no ser concluyentes los datos. El hecho de que tengan murallas, y sean fortalezas no necesariamente significa que lo fueran en defensa de guerreros, también pudieran ser estos emplazamientos defensivos para mantener el ganado encerrado y los depredadores fuera. No siempre se necesitaron murallas para que la guerra fuera un hecho.
- c. En cuanto a las *armas*, el mazo de piedra o la espada de bronce puede mostrar la existencia de la guerra pero la línea entre arma y herramienta es muy tenue. El arco y la flecha pueden servir para matar animales pero también humanos.
- d. En cuanto al *arte*, las manifestaciones de violencia pueden ser evidencia convincente de la existencia de la guerra. Pero la datación de ellas es

muy imprecisa, en un rango de miles de años. En Morella la Villa, España (véase FIGURA 2), probablemente del Neolítico, unos piensan que es la actuación de un ritual, otros sugieren que es una ejecución, pero ¿de quién?

FIGURA 2



Abrigo de El Roure (Morella La Vella, Castellón).
Arqueros luchando.

En la última década ha surgido una gran controversia sobre el cómo interpretar los registros arqueológicos descritos anteriormente. Algunos concluyen que siempre hubo guerra. Otros como Ferguson, arguyen que la evidencia muestra que hubo tiempos sin guerras.

Ferguson nos ofrece una cronología del surgimiento de la guerra:

CUADRO 1

AÑO	LUGAR
12,000-10,000 a.C.	Jebel Sahaba, Sudán
8,000 a.C.	Mazos y puntas de proyectil alargadas. Qermez Dere, norte de Irak.
6,000 a.C.	Representación temprana de conflicto grupal en arte en roca. Australia
5,500-5,000 a.C.	Masacres en Ofnet, Talheim y Schletz en Alemania.
5,400 a.C.	Esqueletos muestran signos de violencia en Florida, EUA.
5,000 a.C.	Zanjas defensivas alrededor de aldeas en

	Yangshao en el Valle del Río Amarillo, China.
4,300 a.C.	Primer fuerte en Icel, costa sur en Turquía.
2,600 a.C.	Muros en aldeas de Longshan, China.
2,500 a.C.	Esqueletos con muestras de violencia, costa noroeste del Pacífico, EUA.
2,000 a.C.	Cabezas cortadas en la costa peruana.
1,500 a.C.	Empalizadas y destrucción del asentamiento en San José Mongote en Oaxaca, México.

Fuente: Brian Ferguson, 2008a.

Afirma que hay seis precondiciones para el surgimiento e intensificación de la guerra:

1. *Sedentarismo*. Los grupos nómadas tienen la opción de irse cuando empieza el conflicto. Señales del comienzo de la guerra generalmente aparecen entre personas ancladas en el espacio.
2. *Incremento de la densidad de población*. Incremento a su vez, de asentamientos más grandes y mayor número de éstos en la misma región. De ello surge la inferencia obvia de que cuanto mayor sea el número de gente en un área, mayor competencia habrá por los recursos y por ende, será un medio fértil para la lucha política y la dominación.
3. *Comida de reserva*, ya sea por excedente de la caza (carne o pescado), o por cultivo y/o ganado.
4. *Organización social horizontal* (sociedades segmentarias como clanes o linajes) y vertical (jerarquía política).
5. *Comercio a larga distancia* produce riqueza en un segmento de la sociedad y,
6. *Cambios ecológicos mayores* como son los cambios climáticos, erosión de tierras, sequías, etc. (Ferguson, 2008a:25)

Hay datos de que por muchas centurias e incluso milenios no hubo guerras en el Medio Oriente, parte de Europa y el Valle del Río Amarillo. Cuando surgen en el Medio Oriente, China, América y el Pacífico representan tradiciones guerreras *sui generis*. Existió también la difusión de la guerra en el Oriente, por ejemplo, Corea llevó la guerra al Japón. El surgimiento de los estados empujó el desarrollo de la guerra más allá de sus fronteras y contrariamente a la ideología de que los europeos llevaron la “paz a los salvajes” y efecto inicial fue exactamente al revés. El mundo giró hacia la guerra en los 10,000 años desde que está documentado su origen en Irak.

Los arqueólogos Jean Guilaine y Jean Zammit (2002), dicen que “el empleo del arco y la flecha parece haber constituido la primera revolución bélica” (Guilaine y Zammit, 2002:13).

A diferencia de Ferguson, los autores piensan que la violencia, en el sentido que la entendemos hoy, en mayor o menor grado, siempre ha existido:

Desde finales de los tiempos paleolíticos se detectan agresiones. Pero el significado de la palabra violencia es relativo, pues varía en función de los códigos culturales y las normas establecidas en cada comunidad. Los cambios en las conductas violentas se acomodan según los avances técnicos, y la guerra, entendida como violencia reglada y tecnificada, es una faceta colectiva y cruel de la dominación entre humanos: la Prehistoria puede explicarnos los mecanismos de cómo se instaura. Reconocer que la violencia puede formar parte de la condición del hombre prehistórico no entrafía ningún sentimiento de “barbarie” en su consideración. La reflexión final, desgraciadamente muy actual, es que los *sapiens* siempre hemos fluctuado entre lo mejor y lo peor (Guilaine y Zammit, 2002:14).

Afirman que la Prehistoria no está constituida por un todo uniforme, sino que se descompone en períodos de duración irregular caracterizados por estadios tecnológicos, culturales y económicos muy diferentes; esta diversidad crece a nivel planetario, a causa del desarrollo de diversas civilizaciones integradas en entornos físicos y sociales distintos. Al abandonar la Prehistoria entre las brumas de una época confusa y lejana, el historiador, que considera que con la llegada de la escritura se inició el mundo organizado, comete una honda falta metodológica.

También nos dicen que la guerra en la Prehistoria ha sido subestimada a menudo y considerada como una actividad menor, episódica. Los humanos prehistóricos se perciben como seres profundamente pacíficos. Sin necesidad de convertirlos de repente en monstruos guerreros, quisiéramos matizar la visión paradisiaca que de ellos nos hemos formado. La etnografía nos muestra el peso, en las poblaciones pre-estatales, de la guerra en la esfera de lo social, lo político y lo económico. Los datos arqueológicos más comunes— fortificaciones, armas, individuos masacrados— sólo nos pueden proporcionar algunas facetas de un fenómeno que forma parte de comportamiento humano: la violencia. La guerra, *a fortiori* las riñas o los conflictos de extensión limitada,

no siempre dejan trazos visibles a partir de testimonios materiales antiguos. Los campos de batalla son anónimos y hoy aparecen como paisajes apacibles.

Guilaine y Zammit piensan que con el Neolítico los hombres tuvieron riquezas, acumularon excedentes y a partir de aquí se generó la envidia y la competencia. La capitalización y la ostentación de una cierta prosperidad ocasionarían el deseo de los menos afortunados. Se estima que al final del Paleolítico la población mundial no superaba los 2 o 3 millones de habitantes.

Y nos dicen: “Hemos de recordar que desde hace 200,000 años el hombre –*Homo sapiens*– es el mismo, ya sea paleolítico, neolítico o actual. Un ser cuyas capacidades intelectuales no han cambiado, aunque se haya alejado de la naturaleza a medida que ha acumulado nuevas creaciones técnicas. Los *sapiens* actuales vivimos en un contexto hiper-artificial, pero nuestras características biológicas y aptitudes mentales son las mismas que las de nuestros abuelos cromañones”.

FIGURA 3



34 esqueletos, ca. 7,000–5,000 a.C. en Talheim, Alemania.

Desde su perspectiva evolucionista, Guilaine y Zammit nos dicen que los cambios económicos, la explotación del entorno, las adquisiciones tecnológicas, las sociedades piramidales acrecientan el número de los conflictos. Es probable que los epipaleolíticos⁵ y los primeros agricultores practicaban emboscadas, *raids* asesinos, enfrentamientos entre jóvenes

⁵ El Epipaleolítico o Mesolítico es la fase final y postglaciar del Paleolítico, y es el periodo en el desarrollo de la tecnología humana que precede el período neolítico de la edad de piedra. Es un período prehistórico, entre el Paleolítico y el Neolítico, que duró aproximadamente entre el 10,000 a. C. y el 5,000 a.C.

guerreros, mientras que en Meggido o Kadesch “las primeras batallas históricas” se enfrentaron tropas “especializadas” con contingentes que luchaban según tácticas de eficacia probada. Fueran cuales fuesen los motivos, las luchas que procuraban la liquidación del adversario son muy antiguas.

Concluyen que reconocer que la violencia formaba parte de la humanidad prehistórica no supone un sentimiento de minusvaloración, de considerar a estas comunidades “bárbaras”. Al contrario, se debe mostrar que la mayoría de sociedades “prehistóricas” e “históricas” (sin ruptura entre ellas) desarrollaron componentes de dureza, explotación y crueldad en su funcionamiento; aun aquellas civilizaciones que a juicio nuestro se encuentran entre las más nobles. Después de los dramas vividos en el siglo XX –nazismos, gulags, nacionalismos, fundamentalismos- ¿podemos afirmar que la humanidad ha mejorado desde la prehistoria, que los humanos somos mejores? No. Pero imaginar a las personas de tiempos remotos como seres pacíficos e inocentes sería una estafa. Como dice C. Keeley: idealizar a los prehistóricos es deshumanizarlos. “Los datos arqueológicos primero, los datos históricos después, demuestran que a través del largo camino recorrido por los *sapiens*, éstos no han dejado de oscilar entre lo mejor y lo peor” (Ibid:254). Y yo agrego que estoy de acuerdo siempre y cuando se piense el *homo sapiens* como también en *homo sapiens demens*, este *homo complexus* siempre codeterminado, como veremos posteriormente, por múltiples factores.

Ahora dejaré atrás a la arqueología y presentaré otras perspectivas de nuestros colegas.

En “Les matrices de l’intolerance et de la violence”, Françoise Héritier (2005) plantea que “Lo propio de la antropología es descubrir las invarianzas, leyes que articulan las propiedades de la naturaleza biológica del hombre y la naturaleza cosmológica con las herramientas reflexivas y los afectos humanos, que permiten comprender los comportamientos pero también los más profundos sistemas de representación o los sistemas sociales” (Héritier, 2005:321).

Héritier se pregunta si el hombre es naturalmente, biológicamente violento e intolerante como especie en general, o, si el hombre es un ser social, que no puede existir sin la interacción con sus semejantes, con sus afectos y

necesidades elementales en esas interacciones y las formas de acción que se derivan de ellas. Dice que una regla que le permite vivir en sociedad y canalizar sus necesidades y afectos elementales es el sentido que permite la coexistencia de Sí y del Otro, en función de la definición de cada cultura y de cada ley local. Existe una base elemental: la diferencia sexual visible, anatómica y fisiológica, las regularidades cosmológicas, las necesidades biológicas y sus consecuencias.

Postula que la observación de grandes alternancias y oposiciones estructurales como el día y la noche, masculino y femenino, ha derivado en la humanidad a una clasificación primordial de cosas y seres en función de sus identidades y sus diferencias. Todos los días son semejantes y diferentes las noches, es decir, esa categoría binaria, de la identidad y la diferencia, es el resultante principalmente de la observación de la diferencia sexual, grabada fundamentalmente en la forma de nuestro espacio mental.

La intolerancia, que toma la forma de exclusión o aniquilación de grupos enteros, tiene su lógica: sirve a quienes se sienten amenazados. Es como dice Le Goff (1998), “es en el siglo XIII, siglo de las catedrales y los grandes escolásticos, en que paradójicamente se crea una sociedad fundada sobre el rechazo a los herejes, leprosos, judíos y homosexuales. Fue una sociedad en pleno desarrollo, de conquistas en todos los órdenes, que combatía todo lo que podía amenazar su grado de nueva prosperidad” (citado en Hérítier, 2005:329).

Herejes, leprosos, judíos y homosexuales todos eran considerados como impuros, ésta es la referencia de los elementos biológicos y fisiológicos que tienen la fuerza bárbara para la exclusión del otro, ejemplo claro del pensamiento-acción occidental. La justificación de la exclusión y la intolerancia pasa por la definición de identidad en términos puramente biológicos, por la sangre y una ampliación de la noción de consanguinidad.

El racismo y la intolerancia, que integra la cuestión de la pureza de sangre, consiste en la convicción de que los otros no piensan, no sienten, no reaccionan como nosotros; esencia de la humanidad y la civilización. Es la negación del otro como verdaderamente humano; es la negación de la diferencia y la diversidad como humano.

No es posible pensarse a sí mismo sin apoyarse simultáneamente de la existencia de otro. Pero si el sí mismo implica otro necesariamente diferente, y

la lógica de la diferencia no debe entrañar ni la jerarquía, ni la desconfianza, ni la violencia.

La metáfora del hombre como animal, como piojo, cucaracha, bestia, no humano, insecto sucio, rata y él mismo como excremento, sigue actualmente muy difundida en la ideología del poder en nuestro mundo. Por ejemplo, la metáfora del piojo se observa muy claramente en la ideología nazi: “Saul Friedländer remarca: „en los documentos que tratan sobre la solución final, la exterminación física de los judíos, los temas de *limpieza* y *purificación* obsesiva se ponen de manifiesto más claramente’. He aquí que por órdenes de Himmler del 19 de julio de 1942 concerniente al exterminio de los judíos en Polonia se declaraba: „Esas medidas son necesarias, por el interés de la seguridad y de la propiedad del Reich. Toda infracción a esta orden representa el peligro de la formación de un foco de contagio moral y físico” (citado en Héritier, 2005:338).

Los judíos son de otra especie: gentuza de ratas, sucios, constituyen un peligro para la salud, son portadores de enfermedades, su presencia es un “bullicio” e “infestación”.

¿Por qué la víctima se avergüenza? La vergüenza que le afecta a las víctimas de Hiroshima, de las torturas, de atentados, de violaciones, y de diversas violencias, como los excluidos socialmente y las víctimas de la pobreza.

Héritier distingue entre *viol*, *violation*, *violence* y *violent*.

1. La *viol* (violación) es la violencia perpetrada a una mujer por la fuerza. Es la introducción dentro de su cuerpo de un pene u otro objeto.
2. La *violation* (violación) es la acción de violar un compromiso, de afectar un derecho, de profanar un objeto sagrado, de infringir un reglamento, como la violación de un domicilio, etcétera.
3. *Violence* (violencia) se procede con fuerza, arrebatado, irascibilidad; fuerza utilizada hacia alguien o algo, contra las leyes, contra la libertad pública (violencia de género); jurisprudencia: coacción ejercida a una persona por la fuerza para ser obligado, violencia moral, violencia indirecta, la violencia espiritual (fundamentalismos) y,
4. *Violent* (violento): que actúa con fuerza; que agota las fuerzas.

La violencia es la fractura de los cuerpos concebidos como un territorio cerrado, de un territorio concebido como un cuerpo despreciable. La analogía está entre un cuerpo encerrado dentro de su piel y un territorio encerrado dentro de sus fronteras (o sus itinerarios), es sin duda, un cuadro invariante universal que rinde cuentas de forma espectacular de la ausencia de solución de continuidad entre lo biológico, lo cosmológico y lo normativo (Héritier, 2005: 340).

La voluntad de poder, de imponer “su” ley, es también una pulsión primaria, como el resorte del encadenamiento de las definiciones de la trilogía *violación-violence*.

La penetración sexual es el modelo de la encarnación del poder de un cuerpo sobre el otro. Es el éxtasis, como violencia sobre sí mismo, es la capacidad de extraerse a sí mismo de los límites del cuerpo. (Ibid.341)

Invasión, penetración (las armas aliadas penetraron en el corazón del enemigo), conquista, violación del espacio aéreo o marítimo, violación de las fronteras: las palabras del lenguaje corriente se asocian inextricablemente con los cuerpos, con el territorio y con las mentes. La mente puede también invadir, penetrar las convicciones, también se puede “salir de sus casillas” con la ira, la imaginación y el éxtasis.

Es fundamental definir las áreas del derecho fundadas implícitamente sobre el reconocimiento de Sí y del Otro. La violencia no es un rasgo de carácter aislado y aislable, propio de la especie humana: es el producto a menudo concertado y organizado de mezclas cada vez particulares de los diferentes sentimientos y emociones elementales.

En un estudio clásico de la violencia colectiva y organizada, Eric Wolf comienza relatando como Robert Ardrey en su libro *El imperativo territorial* (1946), delineó la imagen, que aún hoy persiste, que el *homo sapiens* es: “un mono asesino, sediento de sangre y hambriento de carne; permanentemente proclive a asesinar a sus prójimos en defensa de su ‘terruño’, de su territorio”. (Wolf, 2002:39). Esta mirada es hobbesiana, es decir, el hombre es el lobo del hombre, el hombre es violento por naturaleza, tiene instintos asesinos, cuando hace el amor, lo hace sólo esporádicamente con el objeto de reproducirse, pero en realidad hacer la guerra es lo que lo define. Wolf afirma que la idea de Ardrey es errónea porque se ha encontrado que, efectivamente en algunos

casos en el Plioceno-Pleistoceno había caza de animales, que la dieta de nuestros ancestros “no consistía en filetes, sino en semillas, nueces y posiblemente hojas de plantas” (Ibid.39). Aún hoy existe la polémica de si se puede o no afirmar que los mamíferos somos instintivos, biológica y genéticamente violentos, hay buenas razones a favor de la idea de que las similitudes encontradas en los grandes mamíferos carnívoros, e incluso animales más pequeños, que se pueden aplicar al comportamiento humano, somos animales humanos. Sin embargo, la agresión,⁶ como la ingestión de comida y la sexualidad, se procesa en una compleja red de órganos y del cerebro humano. En efecto, hay una biología de la violencia,⁷ empero, los mensajes que liberan, inhiben o dirigen *totalmente* el comportamiento humano no están biológicamente implantados, sino que son aprendidos, son culturalmente aprendidos en el curso de la interacción y la comunicación humanas, es decir, la violencia está y es un bucle espiral eco-bio-psico-antropo-social.

Wolf plantea que los programas realizados dentro de los circuitos de comunicación social colectiva nos liberan de la necesidad animal de responder a cada situación considerada en forma aislada. Dichos programas fijan reglas sobre a quién hay que tratar como amigo, a quién como enemigo, pariente,

⁶ He de plantear desde ahora, siguiendo a Echeburúa, la diferencia entre agresividad y violencia. “La *agresividad* representa la capacidad de respuesta del organismo para defenderse de los peligros potenciales procedentes del exterior. Desde esta perspectiva, la agresividad es una respuesta adaptativa y forma parte de las estrategias de afrontamiento de que disponen los seres humanos. En cambio, la *violencia*, por el contrario, tiene un carácter destructivo sobre las personas y los objetos y supone una profunda disfunción social. La violencia se apoya en los mecanismos neurobiológicos de la respuesta agresiva. Todas las personas son agresivas, pero no tienen, afortunadamente, por qué ser necesariamente violentas” (Echeburúa,1994:33).

⁷ La neurocientífica Debra Niehoff (2000) señala que: “Algunos observadores consideran estos avances como un símbolo de una biología de enfoque holista que finalmente se halla en condiciones de superar los problemas entre los partidarios de la naturaleza y los de la cultura a la hora de explicar la violencia. La biología *no* es el destino. La centenaria separación entre la naturaleza y la cultura ha sido salvada por el cerebro. Los críticos se hallan atrapados en un argumento anticuado que ignora los descubrimientos axiales de la neurociencia y un cambio de paradigma en nuestra comprensión de cuáles son las causas del comportamiento humano. Los críticos pueden seguir librando las mismas viejas batallas de siempre, pero el mundo ya ha cambiado [...]La respuesta que ofrece la neurociencia contemporánea [...] es que el comportamiento violento, al igual que otros comportamientos complejos, no es ni un programa ni una reacción, sino un *proceso*. No es innato, ni es elaborado a partir de la nada por la cultura, se desarrolla” (Niehoff, 2000:63 y 67).

cómo pelear, cómo dejar de hacerlo, etc. Como no son innatos, inscritos en nuestra especie, son también susceptibles de ser modificados, por ejemplo: los amigos de ayer pueden convertirse en los enemigos del mañana.

Wolf nos dice que hay dos tipos de violencia: la violencia interpersonal y la violencia movilizadora para animar conflictos entre grupos enteros. La violencia interpersonal, la puede generar el deseo de interferir en las actividades de una persona, o de vengar algún daño, real o imaginario. Esto puede resultar en una matanza pero no es guerra. La guerra implica grupos sociales enteros. Hay pueblos que muestran un mínimo de violencia interpersonal, pero que son “sanguinarios e implacables con los extraños” (Wolf, 2002:41).

Cita varios ejemplos de grupos cazadores-recolectores que si bien en algunas ocasiones tienen conflictos en su interior, como los !Kung san de la región Dobe en el Kalahari, África; los shoshones del oeste de Estados Unidos o, los walbiri del norte de Australia, son sociedades donde el conflicto organizado no existe o es raro; los tres grupos viven en áreas donde los recursos estratégicos son sumamente dispersos y cambian con las estaciones. Para sobrevivir necesitan a los demás de su propio grupo, no hay excedentes que pudieran servir para dominar a otros por lo cual tienen acceso a recursos en colectivo y éstos son para el colectivo.

Wolf va a aportar una cuestión de suma importancia: afirma que los ejemplos de cazadores-recolectores contemporáneos no son suficientes para “reconstruir lo que pudieron haber sido la vida y la guerra entre los primeros cazadores-recolectores de la prehistoria humana [...] Lo que sí podemos hacer es notar la posible correspondencia entre la escasez y la dependencia de los recursos y la tendencia a expandir los lazos interpersonales” (Wolf, 2002:45).

Hasta aquí la explicación de porque no hubo guerra propiamente hablando, y cuando la hubo fue esporádica en las sociedades de cazadores-recolectoras. La guerra, es decir, una de las formas representativas de la violencia organizada, surge para el autor, con el aparato estatal centralizado que promueve el desarrollo de la tecnología militar, las políticas expansionistas y la conquista y dominación por medio de la guerra.

Napoleón Chagnon es uno de los antropólogos más polémicos del siglo XX.⁸ Desde una postura sociobiológica (el prólogo de su libro sobre los Yanomamö está escrito por Edward O. Wilson⁹), en su investigación con este grupo del Brasil, nos dibuja un escenario terriblemente violento: plantea que la venganza de sangre es una de las causas más comunes de la violencia y de la guerra en las sociedades tribales. La teoría, dice el autor, de la violencia tribal muestra cómo el homicidio, la venganza, las obligaciones de parentesco y la guerra están unidas a las variables reproductivas. El estudio de los yanomamö mostró que 44 por ciento de los hombres mayores de 25 años o más participaron en el homicidio de alguien, y que cerca del 70 por ciento de los adultos varones de más de 40 años habían perdido algún pariente. Los datos demográficos indicaban que los hombres que habían matado a otros hombres tenían más esposas e hijos que los que no lo habían hecho.

Chagnon plantea que la violencia en las sociedades primitivas entre las que el homicidio, la venganza de sangre y la guerra son manifestaciones de conflictos de interés, la razón de ésta es por los recursos materiales y reproductivos. En otros términos, la violencia es: “una fuerza potente en la sociedad humana y puede ser la fuerza motriz en la evolución de la cultura, por dos razones: a los antropólogos les cuesta trabajo explicar muchos aspectos de la violencia humana. Primero, aunque los reportes son numerosos, los datos de cuanta violencia ocurre son escasos en las sociedades primitivas. Segundo, muchos antropólogos tienden a tratar la guerra como un fenómeno que ocurre independientemente de otras formas de violencia dentro del mismo grupo”. En resumen, concluye que:

Mi teoría sintetiza componentes que emanan de dos cuerpos generales de teoría. El primero, es el acercamiento de la antropología política en la que el desarrollo del conflicto es analizado en términos de objetivos a los que los individuos aspiran, a las estrategias individuales para llegar a esos objetivos y las historias del desarrollo de conflictos específicos. El segundo, está basado en

⁸ Véase Referendum on Darkness in El Dorado Task Force. <http://www.aaanet.org/cmtes/ethics/Referendum-on-Darkness-in-El-Dorado-Task-Force.cfm>

⁹ El término sociobiología fue acuñado por Wilson en 1975 en su libro: *Sociobiology: The New Synthesis*. La Sociobiología explica que el altruismo existe porque beneficia a los genes del individuo que la emite. Propone que la selección natural actúa sobre el individuo y no sobre el grupo. El éxito reproductivo es aquel que obtiene por ser capaz de transmitir sus genes a la próxima generación.

el moderno pensamiento evolutivo, específicamente, (i) los mecanismos que constituyen los organismos fueron diseñados por la selección para promover la sobrevivencia y la reproducción en los entornos o ambientes de la adaptación evolutiva. Ello implica que los organismos que viven en tales ambientes pueden actuar de formas que promuevan la sobrevivencia y la reproducción [...]. Para los humanos, esos mecanismos incluyen el aprendizaje y la imitación de estrategias sociales exitosas. (ii) Porque dos órganos no son genéticamente idénticos (salvo por los gemelos idénticos y las especies clonadas) y muchos recursos vivos son finitos, los conflictos de interés entre individuos son inevitables porque la naturaleza de algunos recursos vivos aseguran que los individuos puedan lograr algunos objetivos sólo a expensas de otros individuos. (iii) Los organismos gastan dos tipos de esfuerzos durante sus vidas: el esfuerzo somático, relevante para su sobrevivencia, y el esfuerzo reproductivo[...]. Tal esfuerzo de vida implica competencia para ambas, la búsqueda de recursos (por ejemplo, alimento, agua y territorio) y, recursos reproductivos (por ejemplo, parejas, alianzas con aquellos que pueden proveer parejas, y a favor de quienes ayudan a la crianza)” (Chagnon,1988:985).

En pocas palabras, el autor considera que los humanos luchan por objetivos que sus tradiciones culturales consideran como valiosos y estimados. En muchas sociedades, lograr el éxito cultural parece llevar al éxito biológico (genético). Porque el éxito cultural conduce al éxito biológico entre los yanomamö, es que el efecto disuasivo de los asesinatos por venganza puede no ser el único factor conducente al mantenimiento de la guerra entre los yanomamö. Los hombres que son asesinos pueden ganar beneficios maritales y reproductivos. Por consiguiente, Chagnon plantea que la adquisición de las parejas es necesaria para la sobrevivencia del grupo y que los hombres como miembros del mismo, pelean por las mujeres. Todo está en función de la reproducción y su sobrevivencia, por tanto, la guerra ocurrió muy temprano en la historia junto con las armas utilizadas para la caza.

Chagnon ha sido criticado por haber reafirmado la hipótesis de la naturaleza humana violenta, diseñada por la evolución para la maximización del éxito reproductivo, todo ello con escasa evidencia empírica. Ferguson, quien también vivió posteriormente entre los yanomamö, encontró que ellos “no comienzan la guerra para capturar mujeres. Sólo algunas guerras son precedidas por conflictos por mujeres y, aquellos conflictos son sólo uno entre otras diferentes cuestiones, es sólo un factor más” (Ferguson, 2008b:33).

El antropólogo Michael Ghiglieri representa otra mirada sociobiológica en el análisis de la violencia. Piensa que los hombres y las mujeres son, por principio, distintos. El ser humano es un fenómeno biológico, no un ser por completo maleable como piensan los científicos sociales y que gran parte de nuestro comportamiento está influido por la genética, sin embargo, en ocasiones, el ambiente también influye de manera considerable (Ghiglieri, 1999:7).

En los sesenta, nos dice Ghiglieri, se definió el género como la representación social de las diferencias sexuales. El autor, formado en la biología y posteriormente en la antropología, plantea que el género está formado tanto por los condicionamientos sociales como por instintos sexuales específicos que determinan el comportamiento, las emociones, etc., de hombres y mujeres. Para él, los problemas para reproducirse ocasionan las diferencias sexuales.

Hombres y mujeres producen casi las mismas hormonas, aunque en diferentes cantidades. La testosterona, por ejemplo, reduce el miedo, incrementa la agresión y acelera la fuente de glucosa de los músculos. En la adolescencia, los hombres producen grandes cantidades de testosterona, volviéndose, al mismo tiempo, más violentos. De acuerdo con el funcionamiento de los cuerpos, los músculos de los hombres crecen más y más fuertes que los de las mujeres. Los estrógenos producidos por los ovarios ocasionan el ensanchamiento de las caderas, la menarquía y la maduración del útero. La masa muscular es menor en las mujeres, por lo que necesitan menos calorías.

Los hombres están diseñados biológicamente para actividades más agresivas y físicamente demandantes. Son más violentos por la testosterona que producen, son más violentos que las mujeres y esto es por la biología: esa información se encuentra en nuestro DNA. La violencia constituye conductas diseñadas evolutivamente como estrategias reproductivas tanto de los hombres como de las mujeres. La especie humana surgió, como toda vida, de orígenes violentos.

Asimismo, plantea que la violación tiene que ver únicamente con el sexo. Las víctimas son, generalmente, mujeres atractivas, en edades fértiles,

normalmente jóvenes. Hay quienes violan niñas o ancianas, pero estos, dice el autor, son psicóticos.

Para el mismo autor, los violadores pertenecen a las clases sociales más bajas, son “losers”, son las personas más pobres y los peores entre los criminales. Sus víctimas son las más atractivas para las clases altas.

El autor desmiente varios mitos sobre la violación. No es cierto que las víctimas de la violación sean las causantes o que deseen ser violadas. Tampoco es cierto, para él, que la violación tenga que ver con el poder, esa idea es uno de los dogmas de las ciencias sociales y es errónea porque la violación sólo tiene que ver con el sexo.

La violación en masa es una victoria reproductiva y no es, en modo alguno, exclusiva de los seres humanos. Los orangutanes son una especie que viola, lo hacen para garantizar la reproducción y, así ganar en la adaptación sexual (Ghiglieri, 1999:95).

Hay varios casos de violación distintos, sin embargo, el autor se limita a decir que lo común a todas las violaciones es el ataque sexual. La coerción, la violencia y el control son sólo herramientas para violar.

La violación es definida por la mayoría de la gente como un acto sexual en el que un hombre penetra forzosamente a una mujer con su pene, lo cual demuestra, según el mismo autor, que los hombres sólo violan por sexo.

Ghiglieri explica que lo hacen porque es una adaptación biológica masculina. Es universal y es una herencia de nuestro linaje ancestral simiesco. “Es una estrategia masculina *standard* de reproducción. Los hombres están adaptados psicológicamente a robar cópulas, quieren ganar el concurso reproductivo de la selección natural” (Ibid:106).

El asesinato está en la mente masculina, es una estrategia de reproducción y para obtener más recursos. Está codificado en nuestro DNA. En cuanto a la guerra, dice que es un conflicto entre grupos sociales que se resuelve por medio de individuos de uno o ambos grupos matando a aquellos del bando opuesto. Implica apropiarse de lo que los otros tienen (territorios, riquezas, mujeres...).

El autor propone que así como la violación y el asesinato, la guerra es también una estrategia masculina de reproducción. Comprueba, según él, esta idea diciendo que los hombres no son los únicos seres que pelean guerras,

sino que los chimpancés, con quienes compartimos 98.4 de nuestro DNA, también se matan entre sí en circunstancias que podrían decirse bélicas. Igual que el hombre, los chimpancés han creado estrategias cooperativas de reproducción (Ghiglieri, 1999:168). Pienso que no se pueden hacer comparaciones mecánicas con los grandes simios sólo con el objeto de mostrar nuestra propia violencia. Esta postura instintivista e innatista borra del mapa perceptual y analítico a la cultura y a la historia.

Sigamos el recorrido. Para Scheper-Hughes y Bourgois (2004), la antropología continúa su implacable e ahistórica persecución de lo exótico, con una precisión literaria y filosófica, registrando los sistemas simbólicos, estructuras de parentesco, y “documentando los remanentes salvajes en el vacío de las ficciones etnográficas presentes” (Scheper-Hughes y Bourgois, 2004:6).

Muchas etnografías clásicas nunca reportaron la existencia de violencia, porque, repito, la violencia no era materia ni de observación, menos de su análisis y explicación. Por lo tanto, la contribución de la antropología a la comprensión de todos los tipos de violencia –violación y abuso sexual, todo tipo de homicidios (infanticidios, feminicidios, regicidios, entre otros), hasta el terrorismo político del Estado, las guerras sucias y los genocidios a gran escala– es extremadamente limitado.

Clifford Geertz, uno de los antropólogos más renombrados en la actualidad, siempre tuvo un sentimiento incómodo porque llegó o muy tarde o muy temprano para observar los hechos políticos importantes y los trastornos violentos que pasaron en Marruecos y Java, incluso escribió que evitó conscientemente los conflictos, moviéndose atrás y adelante en sus respectivos lugares de trabajo de campo en tiempos de relativa calma, siempre arreglándoselas para evitar la violencia, el genocidio, la revolución.

Geertz tampoco reportó las matanzas que comenzaron a realizarse en Indonesia, poco tiempo después de que abandonó el país fue una masacre en 1965 de supuestos comunistas y fundamentalistas islámicos que compitió con el genocidio de Ruanda. De lo que Geertz “se perdió” y fue de un baño de sangre, donde fueron asesinados más de 500,000 indonesios.

Cuando se le preguntó en una presentación que ofreció en la Russell Sage Foundation en el invierno de 1991 –nos relatan Scheper-Hughes y Bourgois–,

que por qué no denunció públicamente las pérdidas de vidas y las violaciones a los derechos humanos de las familias y los aldeanos que él estudió (especialmente a la luz de la complicidad con su propio gobierno), a lo cual Geertz respondió que: “no quería distraer la atención de los puntos teóricos que estaba elaborando, para comprometerse en una pelea con los medios de comunicación o en política legal” (Ibid. 2004:7)

La historia de la complicidad de la antropología, con o sin intención, es visible por ejemplo, cuando algunos antropólogos culturales y físicos proveyeron de herramientas conceptuales para el holocausto judío (Arnold, 2001; Schaft, 2001) o también para justificar el apartheid sudafricano (Boonzaier y Sharp, 1988). El colmo fue la reificación del último indio yahi llamado Ishi, como un espectáculo público vivo en el Museo de Antropología de la Universidad de California y la preservación de su cerebro como objeto de curiosidad científica. “Otro caso de violencia ha sido la exhibición del cuerpo desnudo de Saartjie Baartman, la también llamada „Htentota de Venus’ de Sudáfrica, vendida en 1810, mostrándola en los circos de Europa occidental. Fue preservada hasta 1976 como “curiosidad sexual”, en el Museo del Hombre en París. Finalmente, el 2 de agosto del 2002, sus restos fueron enterrados en Hankey, Sudáfrica, después una larga lucha de los nativos para su repatriación” (Scheper-Hughes y Bourgois, 2004:8).

Hay muchas respuestas a la pregunta, ciertamente antropológica y muy seductora ¿por qué la gente mata? Para el antropólogo la explicación no nada más está circunscrita a la biología, a las pasiones *naturales*, el asesinato (como otro poderoso acto humano), tiene que ser aprendido, pero una vez que se aprendió, la resistencia a matar puede en el futuro ser fácil.

En su estudio sobre los ilongot de Filipinas, Renato Rosaldo encuentra un deseo de sangre y un placer al cortar cabezas humanas, expresado por horticultores comunes y corrientes. El autor argumenta que emociones poderosas –especialmente la ira y la profunda pena después de una pérdida– son una fuerza de motivación primaria para la acción humana. Esta gran figura de la antropología simbólica y pionera de los estudios culturales reflexivos, nos muestra la lógica cultural de los ilongot para matar a sus vecinos y preservar sus cabezas. “Pero al igual que su maestro Geertz, se niega a hablar del contexto histórico colonial. No dice casi nada acerca de la destrucción del

ecosistema horticultural de los ilongot bajo el disfraz del „desarrollo’ nacional y su persecución durante la dictadura de Marcos” (Scheper-Hughes y Bourgois, 2004:16).

Es difícil concebir a la violencia sin señalar la importancia del género, categoría que cruza todos los tipos de violencias. Hay un rango de las violencias de género, desde la más visible cruel y sangrienta como las violaciones en tiempos de guerra, y también en los tiempos de paz como las violaciones masivas entre los baruya de Nueva Guinea (Godelier,1986), hasta la violencia intrafamiliar perpetrada generalmente por hombres hacia las mujeres; de mujeres a niños; de mujeres y hombres a viejos; de viejos a hombres, mujeres y niños, etc. La violación a mujeres u hombres, niños o ancianos, sea en tiempos de paz o de guerra, es un acto de violencia infringida en el cuerpo y en el alma.

Otro problema que surge en la antropología del siglo XXI en relación con la violencia es el ser testigo/observador participante y en consecuencia, producir, elaborar etnografía de la violencia observada, experienciada. En México existen muchos ejemplos de antropólogos que han observado-denunciado las injusticias y las diferentes formas de dominación-explotación en las comunidades, regiones o ciudades en las que han trabajado. Pero también existen aquellas mujeres antropólogas violadas por hombres de los lugares donde llegaron a hacer su trabajo de campo y que callaron por la vergüenza y muchas veces culpa que ello les produce. Cuando realicé mi trabajo de campo en la colonia Peralvillo, mucha gente me preguntaba que si no tenía miedo de trabajar en ese espacio, yo les respondía que no, porque lo estaba haciendo acompañada de alguien que había nacido en el barrio, lo que de alguna manera me proporcionaba seguridad. Nunca fui testigo de un asesinato, violación, ni de violencia intrafamiliar, pero todos los días alguien me contaba que el día anterior había pasado algo, que la poli había llegado a una casa a catear, que habían matado a alguien, que había amanecido muerta la señora Margarita por su alcoholismo...

Al observar las diferentes formas de miseria y sufrimiento social crónico, se da uno cuenta de que entre más frecuentes y ubicuas son las imágenes de violencia, sufrimiento, pobreza y muerte, más *invisible* se vuelve. La gente tiene la enorme capacidad de absorber lo espantoso, lo terrible e impresionante y

seguir la vida. Michael Tausig afirma que los humanos tienen una rara habilidad de soportar el terror y la violencia, aún cuando ocurre cerca de sus casas (Tausig, 2004).

En *Tristes trópicos* (1988), Lévi-Strauss describió el dilema que exige que la antropología debe ser una “vocación”, más que un ejercicio académico: la antropología no es una ciencia desapasionada como la astronomía, que nace de la contemplación de objetos a distancia. Es la consecuencia de un proceso histórico que ha hecho que gran parte de la humanidad sea sumisa para con el otro, y durante el mismo millones de seres humanos inocentes han sido saqueados en sus recursos naturales y sus instituciones, destruidas sus creencias mientras que ellos mismos fueron masacrados sin piedad, esclavizados y contaminados por enfermedades que muchos no pudieron resistir. “La antropología es la hija de esta era de violencia” (Lévi-Strauss, 1988).

Pierre Clastres va a inaugurar una nueva polémica en la temática antropológica en torno a la guerra, su trabajo de campo lo realizó entre los guayaki del Paraguay. Afirma que el examen de los hechos etnográficos demuestra la dimensión propiamente política de la actividad guerrera. No se relaciona ni con la especificidad zoológica de la humanidad, ni con la competencia vital de las comunidades, ni con un movimiento constante del intercambio hacia la supresión de la violencia. La guerra se articula a la sociedad primitiva en tanto tal (también ella es universal); es un modo de funcionamiento. Es la propia naturaleza de esta sociedad la que determina la existencia y el sentido de la guerra, que se presenta de antemano como posibilidad del ser social primitivo en razón del extremo particularismo de cada grupo. Para cada grupo local todos los Otros son Extranjeros: la figura del Extranjero confirma, para cualquier grupo dado, la convicción de la identidad como un Nosotros autónomo. O sea que el estado de guerra es permanente, porque con los extranjeros sólo se mantienen relaciones de hostilidad, se realicen o no en una guerra real. No es la realidad puntual del conflicto armado, del combate, lo esencial, sino la permanencia de su posibilidad, el estado de guerra permanente en tanto mantiene en su diferencia respectiva a todas las comunidades. “Lo que es permanente, estructural, es el estado de guerra con los extranjeros que a veces culmina, a intervalos más o menos regulares, más

o menos frecuentes según las sociedades, en la batalla efectiva, el enfrentamiento directo. El Extranjero es, entonces, el Enemigo, que a su vez engendra la figura del Aliado. El estado de guerra es permanente, pero los Salvajes no pasan todo su tiempo haciendo la guerra” (Clastres, 1981:211).

El autor afirma que la sociedad primitiva es el espacio del intercambio y *también el lugar de la violencia*: la guerra, tanto como el intercambio, pertenece al ser social primitivo. No se puede, y de esto se trata, pensar la sociedad primitiva sin pensar al mismo tiempo la guerra. Para Hobbes, la sociedad primitiva era la guerra de todos contra todos. El punto de vista de Lévi-Strauss es inverso y simétrico al de Hobbes: la sociedad primitiva es el intercambio de todos contra todos. Hobbes olvidaba el intercambio, Lévi-Strauss olvida la guerra. La guerra primitiva es el medio de un fin político. Preguntarse por qué los Salvajes hacen la guerra es interrogarse acerca del ser mismo de su sociedad. El ser de la sociedad primitiva ha sido siempre considerado el lugar de la diferencia absoluta con relación al ser de la sociedad occidental, como espacio extraño e impensable de la ausencia, ausencia de todo lo que constituye el universo sociocultural de los observadores: mundo sin jerarquía, personas que no obedecen a nadie, sociedad indiferente a la posesión de la riqueza, jefes que no mandan, culturas sin moral porque ignoran el pecado, sociedades sin clases, sociedades sin Estado, etc. En pocas palabras, lo que claman sin llegar a decirlo los escritores de viajeros antiguos o estudiosos modernos es que la sociedad primitiva es en un ser, *indivisa*. (Clastres, 1981:200,201). Prosigue y señala que la posibilidad de la violencia está inscrita *de antemano* en el ser social primitivo, *la guerra es una estructura de la sociedad primitiva* y no el fracaso accidental de un intercambio fallido. La universalidad de la guerra en el mundo de los Salvajes responde a este *status* estructural de la violencia. Para Clastres, lo que es permanente, estructural, es el estado de guerra con los extranjeros que a veces culmina, a intervalos más o menos regulares, más o menos frecuentes según las sociedades, en la batalla efectiva, el enfrentamiento directo. El Extranjero es, entonces, el Enemigo, que a su vez engendra la figura del Aliado. El estado de guerra es permanente, pero los Salvajes no pasan todo su tiempo haciendo la guerra.

Para Clastres la guerra en la sociedad primitiva es su fundamento y su objetivo, es decir, que aquella es una sociedad para la guerra, que es

esencialmente guerrera. “La sociedad primitiva es una sociedad contra el Estado en tanto es sociedad-para-la-guerra” (Ibid:215). Al autor le faltó comprender que la “sociedad primitiva universal” como tal es un constructo occidental y que más bien habría que pensar que esas sociedades a las que él aludió eran sociedades fundamentalmente patriarcales.

Nancy Scheper-Hughes es la antropóloga que más ha escrito y teorizado sobre violencia. Si uno observa sus trabajos, todos versan, de una u otra forma, acerca de la violencia. Ha descrito la vida de las madres y los niños en las favelas de Brasil, mostrando cómo esas madres ya no lloran cuando se mueren sus hijos antes de los cinco años por desnutrición, falta de higiene y de medicamentos, en otras palabras, el azote de la pobreza.

En otra publicación Scheper-Hughes (2005b) documenta el crecimiento del “turismo de transplante” y el tráfico global de cuerpos, deseos y necesidades humanas. El transplante de órganos tiene lugar hoy en día en un espacio transnacional en el que circulan cirujanos, pacientes, donantes, vendedores e intermediarios que siguen los nuevos caminos del capital y de la tecnología. En general, los órganos fluyen en geografías de sur a norte, del tercer al primer mundo, de los cuerpos más pobres a los más ricos, de negros y cobrizos a blancos, y de mujeres a hombres. La “escasez” de cuerpos y tejidos, en combinación con la escasez de pacientes con medios suficientes para pagar estas costosas intervenciones, han hecho surgir un lucrativo negocio impulsado por el cálculo de oferta y demanda de mercado. La extensión de nuevas tecnologías médicas y las nuevas necesidades, escasez y mercancías –por ejemplo, órganos y tejidos frescos– inspiran, hacen surgir debates públicos de carácter urgente, relacionados con la reordenación de las relaciones entre los cuerpos y el Estado en la modernidad tardía; la aparición de cuerpos “fluidos” y divisibles que ponen en cuestión nociones de la primera modernidad acerca de lo indivisible del cuerpo –*self*–; la aparición de nuevas formas de trueque e intercambio social que rompen la dicotomía convencional entre dones y mercancías y entre parientes y extraños; el juego mutuo entre magia y ciencia; y el poder de los rumores y leyendas urbanas de plantear un reto a las “narrativas” oficiales médicas y de transplantes acerca de los significados de la vida, de la muerte y del sacrificio. Actualmente es fundadora y directora de *Organs Watch* (Vigilancia de Órganos), en la Universidad de Berkeley.

Muchas son las explicaciones acerca de por qué se infringe y se daña al otro, o a los demás. Otra mirada de la violencia, es la de Alexander Laban Hinton, quien analiza las razones por las cuales la gente mató en el genocidio de Camboya.¹⁰ El autor denuncia el genocidio bajo el Pol Pot, desde la perspectiva de la antropología psicológica, expone el papel tan importante que jugó: primero, la jerarquía, determinada por varios factores: edad, sexo-género, tipo de familia, tipo de nacimiento, ocupación, influencias, educación, carácter y medios económicos. El orden moral camboyano está influido por la noción de la inequidad natural del hombre y la concepción del mérito y el karma; también está la “cara” (*mukh, mukh moat*), concepto que se define como la autoimagen sociocéntrica basada en las evaluaciones de otros, es un eje entre el honor y la vergüenza. La palabra *mukh* literalmente quiere decir: “cara”, frente, pero en realidad connota lugar, posición, rango y título. La “cara” refleja el lugar de una persona en el orden social, basado en el respeto, el honor y la obediencia” (Laban Hinton, 2004:159). A la pregunta ¿por qué mataste? Que le hizo a varios camboyanos, Lohr, contestó:

Cuando estuve en el ejército, nos enseñaron a cortar, evitar y negar nuestros sentimientos hacia los enemigos, aún si éstos fueran nuestros padres. En Toul Sleng,¹¹ nos reforzaron el entrenamiento aún más, diciéndonos que teníamos que estar indiferentes y matar a quien fuera culpable. Aunque alguien haya sido antes nuestro amigo, no podíamos reconocerlo si se hubiera convertido en enemigo [...] Otro exprisionero de Toul Sleng explicaba: que la palabra “enemigo” tuvo un gran poder. Podía hacer que un niño o niña dejara de reconocer a su madre, padre o hermanos. Después de escuchar la palabra „enemigo’, todos se ponían nerviosos (Laban Hinton, 2004:163).

Había que hurgar por todos los rincones al “enemigo oculto”, los “sospechosos” lo eran por razones tan sutiles como usar gafas, saber un idioma extranjero, tener un título universitario, haber trabajado en alguna oficina antes del 17 de abril de 1975 y otras cosas similares. La obediencia y el miedo

¹⁰ Se calcula en 2,000,000 las personas muertas bajo el régimen del Khmer Rojo. Unas 700,000 personas murieron de hambre y enfermedades, entre 400.000 y 600,000 fueron ejecutadas, 400,000 fallecieron en la Regularización Obligatoria y otras 300,000 por otras causas diversas.

¹¹ El Museo del Genocidio Tuol Sleng es un museo en Phnom Penh, la capital de Camboya. Fue una escuela secundaria utilizada por el régimen del Khmer Rojo desde 1975 a 1979. Tuol Sleng in Khmer; [tuəl slaen] significa: "Montaña de árboles venenosos" o "Montaña de la estrignina".

en esta cultura son factores culturales que no se pueden dejar de lado, ingredientes necesarios para la ejecución de genocidios, es decir, de una “ética e ideología violenta”, adaptadas éstas últimas del saber tradicional para propósitos perniciosos.

Otro antropólogo preocupado por la violencia, la política y el poder es Georges Balandier. Piensa que desde el principio de los tiempos siempre ha habido violencia y que la historia humana puede verse como un esfuerzo interminable para controlarla. La violencia siempre está presente en la sociedad y toma la forma de guerra en las relaciones entre sociedades cuando la competencia ya no puede ser contenida por el intercambio y el mercado.

El pensamiento antropológico acerca de la violencia primigenia comienza – según Balandier– con Hobbes quien describió al estado de naturaleza gobernado por la fuerza y la guerra. La antropología adoptará una postura diferente a esta cuestión. Busca descubrir cómo la sociedad se forma y cómo establece la paz, maneja y se ocupa de la violencia.

La antropología muestra cómo una de las funciones de los sistemas simbólicos y de la religión posibilita los lazos sociales para anular, dominar el conflicto. Básicamente, para Balandier, las fuerzas destructivas pueden ser *transformadas* en fuerzas organizadas. La violencia así, es convertida en una “violencia creativa”. Los mitos fundacionales, que describen cómo empezaron las cosas, muestran la función de este tipo de violencia. Es el producto de una colisión inicial, que involucra a los dioses, héroes y fundadores. Victoria que rompe el ciclo de la violencia, es el final del periodo de desorden y caos, esta „pacificación’ establece las condiciones para la generación de las formas sociales y culturales. De la forma del orden emerge el desorden.

Orden y violencia están ligados en una relación compleja y ambivalente. “El orden sólo puede ser el resultado de un interjuego de diferencias y la creación de jerarquías efectivas lógicas y simbólicas en las diferentes partes de una diferencia *ordenada* que permite a la sociedad y cultura formar unidades organizadas en las cuales los hombres se definen a sí mismos, construyen sus identidades, se encuentran y determinan sus socializaciones. Todas las crisis serias en el orden sociocultural emanan inicialmente en la forma de „crisis de distinciones’. Los individuos están inseguros de sus relaciones, están

confundidos sus referentes y sus códigos, y las técnicas para controlar la violencia pierden efecto. La violencia reaparece [...]” (Balandier, 1986:500,501).

La manipulación de la violencia es una de las funciones del poder, el cual a su vez tiene su origen en la violencia. El poder sabe de su propia vulnerabilidad, por ello es que en todas las sociedades hay técnicas para liberar tensiones y ajustar las relaciones sociales, como ejemplos están la fiesta y el carnaval.

Balandier piensa que la historia y la antropología revelan el grado en que la guerra ha sido considerada como una parte natural del ciclo de vida de la sociedad. No es un estado patológico ni tampoco un accidente ni una catástrofe. En las antiguas ciudades griegas del siglo V, consideraban a la guerra como un estado natural. Para ellos, la paz era un intervalo, un paréntesis. Visto desde una perspectiva antropológica, las sociedades no registran un claro corte entre la paz y la violencia armada. Generalmente le asignan una hostilidad al extranjero. Concluye afirmando que: “Una moderna antropología de la violencia y la guerra es inseparable de una antropología del mundo moderno” (Balandier, 1986:510).

En la experiencia de la guerra vivida por la antropóloga Carolyn Nordstrom (1997) en Mozambique y en Sri Lanka, afirma que lo que ahí encontró, además de una violencia inaudita, fue creatividad y hasta esperanza. Se interesó en explorar las diferencias y similitudes en las respuestas regionales a la violencia sociopolítica y aquellas características de la guerra compartidas en la geografía y la cultura en el mundo contemporáneo. Observó que los civiles heridos, mutilados, lisiados, terrorizados y asesinados y el impacto devastador que tiene el terror de la guerra en individuos, sociedades y culturas en el frente fueron compartidos por ambas naciones. Relata que en 1988 viajó a Mozambique y Sri Lanka para investigar. En el camino de Mozambique a Sri Lanka, decidió parar en Somalia “como un respiro etnográfico” entre dos zonas de guerra. Cuando llegó, la guerra civil estalló. “Cuando volví a casa, presencié tres guerras en un año. Fui testigo de amigos asesinados, extraños masacrados y pueblos arrasados” (Nordstrom, 1997:xvii)

Para la autora, la violencia de la guerra es la destrucción de la cultura y la identidad en el intento de controlar o aplastar la voluntad política. La resistencia surge al primer signo de opresión. El siglo XX mostró que las industrias

relacionadas con la guerra la hacen posible en cualquier parte del mundo, por tanto, hay culturas militarizadas, de violencia, de resistencia, y a la vez ello promueve la ayuda humanitaria, los promotores de la paz quienes se mueven fluidamente alrededor del planeta. Este flujo global de información, tácticas, armas, dinero, mediadores tiene un profundo poder en las zonas de guerra. “Todos sabemos que existe la violencia pero pocos están de acuerdo en la actualidad qué es lo que constituye este fenómeno” (Nordstrom, 1997:6)

Escribir sobre las experiencias de violencia de personas de carne y hueso, es más difícil que escribir sobre la violencia *per se*. La violencia no puede separársele de la acción. La violencia política es ejercida a alguien *por* alguien. Para Nordstrom, la información recabada de los sobrevivientes de las guerras, forma cultura compartida. Y los relatos de esos horrores siempre tienen escuchas quienes pueden incorporarlos a sus propias experiencias.

La ideología de la violencia y la guerra que prevalece hoy, en el siglo XXI, proviene del siglo XVII, es un legado de Hobbes. De acuerdo con este modelo el estado natural de los humanos es violento, en ausencia de controles del Estado surge “la guerra de todos contra todos” y se vuelve a ese estado natural, por definición violento. La experiencia vivida por Nordstrom mostró cuán equivocado estaba Hobbes porque pudo comprobar que en las más duras, dolorosas, terroríficas y violentas situaciones siempre hay un componente humano, compasivo, solidario y ético.

La investigación y la experiencia vivida durante la guerra civil en El Salvador, permite que Philippe Bourgois proponga varios tipos de violencia:

Violencia política directa: Violencia física y terror con objetivos definidos, ya sean administrados por las autoridades oficiales o por aquéllos que se les oponen. Por ejemplo, la represión militar, la tortura policial y la resistencia armada.

Violencia estructural: Opresión político-económica crónica y desigualdad social enraizadas históricamente, que incluye desde acuerdos comerciales de explotación económica internacional, hasta condiciones de trabajo abusivas y altas tasas de mortalidad infantil.

Violencia simbólica: Definida en el trabajo de Bourdieu (1997) como las humillaciones y legitimaciones de desigualdad y jerarquía internalizadas, que incluyen desde el sexismo y el racismo hasta las expresiones íntimas del poder

de clase. Se “ejerce a través de la acción de la cognición y el desconocimiento, del saber y el sentimiento, con el consentimiento inconsciente de los dominados” (Bourdieu 2001, citado en Bourgois, 2005:13).

Violencia cotidiana Prácticas y expresiones diarias de violencia en el nivel micro-interaccional: ya sea interpersonal, doméstica o delincencial (Ibid:14).

Otra mirada que me invitó a la reflexión fue la de Arjun Appadurai, antropólogo conocido por sus trabajos acerca de la violencia étnica en el contexto de la globalización, enfocado particularmente en las relaciones interétnicas en los años ochenta y noventa en Mumbai, India. La mirada en su obra más reciente ha estado puesta en los procesos de globalización, las formas de organización transnacional y las nuevas prácticas de soberanía. En su más reciente libro titulado *El rechazo de las minorías* (2007), plantea que es un estudio dedicado a la violencia a gran escala y culturalmente motivada, Appadurai se va a referir a dos tipos principales de violencia:

1. Una es la que observa en Europa del Este, Ruanda e India a principios de los años noventa, que mostró que el mundo posterior a 1989 no marchaba hacia el progreso en todos sus frentes y que la globalización podía poner al descubierto patologías severas en las ideologías consagradas a lo nacional.
2. El segundo tipo de violencia, oficialmente globalizado bajo la rúbrica de “guerra contra el terror”, podría caracterizarse mediante los catastróficos ataques del 11 de septiembre de 2001 al World Trade Center, en Nueva York, y al Pentágono, en Virginia. “Estos últimos sucesos hicieron de los años noventa una década de *superviolencia*,¹² una década caracterizada por el hecho de que en muchas sociedades el continuo incremento de la guerra civil era un rasgo de la vida corriente” (Appadurai, 2007:13).

Acuña el concepto de “alta globalización”, que surge en la década de los noventa, periodo de lo que ahora podríamos denominar ‘alta globalización’, definida como todo un conjunto de posibilidades y proyectos utópicos que se extendieron como un reguero de pólvora por numerosos pueblos, estados y esferas públicas tras el final de la guerra fría. Al unísono surge la violencia a gran escala, ésta no es simplemente el producto de identidades antagónicas,

¹² Las cursivas son mías.

sino que la violencia misma es una de las maneras en que se produce la ilusión de unas identidades fijas y plenas, en parte para contrarrestar las incertidumbres acerca de la identidad que la circulación global invariablemente produce. En este sentido, el fundamentalismo islámico, el fundamentalismo cristiano y muchas otras formas locales o regionales de fundamentalismo cultural pueden considerarse parte de un repertorio emergente de intentos de producir niveles innecesarios de certeza acerca de la identidad social, los valores, la tradición y la dignidad. “La violencia a gran escala de los años noventa se presenta característicamente acompañada de un exceso de ira, de un plus de odio que produce formas nunca vistas de degradación y vejación en el cuerpo y en el propio ser de las víctimas: cuerpos torturados y mutilados, personas quemadas y violadas, mujeres destripadas, niños con miembros cortados y amputados y humillaciones sexuales de todo tipo” (Appadurai, 2007:24).

A continuación mostraré, de manera breve, el pensamiento de colegas antropólogos latinoamericanos, sin agotar el pensamiento de aquellos quienes también se han abocado al estudio de la violencia, voy a limitarme a presentar a algunos...

No puedo dejar de aludir al trabajo de la antropóloga brasileña Laura Segato, quien en su libro *Las estructuras elementales de la violencia*, apoyada por la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos, plantea una profunda comprensión de la intimidad para des-mistificar la violencia en la sociedad actual, desde los niveles micro hasta los niveles de la agresión bélica. Este libro es producto de su investigación con presos, las mujeres de Juárez, mujeres indígenas y los derechos humanos, entre otros temas.

Desde una perspectiva de género, Segato nos dice que la antropología afirma que hasta las prácticas más irracionales tienen sentido para sus sujetos, quienes obedecen a lógicas situadas que deben ser entendidas a partir del punto de vista de los actores sociales que las ejecutan, y que es su convicción que sólo mediante la identificación de ese núcleo de sentido –siempre, en algún punto, colectivo, siempre anclado en un horizonte común de ideas socialmente compartidas, comunitarias– podemos actuar sobre estos actores y sus prácticas, aplicar con éxito nuestras acciones transformadoras, sean ellas jurídico-policiales, pedagógicas, publicitarias o de cualquier otro tipo. Entonces,

si, por ejemplo, el trabajo hermenéutico de comprender los significados de la violencia de género parece un trabajo perdido, demorado, bizantino, impráctico, creo yo que el reiterado fracaso de métodos supuestos como más eficientes y pragmáticos que la comprensión demorada de los hechos prueba lo contrario. Agrega: “que *erradicar la violencia de género es inseparable de la reforma misma de los afectos constitutivos de las relaciones de género tal como las conocemos y en su aspecto percibido como ‘normal’*. Y esto, desgraciadamente, no puede modificarse por decreto, con un golpe de tinta, suscribiendo el contrato de la ley” (Segato, 2003:133).

En pocas palabras, Segato nos dice que dos tesis atraviesan su pensamiento: la primera intenta la formulación de un modelo capaz de dar cuenta de la etiología de la violencia. En este modelo, la comprensión de las relaciones de género juega un papel central. La segunda tesis hace referencia a avenidas y estrategias posibles para dejar atrás el largo período de la prehistoria patriarcal. La primera tesis parte del principio de que el fenómeno de la violencia emana de la relación entre dos ejes interconectados. Uno horizontal, formado por términos vinculados por relaciones de alianza o competición, y otro vertical, caracterizado por vínculos de entrega o expropiación. Estos dos ciclos se articulan formando *un sistema único* cuyo equilibrio es inestable, un sistema de consistencia deficiente. El ciclo cuya dinámica violenta se desarrolla sobre el eje horizontal se organiza ideológicamente en torno a una concepción de contrato entre iguales y el ciclo que gira sobre el eje vertical corresponde al mundo premoderno de estamentos y castas. “En ambos ejes, los miembros son portadores de índices diacríticos de su posición relativa [...] El estatus introduce una inconsistencia en la modernidad, pero este elemento inconsistente obedece a una historia de larguísima duración y gran resistencia al cambio. El primero rige las relaciones entre categorías sociales o individuos que se clasifican como pares o semejantes. El segundo ordena las relaciones entre categorías que, como el género, exhiben marcas de estatus diferenciados, señas clasificatorias que expresan un diferencial de valor en un mundo jerárquico. Estas marcas son construidas y percibidas como indelebles” (Segato, 2003:253).

Otra importante antropóloga colombiana es Myriam Jimeno, quien plantea que los tipos de violencia que se han incrementado durante los últimos años

afectan la conciencia social (principalmente por producir un sentido de fragmentación social): es la percepción de vivir en una sociedad con una variedad de fuerzas criminales y tipos, en la que la gente se siente impotente e indefensa para combatirla. Esta percepción es parte de una cadena crítica de aprendizaje en la que se comparten experiencias y aprendizajes culturalmente compartidos concernientes a la intersección de la violencia doméstica y sirven como referencia para orientar la vida pública. La representación cultural de la autoridad como arbitraria es clave, y es la base para el núcleo cognitivo y emocional de los actos de violencia doméstica y violencia pública.

Jimeno afirma que la fragmentación de la experiencia es un tópico recurrente en literatura contemporánea en las ciencias sociales y es un hilo central de las propuestas de autores como Foucault, Derrida y Deleuze. Para Stuart Hall es la fragmentación una de las características distintivas de la moderna vida social, resultado del cambio estructural en las sociedades a finales del siglo XX. En las sociedades contemporáneas, dice Hall, los paisajes culturales de clase, género, sexualidad, etnicidad, raza y nacionalidad están fragmentados. Las identidades personales y colectivas cambian, y la noción de un sujeto integrado está erosionada. “Un doble de-centramiento se lleva a cabo: los individuos con respecto a su lugar en el ambiente o entorno cultural y social y, a los sujetos con respecto a sí mismos” (Hall citado en Jimeno, 2001:222).

La autora señala que se tienen que tomar en cuenta: primero, que el sentido de fragmentación del entorno social es el más dominante aspecto de la situación colombiana [también de la mexicana]; segundo, la acción violenta es específica y no afecta a todos por igual; y, tercero, la comunidad de sentimiento, por así decirlo, está basada en lo que Goffman (1971) ha llamado: “disrupciones performativas” que tienen consecuencias a tres niveles de abstracción: personalidad, interacción y estructura social. Por tanto, nos dice que las distinciones entre los varios actores violentos y entre lo que es público y privado, se vuelven borrosas.

Es inevitable no proseguir con el antropólogo español naturalizado mexicano, Santiago Genovés, quien gran parte de su vida se preocupó por develar la cuestión de la violencia. *Expedición a la violencia* (1993a) es un libro que vino a constituirse en una ampliación de la declaración sobre la violencia,

la cual fue adoptada por la UNESCO y por más de cien sociedades científicas del mundo.¹³ Tras hacer un breve recorrido por la historia, el autor concluye que: “Poco saben los que dicen que todo es política. Poco. Yo quiero y creo saber, que todo es amor, comprensión, indulgencia, cariño. Porque todo, absolutamente todo lo que hacemos –o dejamos de hacer– en este breve transcurso sobre la Tierra, no es por política. Para nada. Es para que nos quieran. Para que se acuerden de nosotros cuando ya aquí no estemos y para que, mientras estamos y somos, que nos quieran también” (Genovés, 1993a:288). Como se observa, Genovés nos muestra una visión romántica del problema de la violencia.

Josefina Mansilla, Carmen Pijoan y Gerardo Valenzuela plantean en su artículo sobre los restos osteológicos encontrados en tres grupos de México titulado: “Análisis de comportamiento agresivo en tres muestras del norte de México”, plantean que: “El estudio esquelético de las lesiones traumáticas en poblaciones antiguas ofrece datos para deducir algunos aspectos del comportamiento humano. La evidencia de heridas en una población puede reflejar varios factores acerca del modo de vida de sus habitantes. El sitio, área y características morfológicas de estas lesiones pueden indicar su causa y severidad. La susceptibilidad a heridas es una característica de cualquier forma de vida. La prevalencia de fracturas, ya sea en poblaciones contemporáneas o desaparecidas, muestran un comportamiento violento intencional así como lesiones accidentales” (Roberts y Manchester, 1997: 65 y 73 citados en Mansilla et.al., 2007:1). Y que “Las lesiones en cráneo son frecuentes en poblaciones antiguas. En general este tipo de heridas son causadas por golpes intencionales y por lo tanto sirven para indicar el nivel de violencia y comportamiento agresivo dentro de un grupo (Ibid:2).

Los autores encontraron que la incidencia de estas lesiones es muy alta. El número de lesiones va de una a seis en un mismo individuo lo que sugiere una historia repetitiva de comportamiento agresivo en estos grupos. Además de estas heridas que permitieron la sobrevivencia también localizamos otras que ocasionaron la muerte cuyas armas utilizadas fueron principalmente flechas,

¹³ Véase Declaración de Sevilla: <http://www.unesco.org/cpp/sp/declaraciones/sevilla.htm>

piedras, puntas de cactáceas, hondas, atlatl,¹⁴ cuchillos, tablas, mazas, palos arrojados además de los puños. Asimismo las referencias de los tres grupos refieren episodios de conflictos a lo largo de su historia.

Otra cuestión que es de llamar la atención es que: “En las mujeres la violencia se concentra más en la parte facial” (Ibid.). Como hemos visto anteriormente con Ferguson, también los autores mencionados concluyen que a menos que haya huellas de armas utilizadas en los restos, no es posible saber si fueron o no actos de violencia.

Florencia Peña se ha interesado recientemente sobre el fenómeno del mobbing y lo define como: “fenómeno que no es sino una expresión más de la violencia que caracteriza a las sociedades complejas, en los espacios laborales. En la abundante literatura internacional especializada, el mobbing también es referido como: acoso moral en el trabajo, acoso psicológico, acoso institucional, psicoterror laboral, etc. Existe consenso entre los estudiosos del tema de que se puede hablar de presencia de mobbing sólo cuando es posible identificar a un grupo que lleva a cabo agresiones recurrentes, poco éticas y deliberadas, que se prolongan en el tiempo, generalmente dirigidas hacia un solo sujeto a la vez, construyéndolo, viviéndolo y haciendo todo lo posible porque el colectivo laboral lo asuma como un problema y una amenaza” (Peña, 2007:9)

Propone traducir el anglicismo mobbing al castellano como "linchamiento emocional en el trabajo", porque la acción de linchar implica la participación de un grupo en la agresión (característica indispensable para que pueda hablarse de mobbing, como ya se dijo). Además, nos dice que “las agresiones colectivas van dirigidas a causar de manera deliberada malestar emocional en el blanco escogido, a través de acciones que le generan inseguridad, sentimientos de rechazo, de incompetencia, sensación de aislamiento, ansiedad, depresión, angustia, vulnerabilidad, etc., este tipo de linchamiento es, sin duda, emocional;

¹⁴ El atlatl es un arma impulsadora, muy utilizada por los indígenas prehispánicos, especialmente los mexicanos, los de Perú y Colombia. En náhuatl se le llamó *atlatl*, aunque en español también se le conoce como lanzadardos y estólica.

agregándole „el trabajo’ para especificar con claridad el contexto y el espacio de esta práctica” (Ibid:9).

Este concepto, junto con otros, tales como: toxicidad laboral, *burned out* en los trabajadores, la identificación de *bullies*¹⁵ entre los compañeros de trabajo; *bossing* (jefes tóxicos, *bullies* con poder), *karoshi* (muerte por sobretrabajo, en Japón), *karojisatsu* (suicidio profesional, también en Japón), *workoholics* (adicción al trabajo y adictos al trabajo, respectivamente), etc., han surgido como nuevas categorías en el análisis de los espacios laborales, para nombrar y definir procesos característicos que se han hecho visibles en los últimos 25 años alrededor del mundo.

La autora también incluye la conceptualización de violencia en el trabajo propuesta en el *Informe mundial de la violencia y la salud* de la OMS, que señala:

- 1) La falta de diálogo para desarrollar las relaciones de manera positiva.
- 2) Cualquier forma de comportamiento agresivo e insultante susceptible de causar daño o malestar físico o psicológico a sus víctimas.
- 3) El uso de la fuerza física o de otros medios con la intención de causar daños, lesiones o muerte.
- 4) Cualquier comportamiento individual que amenace, intente infligir o inflija un daño físico o emocional a otros de manera intencional.
- 5) Crear las condiciones para convertir a un individuo en víctima de abuso, maltrato o asalto en circunstancias relacionadas con su trabajo (incluyendo el homicidio).
- 6) El abuso de poder y/o de la fuerza que culmine con el sufrimiento, la tortura, la degradación e incluso la muerte.
- 7) La conducta repetitiva de agresiones como acoso sexual, intimidación, abuso y acoso moral (por su efecto acumulativo) se considera una forma severa de violencia (Peña, 2007:15).

¹⁵ Los *bullies* son los acosadores y/u hostigadores de otros dentro de los contextos laborales, los agreden emocionalmente y, para ello, son capaces de mentir flagrante y públicamente, de calumniar sin reparo, de tergiversar los hechos con todo cinismo y enfrente de todos, de manipular la información para lograr sus fines, según su propia conveniencia, etc. Las acciones de los *bullies* necesitan de la complicidad pasiva del entorno para perpetuarse y pueden convertirse en mobbing si las situaciones les son favorables y dicha complicidad se torna activa. (Ibid.10)

Guadalupe Huacuz (2006) nos narra su experiencia en la investigación que hizo en el campo mexicano, en particular Michoacán. Desde la perspectiva feminista y de la complejidad, nos muestra la violencia de género al desnudo: violación y violencia física de un hombre hacia sus cuatro hijas y a su esposa. Las cuatro hijas fueron abusadas sexualmente y se rumora que la menor de las hermanas, la de tres años, murió víctima de los golpes del padre. Es una etnografía que retrata los horrores de la violencia en la familia. Es una antropología contemporánea que una vez más retrata la violencia de género.

El antropólogo Xabier Lizarraga piensa que:

Aderezada de mil formas, la violencia combina todo tipo de ingredientes en las cantidades y proporciones adecuadas para cada ocasión. Los matices –y opciones- de su expresividad van desde la violencia más o menos sutil y disfrazada (manipulación, coerción, extorsión y demás) hasta el ataque directo y la masacre (tortura, asesinato y holocausto, por ejemplo), y abarcan tanto al terrorismo de Estado (v.g. los levantamientos guerrilleros), pasando por un sinnúmero de otras modalidades de una u otra forma institucionalizadas. Nunca igual, pero nunca del todo distinta, la violencia es un plato engañoso, y con frecuencia resulta difícil discriminar entre un encuentro discrepante y el enfrentamiento entre dos o más posiciones divergentes: la violencia se hamaca en el péndulo debate/combate (Lizarraga, 2001:51).

Y prosigue: “la violencia es universal porque es plástica, y se hace plástica mediante su universalización [...] La violencia no es ajena a las relaciones y a los afectos, porque se hace presente en todo tipo de encuentros y desencuentros, desde los materno-filiales hasta los políticos, pasando por los administrativos, económicos, artísticos, científicos y deportivos. Con frecuencia clamamos por el cese de la violencia (en abstracto), pero vivimos inmersos en ella e incluso no sólo la promovemos, sino que la ejercemos sin reconocerlo: la violencia es omnipresente (Ibid:53).

Lizarraga propone dos maneras de abordar la violencia: “resulta más factible hablar de una antropología de la violencia (pensada en términos de organización, significación y dinámicas culturales y sociales –tanto diacrónicas como sincrónicas– desde una Antropología Social y una Etnología) y de una antropología del comportamiento (que se introduce en el tema desde un ángulo distinto, la Antropología Física, articulando a la observación del comportamiento lo evolutivo, lo histórico y lo ontogenético, y entrecruzando lo

puramente biológico –con su variabilidad- con lo diversificadamente ecológico – sociedad y cultura incluidos–). En ambos casos (Antropología del Comportamiento y Antropología de la Violencia) es importante, por un lado, reconocer a la Antropología como una inquietud cognitiva necesariamente transdisciplinar; y por otro, ubicar el problema a estudiar, la violencia, en términos de cualidad comportamental...y las cualidades, en términos de sujetos, de flujos y de complejidad” (Lizarraga, 2001:55)

El autor postula dos ideas que me parecen muy importantes:

1. Que la violencia sólo es pensable en términos de relaciones: de la relación que guardan el agente (ejecutor) y la víctima (receptor) con la contextualidad, y la relación diferencial que guardan las características del contexto con uno y otro y,
2. Que ninguna violencia deja de ser social y, en la medida en que en el orden social nos adiestramos y domamos (domesticamos) unos a otros, toda violencia, por más extendida que esté y por más tumultuaria que resulte, necesariamente tiene tintes de doméstica: toda violencia es social y doméstica. (Ibid:56 y 58)

Por último, Raymundo Mier postula que la distancia y la proximidad están íntimamente vinculadas ya sea con la violencia y la guerra o a la otra forma de resolver los conflictos, que es la reciprocidad. Nos dice: “Esa distancia es, sin embargo, un mero trazo, un borde tenue, una distancia *óptima* en la que es posible fundar el intercambio. La distancia que subyace a la regulación y al intercambio, que posterga el desafío, la aniquilación y la guerra, es un umbral más allá del cual se suspende la visibilidad de los signos del otro” (Mier, 1996:121)

Agrega: “Pero la guerra subsiste como un episodio inminente que se funda en esa fisura que recorre el interior del orden social mismo y sostiene el vínculo social, tanto como el intercambio con los otros, los ajenos, los extranjeros. La brecha de la guerra es la misma que separa las identidades en la comunidad misma. (Ibid:123). En otras palabras, piensa que:

La guerra no es una exacerbación de la diferencia que lleva a la quebrantación del vínculo de reciprocidad, sino la fundación de otra relación, un desafío surgido del fracaso de la interpretación, del reconocimiento del arraigo y la historia de los signos del otro; es un borde señalado por una forma ritual que acompaña a esa

hermenéutica esencial del orden colectivo, y que obedece a una regulación, y un desenlace posible; ese conflicto de las interpretaciones es el *drama* de la identidad [...] La guerra, *como acto de intercambio*, implica restablecer con la muerte o el sometimiento real el repudio del otro; la violencia de la guerra no es sino voluntad de identidad contemplada desde la muerte social ya acaecida; es la respuesta a la muerte decretada desde la muerte misma; de ahí quizá su extraño vínculo con los mitos de fertilidad, de restauración cíclica de la vida, de ahí quizá esa «naturalidad» de la guerra, su cercanía con las tramas imaginarias de la resurrección, de la renovación del impulso vital; es el deseo y la tentativa de identidad que se levantan desde la muerte simbólica; la guerra *ritual* es ese acto de rebelión contra la muerte, desde el interior de la muerte y cuyo precio es la muerte[...] (Mier, 1996:125).

A la luz de las posturas/epistemologías mostradas anteriormente, se pueden observar dos posiciones: una, la sociobiológica que niega la cultura –aunque diga lo contrario– es, de hecho determinista, unidimensional, autoexplicativa, es soberbia en el sentido de pensar que la biología es la ÚNICA y LA verdad; explica la violencia humana como consecuencia de nuestra biología y nuestra genética. Esta es una mirada peligrosa, porque no comprende los imponderables, las aleas, la incertidumbre, cuando éstas aparecen en sus mapas conceptuales las explican como a-normalidades, rarezas, defectos, es decir, es inapelable, rigurosa, rígida. La otra postura, diversa en sí misma, es la de la complejidad: la eco-bio-socio-psico-antropológica. Ésta es espejo de la variedad porque muestra los distintos ángulos que se analizan-explican las múltiples violencias, desde sus también múltiples génesis-desarrollos hasta sus presencias en el mundo contemporáneo. Me quedo con la segunda, porque ésta no está en el tribunal para saber si hay o no hay culpabilidad o anormalidad, porque su análisis y explicación se enmarcan en culturas, tiempos y espacios. La explicación sociobiológica es inamovible, derrotista y poco esperanzadora, habrá que esperar –para ellos– que podamos beber un gen de bondad para cambiar a la humanidad... La perspectiva acerca de la violencia como parte de la complejidad humana, nos permite pensar en el cambio, en futuro...

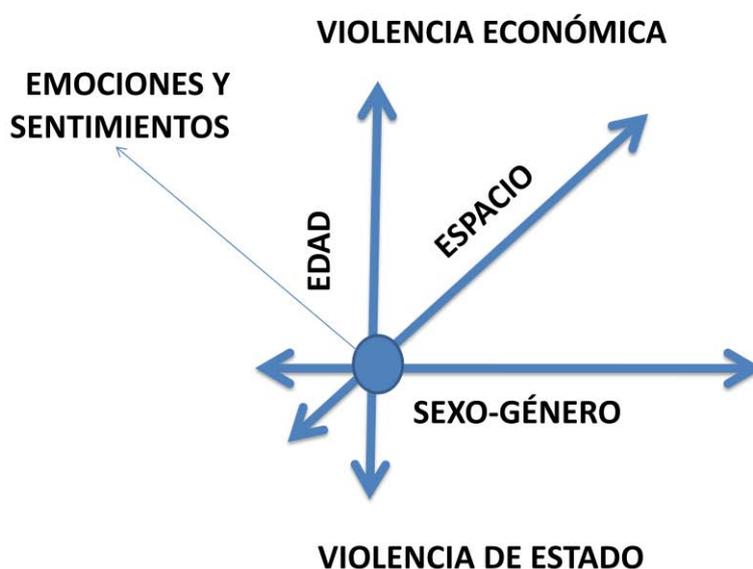
He aquí la demostración de lo que bien decía Nordstrom en el sentido de que *todos* sabemos que existe la violencia pero pocos están de acuerdo en la actualidad qué es lo que constituye ese fenómeno. He mostrado su diversidad

y complejidad y, por tanto, la riqueza de miradas que la explican en las rendijas de las acciones-pensamientos y sentimientos que mueven a *homo sapiens/demens* al comportamiento violento.

Como se observa, describí a los antropólogos que hablaron directamente del fenómeno de la violencia, aquellos que indirectamente lo hicieron y de aquellos que evadieron nombrarla...

Mi propuesta para comprender el fenómeno de la violencia pasa por tres ejes y un núcleo:

FIGURA 4
LA VIOLENCIA Y SU ESTRUCTURA-ORGANIZACIÓN



Dada la multiplicidad de rostros en los que se presenta la violencia, la perspectiva del pensamiento complejo me permite pensar en los entrecruzamientos, retroacciones, interacciones e interrelaciones en los que se encuentran-expresan los comportamientos/situaciones/expresiones violentas. Nuestro núcleo está inundado por nuestras emociones y sentimientos a la vez que éstos están contruidos en, de y por la cultura, cultura que históricamente se embucla en significados-comportamientos-pensamientos-emociones-acciones en diferentes formas. Por ello, para comprender-aprehender la violencia, es imprescindible no perder de vista que toda violencia está en-relación-interacción a y con varios ejes de su estructura-organización:

1. Núcleo emoción-sentimiento

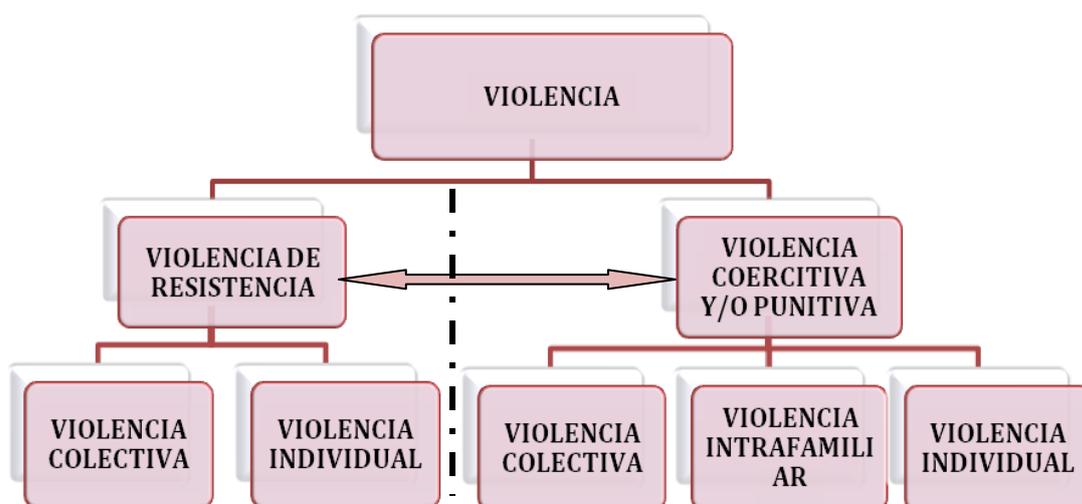
2. Violencia económica
3. Violencia de Estado
4. Edad
5. Espacio
6. Sexo-género

Todos ellos entrelazados en una trama compleja: esta tesis, precisamente tiene como objetivo mostrar la pertinencia de esta perspectiva en la que argumento que para comprender-aprehender-explicar/se toda forma de violencia hay que contemplar estas constantes que nos pueden posibilitar otra mirada diferente.

De hecho, encuentro que hay dos macrotipos de violencia: la de resistencia y la coercitiva y/o punitiva (véase FIGURAS 5, 6 y 7). Ambas se subdividen en colectivas e individuales, a diferencia de la punitiva que comprende también la intrafamiliar.

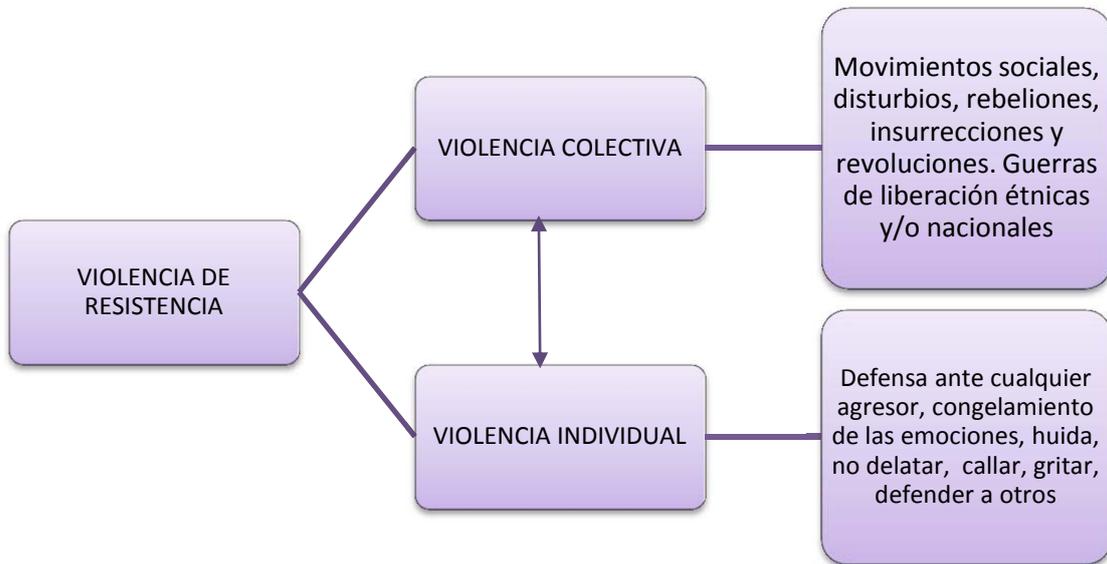
Cuando hablo de violencia individual pienso en este individuo/sujeto construido, moldeado, reproducido, representado y conformado en, de y con su historia/sociedad/cultura, en relación *con* y *a* alguien, a Otro/s. En consecuencia, no es posible aislar y desvincularlo de su y del mundo. *Toda violencia es ecopolítica y psicosociocultural.*

FIGURA 5



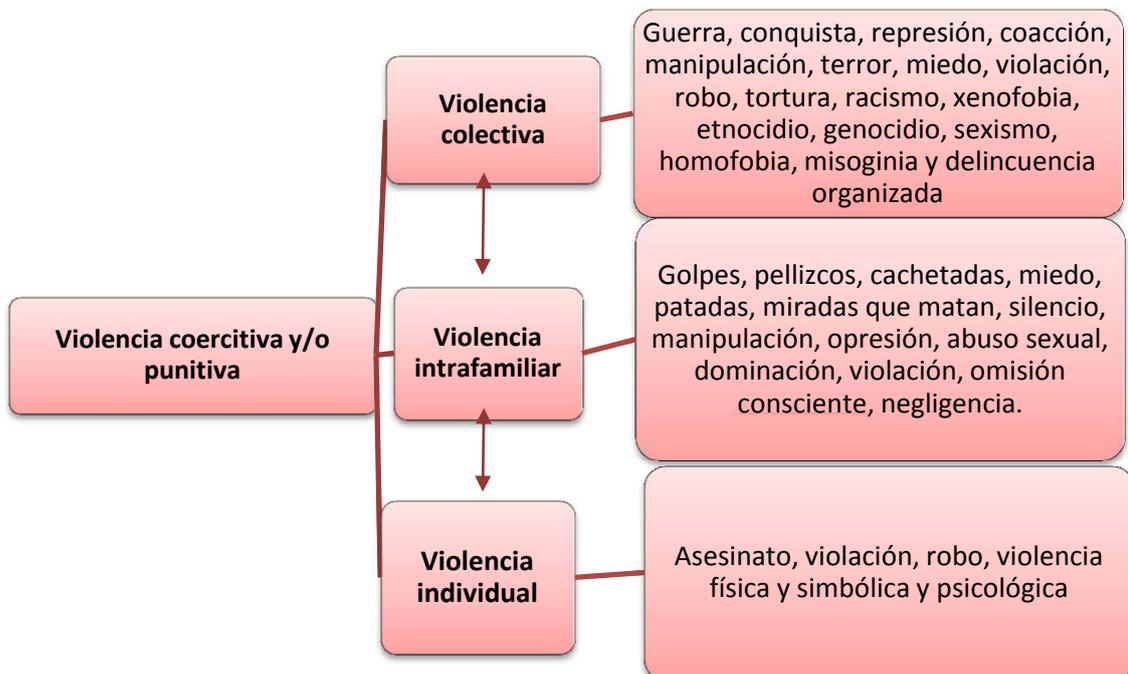
Las formas en que se expresa la violencia de resistencia son:

FIGURA 6



Y la violencia punitiva y/o coercitiva está empedrada, vivida y experimentada por las siguientes formas, acciones, comportamientos-pensamientos-sentimientos:

FIGURA 7



Otro aspecto importante para seguir adentrándonos en los caminos de la violencia es pensar en su vínculo con la cultura y con la diversidad.

1.1. CULTURA, DIVERSIDAD Y VIOLENCIA

Pero es reconfortante pensar que la cultura sólo es el cultivo de las diferencias entre los grupos humanos en su relación con la naturaleza.

Augusto Roa Bastos

Todas las demás culturas son extraordinariamente hospitalarias, tienen una posibilidad fantástica de absorción. Mientras nosotros oscilamos entre la presa y la sombra del otro, entre la depredación pura y el reconocimiento ideal, las restantes culturas mantienen la posibilidad de reciclar lo que les viene de fuera, incluido de nuestro universo occidental, en su propia regla de juego[...]. Las culturas aborígenes prescinden de semejante pretensión. Ser uno mismo carece de sentido: todo viene del Otro. Nada es uno mismo y no tiene lugar para serlo.

Jean Baudrillard

En su apasionante *Ensayo sobre la ceguera*, José Saramago comienza el texto relatándonos cómo en un semáforo uno de sus personajes se queda ciego de repente. Posteriormente, poco a poco, todos en esa gran ciudad van perdiendo la vista. Ésta es una buena metáfora para comenzar el presente apartado. La ceguera en que se vive actualmente en las sociedades occidentales es una epidemia. Una epidemia de aquellos que no quieren ver. No quieren algunos, otros no saben y otros no pueden ver. Pero ¿es acaso nuestra cultura la que nos pone el velo y no nos permite entender nuestro entorno? ¿Qué entendemos por cultura?

Desde sus inicios la antropología ha estado preocupada por entender eso llamado cultura, muchos la han definido de muy diversas maneras. Dependiendo de la que provenimos es cómo comprendemos al mundo, cómo nos relacionamos con nuestro entorno y también cómo nos vinculamos con los nuestros y los Otros. Veamos, por ejemplo, qué dicen algunos de ellos...

Para Edward B. Tylor (1871), la antropología surge como la ciencia de la cultura, para él:

La cultura o civilización, en sentido etnográfico amplio, es aquel todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral,

el derecho, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre en cuanto miembro de la sociedad. La situación de la cultura en las diversas sociedades de la especie humana, en la medida en que puede ser investigada según principios generales, es un objeto apto para el estudio de las leyes del pensamiento y la acción del hombre. Por otra parte, la uniformidad que en tan gran medida caracteriza a la civilización debe atribuirse, en buena parte, a la acción uniforme de causas uniformes; mientras que por otra parte sus distintos grados deben considerarse etapas de desarrollo o evolución, siendo cada una el resultado de la historia anterior y colaborando con su aportación a la conformación de la historia del futuro (Tylor citado en Kahn, 1975:29).

Como se observa en esta cita, Tylor es un antropólogo evolucionista decimonónico quien pensaba que todas las sociedades tendían a progresar hacia un mismo lugar, es decir, todas ellas eran parte de una ley universal que tiende al progreso, refiriéndose a lo que los europeos llamarían "civilización", ello enmarcado en lo que hoy denominamos como modernidad, capitalismo, globalización o neoliberalismo.

Por otro lado y a principios de siglo XX, Franz Boas funda la escuela estadounidense de antropología. Su concepto de cultura: "incluye todas las manifestaciones de los hábitos sociales de una comunidad, las reacciones del individuo en la medida en que se ven aceptadas por las costumbres del grupo en que vive, y los productos de las actividades humanas en la medida en que se ven determinadas por dichas costumbres" (Kahn, J. S.,1975:14). Es importante subrayar que Boas funda esta escuela como respuesta a la escuela evolucionista que planteaba leyes universales, y piensa que cada cultura es totalmente diferente a las otras y que por tanto, no se puede concebir que hubiera tales leyes. La lectura que posteriormente se le hizo al trabajo de Boas fue una exageración de las diferencias culturales. A tal grado que llegó a convertirse en una postura de un relativismo exacerbado en términos de ni siquiera poder comparar culturas cercanas, menos las lejanas...

Edmund Leach, otro antropólogo inglés, plantea a mediados de siglo que:

el término cultura tal como yo lo utilizo no es esa categoría que todo lo abarca y constituye el objeto de estudio de la antropología cultural americana [aquí critica como se observa, la postura de Boas]. Soy antropólogo social y me ocupo de la estructura social de la sociedad kachin de Birmania. Para mí los conceptos de sociedad y cultura son absolutamente distintos. Si se acepta la sociedad como un agregado de relaciones sociales, entonces la cultura es el contenido

de dichas relaciones. El término de sociedad hace hincapié en el factor humano, en el agregado de individuos y las relaciones entre ellos. El término cultura hace hincapié en el componente de los recursos acumulados, materiales así como inmateriales, que las personas heredan, utilizan, transforman, aumentan y transmiten" (Leach citado en Kahn,1975:22).

A diferencia de los anteriores antropólogos, hace una distinción entre cultura y sociedad. La primera es entendida como el contenido de las relaciones sociales entre los hombres, es decir, qué tipo de relaciones, cómo, con quién y con qué se relacionan. En cambio la sociedad es ese agregado de sujetos que se entrelazan de diferentes formas en diversas circunstancias históricas.

Quien nos ofrece una amplia y actualizada definición de cultura es J. Spradley, quien la piensa "como un tipo de saber adquirido que las personas utilizan para interpretar la experiencia y generar conducta social" (Spradley, 1979:5).

Para comprender la cultura, siguiendo al autor, existen tres premisas:

1. Los seres humanos actúan en torno a las cosas con base en el significado que éstas tienen para ellos.

2. El significado de esas cosas se deriva o aparece de la interacción social que uno tiene con sus semejantes. La cultura como un sistema compartido de significados se aprende, revisa, mantiene y define en un contexto de interacción social.

3. Los significados son manejados y modificados mediante un proceso interpretativo utilizado por la persona y las cosas con las que interactúa. Utilizan su cultura para interpretar la situación. La cultura es como un mapa cognitivo. Las personas no son solamente lectores de mapas; también son constructores de mapas (Spradley, 1979:2-4). ¿Qué significa esto? Que todas las culturas comprenden y miran la vida de diferente manera, dependiendo de su historia y relación con su entorno. Nosotros, por ejemplo, los habitantes de las ciudades, no aprendimos a leer la selva, las planicies ni las estrellas.

¿Qué es la diversidad?

Para Morin: "Todo sistema integra y organiza la diversidad en una unidad. Todo sistema nace, bien sea de una necesidad que se diferencia, bien sea de una diferencia que unifica....La relación diversidad/complejidad es capital. La diversidad nutre, mantiene, desarrolla la complejidad eco-organizacional que, a

su vez, nutre, mantiene, desarrolla la diversidad" (Morin, 1997:61). Es decir, vivir en y con lo diverso ha sido parte de nuestra condición humana en nuestra relación Hombre/naturaleza y Hombre/Hombre. El que no se haya tomado en cuenta el concepto de diversidad a lo largo de la historia social nos ha procurado muy serios problemas: si no podemos *pensar* en diversidad, en el Otro (este Otro lo escribo con mayúscula) entonces, aparece disminuido, inferior, discriminado y violentado por el sujeto que lo piensa.

Desde que nacemos, en casa nos enseñan a discriminar: primero, la madre, el padre y la familia, después en la escuela se forman los grupos: hombres *versus* mujeres, grupos de amigos y el grupo y clase social a la que se pertenece. La discriminación puede o no estar conectada con el concepto de diversidad. Cuando esto no ocurre, es decir, no estamos pensando en diversidad, entonces entramos a formar parte de un mundo cerrado y prejuiciado; o sea, entramos al mundo de la violencia simbólica que es, como decíamos anteriormente, por antonomasia violencia política. Lo anterior se refiere específicamente al pensamiento y al discurso xenofóbico, racista, etnocéntrico, machista y patriarcal.

A continuación voy a explicar los términos e ideas que desatan, permean y producen un imaginario violento, todo ello por carecer del concepto, experiencia y manejo como hemos visto, de la diversidad.

1. El concepto de *xenofobia* surge en Grecia. "Eurípides ha mostrado que el hombre civilizado griego se define en su mediación con el Otro. Ulises pertenece a una sociedad que exalta la *xenia*, la hospitalidad que se debe dar a todo extranjero no enemigo. *Xenos* no es solamente el forastero: es también el invitado y el amigo, con el cual se establece una mediación y un intercambio. Ulises es *philoxenos*, el cíclope, es *axenos*...Ulises se caracteriza por su socialidad. El hombre civilizado respeta la mediación y exalta su relación con el Otro, con el que se comunica y a quien, de hecho, inventa constantemente. Lo quiere a su alrededor, lo usa para definirse y para identificarse tanto en su individualidad como en su grupo" (Bartra, 1992:31). Así, la xenofobia, el odio al extranjero, es una forma de violencia hacia el Otro; las formas de expresión de la violencia xenofóbica pueden variar según las culturas, por ejemplo: descalificación, ignorar al Otro, burlarse de, avergonzarlo, culpabilizarlo, exilarlo o mandarlo fuera del territorio como refugiado, hasta llegar al asesinato.

2. La otra forma común de negación de la diversidad es el *racismo*. Éste aparece apenas, como discurso en Occidente, a finales del siglo XIX. Surge de la "ciencia", de la medición del cuerpo, el racismo es la biologización de la Otredad, de la diferencia. Anteriormente el Otro era visto como extraño, como extranjero del Nosotros, pero el pensamiento racista, está más bien en las apariencias, en la forma y no en el contenido, es decir, en el fenotipo, el soma, el cuerpo del Otro. Se manifiesta por un repudio principalmente al color de la piel, a sus olores y texturas. Es una racionalización de la superioridad del blanco, el blanco como limpieza, civilidad y "alta cultura". El pensamiento racista analiza los grupos humanos desde el principio biológico de la selección natural, la supervivencia de los más aptos, la herencia genética y la evolución de las especies. Éstos son adoptados mecánicamente para ser conectados al estudio de las sociedades, y sólo a partir de estos conceptos consideran la inferioridad o superioridad de las mismas. Por ahí se vislumbra la falacia racista: la sociedad "natural" organizada toda ella gracias a la herencia.

La expresión del racismo más contemporáneo, y como ejemplo más devastador, fue el *apartheid* en Sudáfrica. El racismo separa, denigra, jerarquiza y fragmenta a la especie humana. Efectivamente, hay diversidad, pero cuando ésta se ideologiza se convierte en un pensamiento que trata de explicar las diferencias para el beneficio de un color sobre el otro.

3. El *etnocentrismo* o *centrismo cultural* ha sido confundido muchas veces con el racismo. Para este último, la cultura es efecto de la raza, para el primero, la sociedad o la etnia se conforman como un todo, es decir, incluyendo todas las instituciones sociales como: economía, política, religión, cultura y, por supuesto, los individuos que la conforman, no únicamente desde una perspectiva biologizante.

En sus orígenes el etnocentrismo ha sido visto como algo positivo ya que por definición, todas las culturas son etnocéntricas dado que necesitan diferenciarse de las demás siempre pensándose a sí mismas como las mejores, porque se vive en y se es parte de esa cultura.

La identidad (en las etnias) está formada a partir del pensamiento del Nosotros *versus* los demás. No obstante, cuando este etnocentrismo se exagera y se desvirtúa surge combinado con el pensamiento racista. Uno de los ejemplos más claros sobre ello, son los nacionalismos como es el caso del

nazismo que planteaba el arianismo como la forma más "elevada" del ser humano. Otro caso más actual es el de la "limpieza étnica" en Bosnia.

Es importante hacer notar que los tres conceptos descritos anteriormente, por lo general han sido confundidos y mal entendidos; los tres comúnmente se trastocan y entrelazan e incluso muchas veces pueden ser tres conceptos unidos. Por ejemplo: puede haber una etnia discriminada por su color de piel y considerársele extranjera en el país donde reside. Estos ejemplos abundan hoy en muchos países del mundo.

4. La cuarta forma de negación de la Otredad es la *violencia de género*,¹⁶ entendido el género como "una construcción simbólica, establecida sobre los datos biológicos de la diferencia sexual". (Lamas, 1996:12). Esta forma de violencia ha sido una de las más antiguas en la historia de las culturas. Efectivamente los hombres y las mujeres son distintos, sin embargo, a lo largo del tiempo, las mujeres han sufrido discriminación y maltrato por parte del llamado "sexo fuerte". Las mujeres han sido colocadas junto con los niños, ancianos y muchas veces con los locos y discapacitados como un Otro inentendible, estigmatizado. Este pensamiento-discurso, junto con la xenofobia, el racismo y el etnocentrismo, han inhibido y frenado las potencialidades de muchas mujeres en el planeta. Esta forma de violencia cruza, trastoca e invade las tres formas antes descritas.

Cuando pensamos en cómo la diversidad está unida irrevocablemente a la complejidad, entendemos entonces también que estos procesos discursivos, o estas formas de violencia simbólica –que muchas veces termina en la violencia física– inciden en los dominados. Cuando pensamos en estos procesos necesariamente tenemos que relacionarlos con el concepto de *resistencia*. ¿Por qué? Porque la resistencia es una respuesta a las formas de autoritarismo, prejuicio, dominación, sujeción y estigmatización de unos hacia otros. La resistencia puede manifestarse de diversas maneras: violentamente, en un silencio inactivo y anónimo o con otras formas de discursos sociales, entre ellos, la escritura y los medios masivos de comunicación.

Vivimos en un mundo donde la llamada posmodernidad decretó la muerte del exotismo, es decir la muerte del Otro. Con la globalización y la informática

¹⁶ Violencia en la que profundizaré en el capítulo 3.

se pretende borrar la diversidad. El fin de la historia, es pues, para los posmodernos, la normalización, la estandarización y como otra forma de violencia, la negación de la existencia de las diferencias socioculturales. Quien no entra en la esfera del neoliberalismo y la virtualidad, está fuera, y en este discurso estar fuera es no existir, no estar, no aparecer en la foto o el *performance* de la historia. Hoy más que nunca hay que defender la noción de diversidad, no nada más de las culturas sino de nuestro vínculo con el mundo que nos rodea, tenemos que entender que somos diferentes de los leones y de las pulgas, pero que todos somos parte de una unidad múltiple que nos ha permitido convivir y pervivir juntos durante millones de años.

¿Por qué cultura, diversidad y violencia?

El concepto violencia “proviene del latín *vis* (fuerza, ataque), éste es un concepto polisémico y multidimensional en términos contemporáneos y significa: sujeción, subordinación, dominación, imposición, arbitrariedad, fragmentación, autoritarismo, fuerza, desgarró, desmemoria, olvido hacia lo colectivo, discriminación y prejuicio entre otras posibles definiciones. El concepto de violencia más antiguo que hemos encontrado está en la Biblia, después reaparece en el mundo romano, por tanto podemos aventurarnos a decir que este concepto es una construcción social del mundo occidental” (Rosemberg,1999:22).

El discurso político ha buscado inhabilitar a los Otros porque están categorizados en un nivel inferior, no intenta abrirles un espacio en el concierto de los derechos del hombre y la respuesta de algunos de estos Otros ocultos está en su intento-capacidad-poder de desestabilización del mundo occidental.

Estos Otros se han convertido en *aliens*, esos sujetos que se ven como si fueran de otro planeta y que, a su vez, pueden ser buenos o malos. Los Otros, en la actualidad, ya no son "ni siquiera" "negros", "amarillos" o "cobrizos", no son los que se visten diferente o hablan lenguas inentendibles, son *aliens* de dos cabezas, cíclopes como en la mitología griega, pero finalmente representan el ideal del blanco: la conquista del planeta Tierra. El mundo occidental descubre que su ideal de igualdad y fraternidad, así como el del saber científico no han acabado con la pobreza, la desigualdad y la dominación.

Los tentáculos de la violencia destruyen, paralizan, controlan, escinden y fragmentan. La violencia es como una pantalla enmascarada donde los poderes económicos y políticos están bajo los velos de la historia. Cuántos ancianos (también muchos jóvenes) siguen repitiendo la vieja narración de que “en la historia siempre han habido pobres e injusticia”. Esta justificación es una forma de violencia, este pensamiento es una manera de catastrofismo, es una desmemoria, es una desesperanza, no llega ni siquiera a pensar en el presente, es quedarse en un pasado imaginario, un pasado representado por esos fantasmas inexistentes, fantasmas que hacen más oscura la noche que la noche terrenal.

Para terminar este apartado, pienso la cultura ampliamente, como Morin la define:

La cultura está constituida por el conjunto de hábitos, costumbres, prácticas, saber-hacer, saberes, reglas, normas, prohibiciones, estrategias, creencias, ideas, [objetos] valores, mitos, que se perpetúa de generación en generación, se reproduce en cada individuo, genera y regenera la complejidad social. La cultura acumula en sí lo que es conservado, transmitido, aprendido, y comporta principios de adquisición, programas de acción. El capital humano primero es la cultura (Morin, 2003:40).

1.2. TRANSDISCIPLINA Y VIOLENCIA. PUENTES ENTRE LA PSICOLOGÍA Y LA ANTROPOLOGÍA

Estoy cada vez más convencido de que la ciencia antro-po-social necesita articularse a la ciencia de la naturaleza, y que esta articulación requiere una reorganización de la estructura misma del saber.

Edgar Morin

¿Qué quimera es pues el hombre? ¿Qué novedad, qué monstruo, qué caos, qué sujeto de contradicción, qué prodigio? Juez de todas las cosas, imbécil gusano de tierra; depositario de lo verdadero, cloaca de incertidumbre y de error; gloria y desecho del universo: ¿Quién desenredará este embrollo?

Pascal

Transdisciplina

¿Por qué pensar en la transdisciplina para entender eso llamado violencia?

¿Para qué nos sirve mirar, pensar la violencia?

El conocimiento humano se cruza en diferentes puntos para explicar y comprender desde diferentes ángulos problemas iguales o similares. Por ejemplo, el comportamiento humano puede estudiarse desde la etología, la proxémica, la antropología física, la neurofisiología, la psicología, la sociología, la política, etc. Desde niños nos han enseñado que cada "rama" del conocimiento tiene su especificidad y que mínimamente se requieren cuatro años de licenciatura para introducirse en esta especialidad. Otro ejemplo clásico y de máxima superespecialización¹⁷ es el de los ortopedistas: están aquellos que únicamente atienden manos, otros columna vertebral, otros rodillas, etc. Llegará un momento en que esta forma de conocimiento no permitirá a ningún especialista ni siquiera entender que el dedo meñique pertenece a un mano que a su vez es parte de un cuerpo humano el cual a su vez es mamífero, y parte de la especie llamada *homo sapiens sapiens*. No se trata, por tanto, de conformar un saber enciclopédico, acumulativo y desconectado sino más bien una mirada transdisciplinar de los problemas que nos parecen cruciales a finales de este milenio.

La perspectiva aquí es transdisciplinaria. Transdisciplinaria significa, hoy, indisciplinaria. Toda una enorme institución burocratizada –la ciencia–, todo un cuerpo de principios, resiste al menor cuestionamiento, rechaza con violencia y desprecio como „no científico’ todo lo que no corresponde al modelo.

Tomemos como ejemplo al hombre. El hombre es un ser evidentemente biológico. Es, al mismo tiempo, un ser evidentemente cultural, meta-biológico y que vive en el universo del lenguaje, de ideas y de conciencia. Pero, a esas dos realidades, la realidad biológica y la realidad cultural, el paradigma de simplificación nos obliga ya sea a desunirlas, ya sea a reducir la más compleja a la menos compleja. Vamos entonces a estudiar al hombre biológico en el departamento de biología, como un ser anatómico, fisiológico, etc., y vamos a

¹⁷ “Pero ese paradigma de Occidente, hijo de la herencia fecunda de la esquizofrénica dicotomía cartesiana y del puritanismo clerical, gobierna también al doble carácter de la praxis occidental, por una parte antropocéntrica, etnocéntrica, egocéntrica, cuando se trata del sujeto (porque está fundada sobre la auto-adoración del sujeto: hombre, nación o etnia, individuo); por otra parte y correlativamente manipulada, congeladamente «obsesiva», cuando se trata del objeto. Ese paradigma no existe si no es relación con la identificación de la racionalización con la eficacia, de la eficacia con los resultados cuantificables; es inseparable de toda una tendencia clasificatoria, reificatoria, etc., tendencia corregida, a veces fuertemente, apenas otras veces, por contra-tendencias aparentemente „irracionales’, „sentimentales’, románticas, poéticas” (Morin, 1990:83).

estudiar al hombre cultural en los departamentos de ciencias humanas y sociales. Vamos a estudiar al cerebro como órgano biológico y vamos a estudiar la mente, como función o realidad psicológica. Olvidamos que uno no existe sin el otro; más aún, que uno es, al mismo tiempo, el otro, si bien son tratados con términos y conceptos diferentes.

¿Pero qué es eso de las disciplinas? ¿En qué se diferencia la transdisciplinariedad de las demás?

Desde la antigua Grecia hubo necesidad de distinguir la naturaleza de las diversas actividades humanas. Aristóteles las dividió en tres: las ciencias prácticas, las ciencias poéticas y las ciencias teóricas (matemáticas, física y teología).

En la Edad Media, las diversas ramas del conocimiento constituyeron las artes liberales, repartidas en el Quadrivium (científico) que comprendía la geometría, la aritmética, la astronomía y la música, y el Trivium (literario) que reagrupaba a la gramática, la retórica y la dialéctica o lógica.

Al comienzo del siglo XVII es cuando surge la ciencia moderna: Descartes inaugura un método para "buscar la verdad en las ciencias", a partir de él, las técnicas de investigación fueron perfeccionándose. Este método abrió la vía para la autonomización de las disciplinas científicas.

No es sino hasta el siglo XIX cuando surge la clasificación de las disciplinas. Augusto Comte, sociólogo francés, articuló las disciplinas entre ellas de forma lineal desde las matemáticas hasta la sociología, pasando por la astronomía, la física, la química, la biología y la psicología. A la matemática se le dio un lugar preeminente entre las demás disciplinas.

No es sino hasta 1967 cuando Jean Piaget¹⁸ opuso esa visión lineal de las ciencias a una circular. Propuso la articulación de las ciencias humanas (psicología, sociología) con las ciencias (lógico-matemáticas). También distinguió entre varios dominios:

1. un dominio material (el objeto de la disciplina).
2. un dominio conceptual (la unión de sus conocimientos y de sus teorías).
3. un dominio epistemológico interno (el rol del sujeto, crítica de las teorías, etcétera).

¹⁸ Epistemólogo, psicólogo y biólogo, considerado el padre de las ciencias cognitivas.

4. Dominio epistemológico general.

Desde esta perspectiva, todo conocimiento depende a la vez del objeto y del sujeto, y todas las disciplinas son necesariamente interdependientes.

En un primer acercamiento, podemos decir que en la *pluridisciplinariedad* algunas disciplinas se asocian para estudiar un objeto común porque ninguna puede observar todos los aspectos con las técnicas de que cada una dispone, mientras que en la *interdisciplinariedad* se manifiesta la necesidad de establecer una cooperación entre las disciplinas autónomas en vista de ampliar la comprensión de un dominio particular o atender un objetivo común. (Bourguignon, 1999:4).

La noción de transdisciplinariedad se encuentra ya sin duda en el artículo de Niels Bohr (1955) cuando habla de la unidad del conocimiento. La palabra todavía no aparece pero la noción sí: "El problema de la unidad del conocimiento está íntimamente ligado a nuestra búsqueda de una comprensión universal, destinada a elevar la cultura humana" (Bohr citado en Bourguignon, 1999:2).

Es difícil situar en el tiempo la aparición de la palabra transdisciplina. Sin embargo, una referencia precisa es el texto redactado por Piaget en 1970 en ocasión de un coloquio sobre la interdisciplinariedad: "En fin, en la etapa de las relaciones interdisciplinarias, podemos esperar ver suceder una etapa superior que será transdisciplinaria, que no se contentará con alcanzar las interacciones o reciprocidades entre investigaciones especializadas, sino que serán sus ligas al interior de un sistema total sin fronteras estables entre las disciplinas" (Ibid.3). Después de esto, muchos autores en Francia se han esforzado por precisar su concepción de transdisciplinariedad, entre ellos se encuentran Morin (1994c) y Nicolescu (1999, 2002). La concepción del último autor es la más elaborada y nos dice:

1. La transdisciplinariedad es incompatible con la reducción del Hombre a una estructura formal y a una reducción de la realidad a un solo nivel y a una sola lógica.

2. La transdisciplinariedad ofrece una nueva visión de la Naturaleza. Va al frente de las ciencias exactas que deben reconciliarse con las ciencias del Hombre.

3. La transdisciplinariedad sitúa al Hombre dentro del Universo. Postula que la economía debe estar al servicio del Hombre. Ella dialoga con todas las ideologías humanistas y no totalitarias.

La noción de realidad, que atraviesa toda la filosofía desde Platón a Kant y Augusto Comte, también ha sido mostrada por la física cuántica que ha reconocido diversos niveles de realidad.

En la perspectiva de la historia del Universo, encontramos varios niveles de realidad que emergen sucesivamente y están superpuestos unos con otros: nivel cuántico, nivel físico clásico, nivel biológico, nivel psíquico y otros. (Bourguignon, 1999:7).

Sabemos que el modo de pensar en el conocimiento parcelario, compartimentalizado, monodisciplinario y cuantificador nos conducen a una inteligencia ciega; la prevalencia disciplinaria, separadora, nos hace perder la aptitud de unir, contextualizar, es decir, de situar una información donde un saber está dentro del contexto natural. Nos perdemos de la aptitud de globalizar, es decir, introducir los conocimientos dentro de un conjunto más o menos organizado. (Morin, 1997a:1)

La pluridisciplinariedad concierne al estudio de un objeto de una sola y misma disciplina por muchas disciplinas a la vez. Por ejemplo, un cuadro de Giotto puede ser estudiado por la historia del arte, la física, la química, la historia de las religiones, la historia de Europa y la geometría. El objeto se enriquecerá del cruzamiento de varias disciplinas. El conocimiento del objeto en su propia disciplina se profundiza por un aporte pluridisciplinario fecundo. Este tipo de investigación aporta más a la disciplina en cuestión. El paso pluridisciplinario desborda las disciplinas y su finalidad queda inscrita dentro del marco de la investigación disciplinaria.

La interdisciplinariedad trata de la transferencia de los métodos de una disciplina a otra. Hay tres niveles de interdisciplinariedad:

1. *Un grado de aplicación.* Por ejemplo, los métodos de la física nuclear transferidos a la medicina conducen a la aparición de nuevos tratamientos del cáncer.

2. *Nivel epistemológico.* Por ejemplo, la transferencia de métodos de la lógica formal al dominio del derecho, generan análisis interesantes dentro de la epistemología del derecho.

3. *Nivel de engendramiento de nuevas disciplinas.* Por ejemplo, la transferencia de métodos de la matemática dentro del dominio de la física engendró la física-matemática, de la física de partículas a la astrofísica, etc. Como la pluridisciplina, la interdisciplina desborda las disciplinas, pero su finalidad está inscrita dentro de la investigación disciplinaria.

La transdisciplinariedad concierne, como indica el prefijo "trans", está a la vez, entre las, a través, y más allá de las disciplinas. Su finalidad es la comprensión del mundo presente, donde uno de sus imperativos es la unidad del conocimiento.

La transdisciplinariedad se interesa por la dinámica engendrada por la acción de varios niveles de realidad a la vez. El descubrimiento de esa dinámica pasa necesariamente por el conocimiento disciplinario. La transdisciplinariedad no es una nueva disciplina o una hiperdisciplina, se nutre de la investigación disciplinaria, que a su vez es iluminado de una nueva manera y fecunda por el conocimiento transdisciplinario. Los investigadores disciplinares y transdisciplinares no son antagonistas sino complementarios. (Nicolescu, 1999:4)

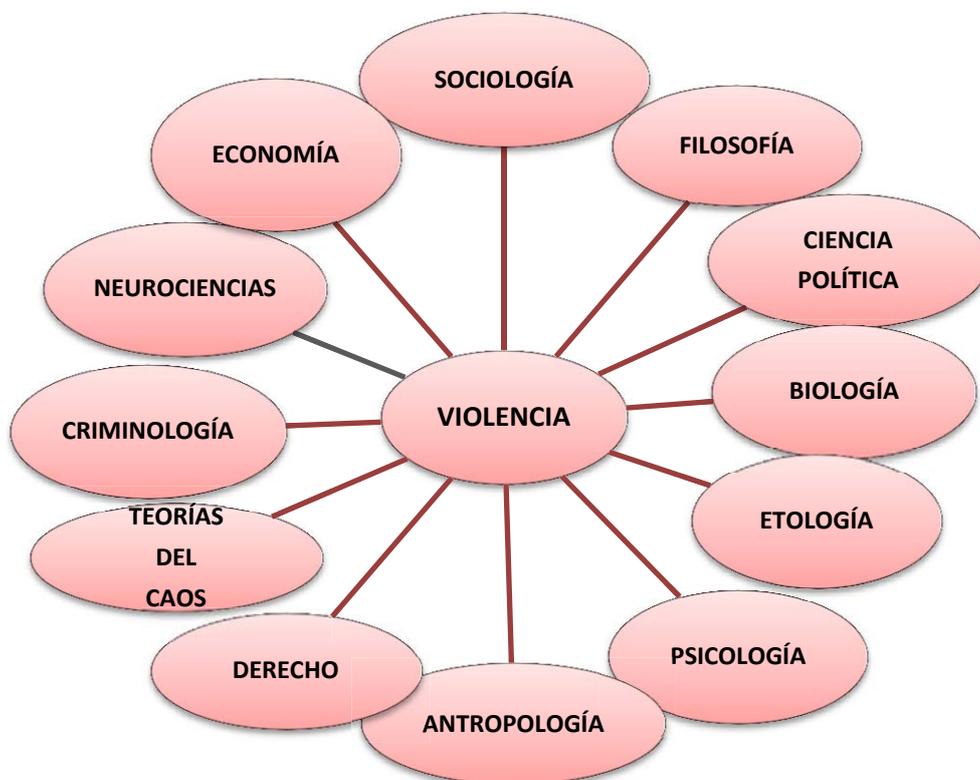
Busco colocarme los lentes de las diferentes miradas –nunca con la intención de incluir todos estos pensamientos en una licuadora y ver que sale de esa mezcla– sino más bien para buscar las interconexiones que puedan ser útiles para comprender la problemática de la violencia. Como la violencia es multicausal y multidimensional, ésta ha sido interpretada, estudiada, pensada, discutida y polemizada desde diferentes disciplinas del conocimiento.

Como decíamos, la parcelación y fragmentación del conocimiento ha sido un factor crucial. La violencia puede contemplarse desde dos perspectivas:

a. Las diversas disciplinas están organizadas para alimentar una problemática, en este caso, la violencia. Es por ello que esta visión es interdisciplinar, cada una aporta un poco de su conocimiento y alimenta desde cada una de sus perspectivas el problema planteado. Así, por ejemplo, la definición y la teoría sobre la violencia que ofrece la etología, en específico la teoría de Konrad Lorenz es un punto de vista en una ventana explicativa del mundo inscrito en la violencia. Otro ejemplo, es el de la psicología, en específico el psicoanálisis, que dentro de esta perspectiva monodisciplinaria, asume la inevitabilidad de la violencia, ésta dada por la misma naturaleza

humana. Y así podríamos seguir con muchos más ejemplos que como se percibe, están restringidos por sus propias epistemologías, teorías, métodos.

FIGURA 8



b. En cambio, sin perderse en un universo acéntrico y sin anclaje alguno, la mirada transdisciplinar interconecta, informa, distingue, dialoga, polemiza, discute y profundiza en los problemas que se están investigando. La antropología, por ejemplo, busca dialogar con quienes trabajan con la problemática de la violencia como son las disciplinas que se muestran en la FIGURA 8.

Así, considero que:

a. La construcción cultural de las formas del conflicto y la violencia en algunas de las sociedades contemporáneas, mostrándonos que el medio ambiente, la organización social y la cultura son factores que moderan, impulsan y a veces desatan o impiden las formas de violencia. Sociedades desde los cazadores-recolectores, pasando por tribus y jefaturas, hasta el surgimiento de los estados tienen posibilidades de vivir de otra manera y,

b. la primatología ha buscado encontrar y entender el comportamiento de los grandes simios para también así poder tener respuestas para el comportamiento humano, no de forma mecánica sino más bien para comprender qué sucede con nuestros más cercanos familiares. Encontramos que no todos los grandes simios se comportan y organizan de la misma manera, por ejemplo, el caso de los bonobos¹⁹ quienes ante el conflicto tienen reacciones sexuales, esto es importante para mostrar que la solidaridad y las formas colectivas de organización social se encuentran en otras sociedades no humanas al igual que en ciertas formas que la humanidad ha logrado tener.

PUENTES ENTRE LA PSICOLOGÍA²⁰ Y LA ANTROPOLOGÍA

Asistimos al surgimiento de una ciencia que ya no se limita a situaciones simplificadas, idealizadas, mas nos instala frente a la complejidad del mundo real, una ciencia que permite que la creatividad humana se vivencie como la expresión singular de un rasgo fundamental común en todos los niveles de la naturaleza.

Ilya Prigogine

La complejidad es una palabra problema y no una palabra solución. Mientras que el pensamiento simplificador desintegra la complejidad de lo real, el pensamiento complejo integra lo más posible los modos simplificadores de pensar, pero rechaza las consecuencias mutilantes, reduccionistas, unidimensionales y finalmente cegadoras de una simplificación que toma por reflejo de aquello que hubiere de real en la realidad. La ambición del pensamiento complejo es rendir cuenta de las articulaciones entre dominios disciplinarios quebrados por el pensamiento disgregador (uno de los principales aspectos del pensamiento simplificador)[...] Pero sabe, desde el comienzo, que el conocimiento completo es imposible: uno de los axiomas de la complejidad es la imposibilidad, incluso teórica, de una omnisciencia. [...] Implica el reconocimiento de un principio de incompletud y de incertidumbre.

¹⁹ El bonobo (*Pan paniscus*), también llamado chimpancé pigmeo (o menos frecuentemente chimpancé grácil o chimpancé enano), es una de las dos especies que componen el género de los chimpancés.

²⁰ Cuando me refiero a la psicología estoy pensando en la disciplina que se ha destacado por estudiar el comportamiento humano, sus emociones, sentimientos y acciones, sin dejar de contemplar la diversidad de psicologías y corrientes existentes a su interior.

Edgar Morin

Lo que observamos, no es la naturaleza en sí misma, sino la naturaleza expuesta a nuestro método de observación.

Werner Heisenberg

Hace tiempo que antropólogos como Edmund Leach planteaban que los funcionalistas observaban a las sociedades como si fueran estáticas, el mismo autor decía en 1954: “He apreciado plenamente que gran cantidad de los análisis sociológicos de primera calidad hacen parecer que los sistemas sociales están naturalmente dotados de un equilibrio que es un hecho demostrable. Mi tesis de este libro²¹ es que esta apariencia es una ilusión...” (Leach,1976:13). El haberse cuestionado, para esa época la idea de que el orden era la madre de todos los sistemas sociales fue un gran avance para nuestra disciplina.

No es sino hasta finales del siglo XX cuando comienza a plantearse la necesidad de un pensamiento más integrador que fragmentador. Comienza a permear en todas las ciencias la necesidad de nuevos paradigmas en el pensamiento hasta ahora lineal y causal, estas nuevas teorías fueron, por ejemplo: “Las teorías sistémicas de dinámicas no lineares, las termodinámicas no equilibradas, las estructuras disipativas, la teoría de la autoorganización, la teoría de las catástrofes, la teoría del caos, todas ellas denominadas como ciencias de la complejidad” (Mathews, K. 1999:439).

Por lo tanto tenemos que pensar que los cambios sistémicos pueden ser: y/o graduales, incrementados y evolutivos o repentinos, discontinuos y revolucionarios. Otra mirada desde la complejidad ha sido la de I. Prigogine, con su teoría de las estructuras disipativas entendidas éstas como: “inestabilidades tipificadas que conducen al sistema por secuencias de transiciones o fluctuaciones en puntos periódicos de bifurcación”. (Ibid.443)

Es decir, para la teoría de la complejidad las inestabilidades del sistema NO son inherentemente negativas; desde la perspectiva de las estructuras disipativas la inestabilidad puede ser un prerequisite para el cambio y desarrollo del sistema, es decir, que el cambio, desorden, desorganización y

²¹ *Sistemas políticos de Alta Birmania*

caos son parte del Universo, del Cosmos, de la vida y de la realidad de las culturas.

Para las teorías de la complejidad es necesaria la alea, el azar y la incertidumbre para el funcionamiento de los sistemas, éstos entendidos como organizaciones (familias, ideologías, instituciones, sujetos, etc.), como una organización-desorganización-reorganización de los sistemas humanos.

Entiendo la transdisciplina como un diálogo entre las muchas disciplinas del saber acumulado a lo largo del tiempo (véase FIGURA 9), este pensamiento se puede leer desde distintos ángulos:

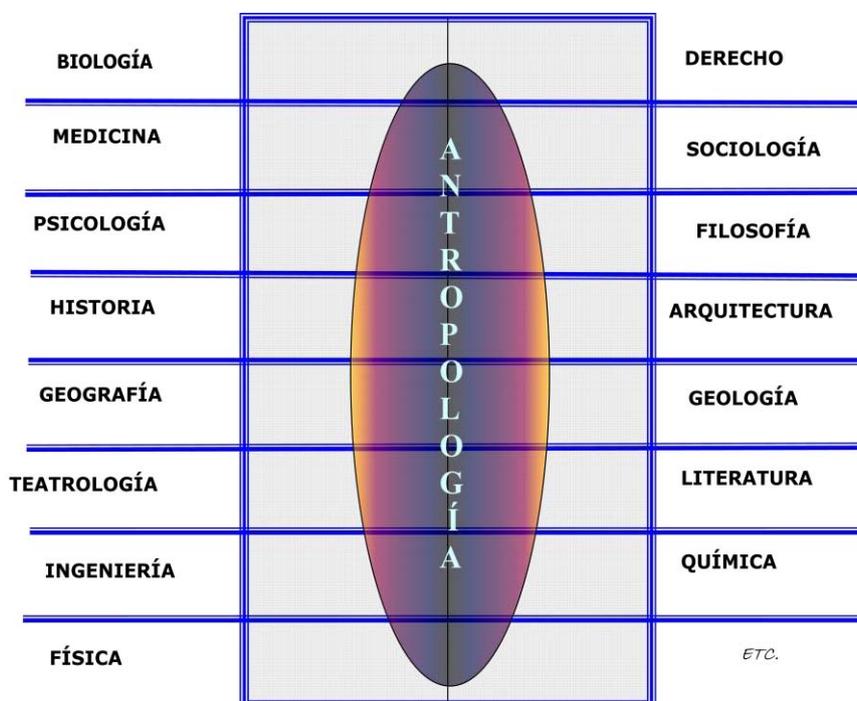
- ◆ reducir al hombre como unidad estructural es incompatible con estos principios;
- ◆ reconocer diferentes niveles de la realidad, gobernados por diferentes lógicas;
- ◆ la relatividad de nociones como la “objetividad” y “definición”, categorías que excluyen al sujeto del escenario;
- ◆ la transdisciplina no excluye el horizonte transhistórico;
- ◆ no es ni una religión, ni filosofía, ni metafísica, ni ciencia de las ciencias;
- ◆ la transdisciplina no privilegia unas culturas sobre otras, en ese sentido es transcultural;
- ◆ la economía debe servir al hombre y no al revés;
- ◆ rigor en el argumento, apertura hacia lo desconocido, inesperado e imprevisible;
- ◆ aceptar la existencia de ideas opuestas a las nuestras;
- ◆ pensar y actuar desde la simplicidad hacia la complejidad, de lo lineal a lo circular, de lo homogéneo a lo heterogéneo, de lo uno y lo múltiple, de la fragmentación a la conexión y colaboración, de la formación de fronteras al desvanecimiento y su traspaso, del análisis y la reducción a la síntesis y el diálogo...Es sumar y restar a la vez, es comprender que los antagonismos y las complementariedades son comunes al actuar y pensar humanos...

En pocas palabras el mensaje de las líneas anteriores contiene una postura antropológica desde dos perspectivas:

- a) la humanidad está asumida como parte de la *Physis* y el cosmos; el hombre no está separado de la naturaleza; el animal humano ES naturaleza;

- b) los hombres son sujetos miembros de diversas sociedades y culturas en distintos lugares del mundo y conviviendo entre ellos y *con* los otros.

**FIGURA 9
ANTROPOLOGÍA Y TRANSDISCIPLINA**



Fuente: Lizarraga, Xabier (2003), "Complejidad y transdisciplina", presentación en el *Diplomado de Antropología y Sexología*.

Disciplinas entrelazadas: Antropología y Psicología

Desde sus inicios la antropología en el siglo XIX, Tylor (1871), planteó que todos los miembros de la especie humana tenían las mismas capacidades –hay que hacer notar que Tylor no estudió en ninguna universidad ni obtuvo ningún título pues era cuáquero y en esa época estaban excluidos de muchas instituciones en la Gran Bretaña–. Tylor fue el primero (1884), después de grandes vicisitudes, en inaugurar la primera escuela en Oxford de una disciplina llamada antropología. Mucho se ha escrito sobre esta cuestión, no obstante, en el caso de la psicología, en particular, el psicoanálisis, versó y problematizó acerca del comportamiento humano con sus técnicas particulares para el tratamiento de los llamados desórdenes mentales.

No fue sino hasta 1908 que Sigmund Freud fundó la Asociación Psicoanalítica de Viena. Tylor, Freud y muchos otros en el siglo XIX y en los albores del siglo XX como Morgan y Malinowski, compartieron una serie de

preguntas: ¿qué es el hombre? y ¿se comporta igual o diferente en las distintas culturas? El siglo XX se encargó de fragmentar las respuestas a esas preguntas, y por tanto, esas mismas respuestas se fueron bifurcando. La especialización se fue conformando y a partir de mediados del siglo, ya era tal grado de especialización que los diferentes saberes apenas dialogaban, Freud era un extraordinario admirador y amante de los hallazgos antropológicos y arqueológicos; Malinowski, fue gran admirador también de la obra de Freud. Si no se conocieron personalmente dialogaban con los saberes de su tiempo, en este momento, todavía las disciplinas estaban en una relación dialógica.

Franz Boas, geógrafo inicialmente, como dijimos anteriormente, fue fundador de la escuela del particularismo histórico o relativismo cultural, en 1899 se convirtió en profesor de antropología en la Universidad de Columbia, Nueva York. Hay que hacer notar que algunos de los primeros antropólogos provenían de las diversas disciplinas como son leyes, geografía, física, matemáticas o la historia. Asimismo en esta época se estaban cristalizando las disciplinas e inaugurando en las universidades los distintos departamentos de las diferentes especialidades.

**FIGURA 10
ANTROPOLOGÍA Y PSICOLOGÍA**



Así fue que los alumnos más destacados de Boas como fueron (véase FIGURA 10): R. Benedict, M. Mead, E. Sapir, M. Herskovits y R. Linton quienes fundan la escuela de Cultura y Personalidad (1918-1955). Esta escuela relacionaba la antropología cultural con la psiquiatría y el psicoanálisis, lo importante de este movimiento es que “reunió a antropólogos, psiquiatras y psicólogos que coincidían en la aplicabilidad mutua de sus disciplinas, pero carecían de un marco teórico común” (Barfield, 2000:143), es decir, era una visión multidisciplinar. Sostenían que la cultura desempeñaba un papel en el desarrollo psicológico del individuo (Mead) y en los patrones o configuraciones emocionales típicos de las diversas culturas (Benedict), en resumen: criticaban las teorías psicológicas que postulaban *universales* para la especie humana. Tenían entre ellos diferencias dicotómicas importantes tales como el relativismo cultural versus universalismo, materialismo frente al idealismo, enfoques científicos frente al humanismo; había también diferencias entre los que defendían el psicoanálisis y quienes estaban por otras escuelas psicológicas. No obstante, la crítica más importante que se le ha hecho a esta escuela fue que hubo quienes hicieron etnografías con un gran reduccionismo psicológico hasta la patologización de las culturas ¡por supuesto culturas no occidentales!

Posteriormente surgieron dos grandes movimientos: primero, la escuela estructuralista francesa de antropología con su máximo exponente Claude Lévi-Strauss y sus seguidores y segundo, lo que yo llamo la antropología *en y de* la complejidad, también con su máximo exponente Gregory Bateson, éste con una formación primero de biólogo, después de antropólogo y finalmente como uno de los iniciadores de la terapia familiar. Este segundo movimiento también tuvo varias vertientes pero lo que yo quiero resaltar es cómo la trama de ambas disciplinas, antropología y psicología, se fue entretejiendo cada día más hasta llegar a lo que hoy podríamos pensar que cada vez estas las fronteras son más laxas y tenues, porque ambas disciplinas están interesadas en la organización-desorganización e interacciones en el comportamiento humano.

A finales de los años ochenta surgen dos trabajos significativos: un libro denominado *Thinking through Cultures* editado por Richard Shweder en el que por primera vez se instituye como tal dentro de la antropología cultural, es decir, la psicología cultural, y el célebre artículo de Catherine Lutz *The*

Anthropology of Emotions, donde hace un rico resumen del estado de la materia hasta ese momento.

Después de lo anterior surgen dos preguntas ¿Se complementan ambas disciplinas?, ¿en qué? ¿y en qué se diferencian?

Hablemos de paradigmas y metodologías...

A partir del importante parteaguas que fue el surgimiento del movimiento feminista en la segunda mitad del siglo XX, hubo una extraordinaria proliferación de artículos y libros tendiendo puentes entre la antropología y la psicología, en otras palabras, se puede decir sin temor a equivocarme, que las teorías y cuestionamientos que indujeron las discusiones de sexo-género-sexualidad-sexología, es como comienzan a cuestionarse muchos de los paradigmas planteados hasta ese momento, por ejemplo, el que se debatiera sobre la participación de la mujer en las sociedades cazadoras-recolectoras, el famoso paradigma de *Man the Hunter*,²² sobre comportamientos tales como la maternidad, la sexualidad, la familia y preguntarse si en realidad “somos instintos” entre otras nuevas preguntas.

Además de los estudios de género y con la ampliación y aportación de saberes de otras disciplinas como la biología, la genética, la ecología, la física, la química, etc., todo ello estimuló y contribuyó a promover cambios epistemológicos en ambas disciplinas.

Es importante apuntar que la teoría de la complejidad evita el entender y mirar al animal humano en las dicotomías aprisionadoras legadas del pensamiento de Descartes, es decir, mente/cuerpo, cerebro/mente, razón/emoción, etc., pues ello limita y fragmenta el conocimiento y la acción humanas, Morin (2003) propone entonces, pensar en bucles tetralógicos: desorden, orden, organización todo ello movido y organizado/desorganizado por interacciones y encuentros/desencuentros. En todo caso es mejor pensar en sujeto/sociedad/especie, o razón/emoción/conocimiento/cultura...

²² El famoso libro *Man the Hunter*, de Richard Lee e Irven De Vore se publicó en 1968. La crítica a los postulados centrales de *Man the Hunter*, es que esa teoría legitimaba “científicamente” la dominación y la agresión masculinas.

El paradigma de la complejidad se nutre de tres teorías fundamentalmente: la teoría de sistemas, la cibernética y el principio hologramático,²³ la antropología y la psicología también toman estos tres principios para pensarse a sí mismas y para pensar al Otro...(véase CUADRO 2)

**CUADRO 2
DIFERENCIAS Y SIMILITUDES EN LA ANTROPOLOGÍA Y LA
PSICOLOGÍA: EN LAS MIRADAS Y EN LA ACCIÓN**

	ANTROPOLOGÍA	PSICOLOGÍA
Espacio	Trabajo de campo Uno va hacia la comunidad. Escucha, entrevista, busca comprender la cultura	Sujetos, parejas, familias vienen a consulta. Clínica, intervención Relación entre comportamiento y cultura.
Comprensión y explicación del comportamiento humano	X	X
Métodos	Observación participante, método comparativo y método histórico	Método analítico, interpretativo, co-construcción, reflexión
Objetivos	Descripción, análisis e interpretación del Otro	Reflexión y cambio
Análisis de la identidad	Identidad cultural, social, étnica, género, nacional, El <i>self</i> y los Otros	El <i>self</i> y los Otros, Identidad cultural, social, étnica, género, nacional, etcétera.

La antropología y la psicología han construido en sus recientes historias puentes muy ricos y se ven fortalecidos por los nuevos hallazgos en el conocimiento y pensamientos humanos. Yo llegué a la terapia familiar, como comenté en la introducción, porque cuando en una ocasión salí a hacer trabajo de campo comprendí que el maletín que llevaba no contaba con las suficientes herramientas, es decir, el conocimiento de la psicología, el poder intervenir, saber...Hoy, después de tanto tiempo, encuentro que las dos disciplinas convergen en la mirada panóptica –como diría Foucault– porque de una manera u otra ambas penetran en el mundo de los Otros, como si esos Otros nos atrapasen en sus redes, pues ambas disciplinas inciden con los mundos

²³ “Un holograma es una imagen en la que cada punto contiene la casi totalidad de la información sobre el objeto representado. El principio hologramático significa que no sólo la parte está en un todo, sino que el todo está inscrito en cierta forma en la parte. De este modo, la célula contiene en sí la totalidad de la información genética, lo que en principio permite la clonación; la sociedad en tanto que todo, por mediación de la cultura, está presente en la mente de cada individuo” (Morin, 2003: 334).

simbólicos, sus creencias, cosmovisiones y mitos, pero también en sus actuares y haceres, bien decía Leach: hay quienes *hacen* y aquellos que *dicen que hacen*, yo agregaría: están aquellos que *sienten*, y los que no pueden o no se les permite expresar sus sentires...

Ampliar puentes, tramas, relaciones y vínculos entre ambas disciplinas, y las otras también es el objetivo transdisciplinar, es decir, no nada más es acerca del conocimiento de las otras disciplinas sino poder atravesarlas con cuestionamientos y por qué no, también acciones, lo que nos queda al ampliar esas interacciones es la dialógica invitación a la comunicación a veces con los contrarios y antagonistas, en suma, poner a dialogar la psicología y la antropología es un placer y un disfrute.

En fin, tenemos que agregar al pensamiento/conocimiento antropológico el mundo de las emociones, sensaciones y los sentimientos, no ya desde viejas y acabadas perspectivas sino con los lentes de la complejidad/transdisciplina, es crucial que los antropólogos dialoguemos entre nosotros mismos y con los demás representantes de otras ramas del conocimiento humano, la división, la fragmentación, la resta, el “o” en vez del “y”, han llegado a poner en riesgo a nuestra especie, por ello, pienso que debemos comprender mejor que es eso llamado animal humano.

La historia de la antropología es muy rica, sin embargo, la historia de los antropólogos que han hablado, polemizado, discutido, denunciado y/o sido testigos de la violencia no había sido contada. Intenté exhibir a los más representativos y los que en sus lecturas me invitaron a reflexionar acerca del problema de la violencia. Sin darme cuenta, a la zaga, en los telones de todas mis investigaciones siempre estuvo presente la violencia: desde la violencia política y la pobreza en una ciudad perdida en la ciudad de México, a los fayuqueros de Texcoco, quienes siempre estaban a la expectativa y aterrorizados en función de las negociaciones con el poder de la presidencia municipal, hasta mi experiencia en el Instituto Nacional de Pediatría, trabajo que realicé con familias en la clínica de maltrato infantil. Ahora me enfrento directamente a este monstruo de las mil cabezas.

Se verá a lo largo de esta tesis cómo a partir de la mirada de la complejidad/transdisciplinar incursionaremos en otras disciplinas para

amplificar y profundizar para así poder comprenderla mejor. Por tanto, el siguiente capítulo mostrará otro rostro de la violencia: la estructural.

2. LA VIOLENCIA ESTRUCTURAL: MÉXICO Y EL MUNDO

La violencia determina la relación de los seres humanos entre sí, también ahí donde no hace su aparición como violencia sublimada en cultura. La historia de la civilización también puede ser leída como la historia del manejo de la violencia.

Horst Kurnitzky

Fue justo que ese juez español (Baltazar Garzón) le recordara al mundo los delitos de Pinochet...Quizá la justicia no quede a salvo, pero la moral sí.

Umberto Eco

Llamo violencia a una audacia en estado de reposo enamorada de los peligros.

Jean Genet

...la guerra rasga, desgarrar. La guerra rompe, destripa. La guerra abrasa. La guerra desmembra. La guerra *arruina*.

Susan Sontag

Según cuenta una conocida anécdota, un oficial alemán visitó a Picasso en su estudio de París durante la Segunda Guerra Mundial. Allí vio el *Guernica* y, sorprendido por "caos" vanguardista del cuadro, preguntó a Picasso: "¿Esto lo ha hecho usted?". A lo que Picasso respondió: "¡No, *ustedes* lo hicieron!".

Slavoj Žižek

Podía haber comenzado esta tesis con el tema de violencia estructural, pero me interesaba más comprender-saber lo que han aportado los antropólogos al conocimiento de la violencia para después volcarme a la búsqueda de lo que han pensado otros investigadores en otras áreas del pensamiento. Las formas que ha tomado la violencia en el siglo que nos precede y lo que vislumbramos para el XXI, dejan y han dejado mucho que desear sobre el llamado "proceso civilizatorio" de la humanidad. Por tanto, intento entender y reflexionar con una perspectiva transdisciplinar, en la pregunta sobre qué es un sistema violento, cuál es su estructura y cómo se presenta en el mundo actual y finalmente cómo se manifiesta y ejerce la violencia en nuestra cultura. Las reflexiones en

este apartado no están acabadas. Lo acabado en el pensamiento humano, no es un pensamiento complejo, es más bien un pensamiento simple¹.

El concepto de estructura ha tenido en las ciencias sociales una larga historia. Por ejemplo, para Radcliffe-Brown [1952](1974), la estructura es primeramente una estructura social o red de relaciones sociales e instituciones que constituyen el marco social. Otra definición posible es: —Organización de partes, de relativa permanencia o persistencia, capaz de actuar, como tal, de determinada manera...”. Destaco —capaz de actuar” porque esto nos permite entender a la estructura como cambiante y actuante en un sistema socio-político-económico-ecológico-psico-cultural.

Occidente creó en la modernidad muchas tecnologías y la ciencia descubrió las formas para luchar contra la enfermedad como son las vacunas y los antibióticos, también la electricidad y muchos otros objetos que, quien puede acceder a ellos, le resultan útiles y muy a menudo se convierten en una necesidad real. El cine, la TV, la globalización de la cultura, la tecnología, las ciencias y las artes desplegados por los medios de comunicación y la red de internet, que forman como dice Manuel Castells —al sociedad informacional”, son parte del regalo de la tecnología y la creatividad humana. Contradictoriamente, con la inauguración en el siglo XX y con el surgimiento, también de esas nuevas tecnologías, surgieron nuevos rostros de la violencia:

¹ —La primera [ilusión] es creer que la complejidad conduce a la eliminación de la simplicidad. Por cierto que la complejidad aparece allí donde el pensamiento simplificador falla, pero integra en sí misma todo aquello que pone orden, claridad, distinción, precisión en el conocimiento. Mientras que el pensamiento simplificador desintegra la complejidad de lo real, el pensamiento complejo integra lo más posible los modos simplificadores de pensar, pero rechaza las consecuencias mutilantes, reduccionistas, unidimensionalizantes y finalmente cegadoras de una simplificación que se toma por reflejo de aquello que hubiere de real en la realidad...La segunda ilusión es la de confundir complejidad con completud. Ciertamente, la ambición del pensamiento complejo es rendir cuenta de las articulaciones entre dominios disciplinarios quebrados por el pensamiento disgregador (uno de los principales aspectos del pensamiento simplificador); éste aísla lo que separa, y oculta todo lo que religa, interactúa, interfiere. En este sentido el pensamiento complejo aspira al conocimiento multidimensional” (Morin, 1990:22).

asesinatos masivos, holocaustos, desapariciones de personas, es decir, la violencia estructural² con otra cara, las nuevas políticas públicas de reclusión, el incremento de la pobreza, violaciones de los derechos humanos y la violencia nuclear como una amenaza constante. En otras palabras: la globalización.

A lo largo de la modernidad han coexistido dos visiones acerca de la violencia. La primera, de Marx que pensaba que la violencia era la —~~pa~~era” de toda vieja sociedad y que porta novedades por todos lados, que ella es el instrumento por el cual el movimiento social arrastra las formas políticas petrificadas y muertas. La segunda, por el contrario, que ella no debería aparecer en la medida que se impone la razón, el proceso de la civilización occidental ha aprendido a interiorizar, a dominar y a reducir la violencia.

Lo que ha mostrado el siglo XX con las guerras, genocidios y otras masacres masivas es que el cambio social no es la imagen de ambas posturas que nos hicieron creer con la imagen evolucionista, triunfante de progreso y mejoramiento. Lo que caracteriza los tiempos presentes no es seguramente el progreso de la razón, más bien hay una disociación que separa las identidades culturales y las pasiones. La violencia es un medio para lograr un fin, se manifiesta en múltiples formas, tiempos y espacios. La violencia atraviesa a las mentes y los cuerpos, la razón y las pasiones, la acción y el sujeto, las identidades, a todo (Ramonet, 2010).

La modernidad actual está desgarrada, disociada. La violencia se puede abordar desde la objetividad: por ejemplo, en nombre de las víctimas de una guerra, de un atentado, de las estadísticas de la delincuencia y del crimen. Por

² La violencia estructural puede observarse dondequiera que la gente vive en condiciones sociales injustas y se ve privada de la posibilidad de realizar sus potencialidades humanas. Son aquellas situaciones en las que se produce un daño en la satisfacción de las necesidades humanas básicas (supervivencia, bienestar, identidad o libertad) como resultado de los procesos de estratificación social, sin necesidad de formas de violencia directa, en otras palabras, es la pobreza en todas sus dimensiones.

otra parte, está el abordaje desde la subjetividad: cómo se vive y siente, experimenta, observa, representa, se necesita o se sufre por sujetos, grupos y sociedades (Wieviorka, 2005:13).

El territorio de la violencia es diverso. Ésta comporta todo tipo de acontecimientos y conductas, individuales y colectivas: delincuencia, crimen, revolución, motín, masacre masiva, guerra, terrorismo, acoso, hostigamiento, etc. Su espectro de aplicación puede ser entendido casi al infinito...

A menudo se confunden dos conceptos: violencia y conflicto, éste último se caracteriza por ser una relación desigual entre dos personas, dos grupos, dos conjuntos que se oponen en el seno de un mismo espacio cada uno con un objetivo o con un horizonte específico sin liquidar al adversario. Es el contrario a la ruptura, no es la guerra, es el espacio de la política. Es —movimiento de protesta contra el dualismo que separa, y una vía que llevará a una especie de unidad”, “la resolución de las tensiones entre los contrarios” (Simmel, 1964:14).

No todo es negociable en un conflicto, la institucionalización puede conducir a la disolución de la relación conflictiva y existe siempre un espacio o una posibilidad de violencia que por definición cierra la discusión, dificulta el debate, el intercambio es desigual, en provecho de la ruptura o de una relación de fuerza. En suma, —al violencia es la negación del conflicto” (Wieviorka, 2005:25)

Simon Chesterman (2001) plantea que en la Primera Guerra Mundial el 5% de las víctimas fueron civiles, en la Segunda la cifra se eleva al 50%, en los noventa al 90% con evidentemente numerosas mujeres y niños.

El filósofo y psicoanalista esloveno Slavoj Žižek (2009:10) plantea que hay tres tipos de violencia: la violencia subjetiva que es simplemente la parte más visible de un triunvirato que incluye también dos tipos objetivos de violencia. En segundo lugar, está la violencia —simbólica” encargada en el lenguaje y sus formas, la que Heidegger llama nuestra —casa del ser”, esta violencia no se da sólo en los obvios —y muy estudiados- casos de provocación y de relaciones de dominación social reproducidas en nuestras formas de discurso habituales:

todavía hay una forma más primaria de violencia, que está relacionada con el lenguaje como tal, con su imposición de cierto universo de sentido y otra a la que llama sistemática, que son las consecuencias a menudo catastróficas del funcionamiento homogéneo de nuestros sistemas económico y político.

La oposición a toda forma de violencia –desde la directa y física (asesinato en masa, terror) a la violencia ideológica (racismo, odio, discriminación sexual)- parece ser la principal preocupación de la actitud liberal tolerante que predomina hoy. Hay una llamada de socorro que apoya tal discurso y eclipsa los demás puntos de vista: todo lo demás puede y debe esperar. ¿No hay algo sospechoso, sin duda sintomático, en este enfoque único centrado en la violencia subjetiva (la violencia de los agentes sociales, de los individuos malvados, de los aparatos disciplinados de represión o de las multitudes fanáticas)? ¿No es un intento desesperado de distraer nuestra atención del auténtico problema, tapando otras formas de violencia y, por tanto, participando activamente en ellas?

Para Žižek la danza del capital es lo que hace funcionar el espectáculo, lo que proporciona la clave de los procesos y las catástrofes de la vida real. Es ahí donde reside la violencia sistémica o estructural fundamental del capitalismo, esta violencia ya no es atribuible a los individuos concretos y a sus –malvadas” intenciones, sino que es puramente –objetiva”, sistémica, anónima. –Aquí se halla la diferencia lacaniana entre la realidad‘ y lo real‘: la realidad‘ e la realidad social de las personas concretas implicadas en la interacción y en los procesos productivos, mientras que lo real‘ es la lógica espectral, inexorable y abstracta‘ del capital que determina lo que ocurre en la realidad social” (Žižek:24).

Miedo a los inmigrantes, miedo al crimen, miedo a una pecaminosa depravación sexual, miedo al exceso estatal –con su carga impositiva excesiva, etc.-, miedo a la catástrofe ecológica, miedo al acoso. La corrección política es la forma liberal ejemplar de la política del miedo. Ese miedo nos obliga de

alguna manera, a ser tolerantes con el otro lo que significa en efecto, que no debería acercarme demasiado a él, invadir su espacio.

La violencia cruza cotidianamente nuestros cuerpos, nuestras vidas y el olvido puede tener dos facetas: la primera como un mecanismo de protección o defensa para poder proseguir con la vida, por ejemplo cuando un sujeto ha sido víctima de algún tipo de violencia y, el otro, que Žižek denomina como denegación fetichista,³ es cuando somos conscientes de la violencia hacia los otros pero que elegimos ignorarlo, como son, entre otros, la tortura y el sufrimiento de millones de personas. Este olvido se traduce como: “Lo sé, pero no quiero saber lo que sé, así que no sé”. Lo sé, pero rechazo asumir por completo las consecuencias de este conocimiento, de modo que puedo continuar actuando como si no lo supiese.

Los peligros principales del capitalismo son aquellos que aunque sea global y abarque el mundo entero, sostiene una constelación ideológica *sensu stricto* “privada de mundo” despojando a la gran mayoría de la población de cualquier cartografía cognitiva significativa. El capitalismo es el primer orden socioeconómico que *destotaliza el sentido*.

La lección fundamental de la globalización es precisamente que el capitalismo puede acomodarse a todas las civilizaciones, desde la cristiana a la hindú o la budista, desde Occidente a Oriente. Su dimensión global sólo puede ser expresada en el ámbito de la verdad-sin-sentido, como lo “real” del mecanismo del mercado global (Žižek:100).

A diferencia del mundo ortodoxo de la soberanía, con sus fronteras alambradas y sus puestos de control fronterizos que velaban por la seguridad del territorio de los Estados-nación, el nuevo espacio global, transnacional y transestatal, el (al menos por el momento) —continuo y uniforme”, libre de todo signo o señal y lleno de significados volátiles buscando en vano (o evitando

³ Y Marx como mistificación.

activamente) un lugar fijo. Ese es el espacio de residencia de los nuevos poderes (Bauman, 2002:284).

Otra de las características actuales de la violencia estructural es el racismo y la xenofobia manifiesta en la construcción de nuevos muros que defienden a los prósperos estados de la marea inmigrante. Uno se ve tentado a resucitar aquí la vieja oposición humanista marxista entre las relaciones entre cosas y las relaciones entre personas: en la celebrada libre circulación desplegada por el capitalismo global, son las cosas (mercancías) las que circulan libremente, mientras que la circulación de personas está cada vez más controlada. No estamos tratando aquí de la globalización como un proyecto inacabado, sino con auténtica dialéctica de la globalización: la segregación de las personas es la realidad de la globalización económica. Este nuevo racismo de los desarrollados es en cierto modo mucho más brutal que los anteriores: su legitimación implícita no es naturalista (la superioridad natural del Occidente desarrollado) ni tampoco culturalista (en Occidente nosotros también queremos preservar nuestra identidad cultural), sino desvergonzado egoísmo económico. (Žižek:126)

La globalización de la economía neoliberal va acompañada de la globalización de la violencia. Para esta economía, el hombre es el enemigo del hombre: es un mundo lobo. La historia de la civilización también puede ser leída como la historia del manejo de la violencia. Los cultos, las religiones, el Estado y, finalmente, la sociedad civil, son formas del control social de la violencia” (Kurnitzky, 2000:103).

Hablemos del riesgo y la inseguridad, dos condiciones humanas importantes para la supervivencia de la especie *homo sapiens demens*. La palabra *riesgo* parece haber llegado al inglés a través del español o del portugués, en los cuales se usaba para referirse a navegar en aguas desconocidas. En otras palabras, originalmente estaba orientada al espacio. Más tarde se trasladó al tiempo, utilizado como en la banca y la inversión, para indicar el cálculo de las consecuencias probables de las decisiones inversoras para prestamistas y

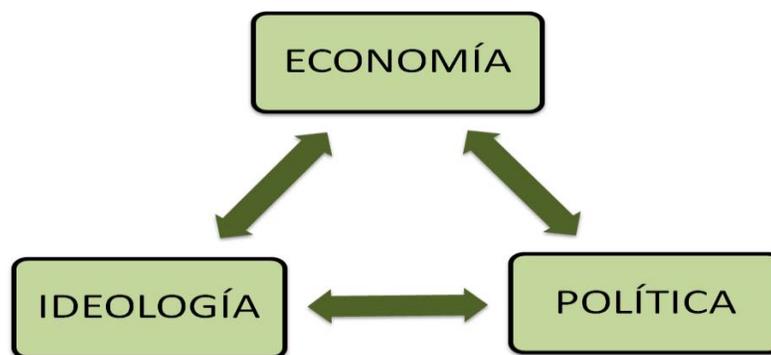
prestatarios. Llegó posteriormente a referirse a una amplia gama de diferentes situaciones de incertidumbre (Giddens, 2000:34).

Para Giddens hay dos tipos de riesgo. Uno es el *riesgo externo*. El riesgo externo es el que se experimenta como viniendo del exterior, de las sujeciones éste es el *riesgo manufacturado*, con lo que aludo al riesgo creado por el impacto mismo de nuestro conocimiento creciente sobre el mundo. El riesgo manufacturado se refiere a situaciones que tenemos muy poca experiencia histórica en afrontar. La mayoría de los riesgos medioambientales como los vinculados al calentamiento global, entran en esta categoría” (Ibid:38).

En lugar de una era de armonía mundial, llegaron dos conflictos mundiales y más de cien millones de personas han muerto a causa de la guerra en el siglo XX (Ibid.92).

Y, ¿qué es estar protegido? Asistimos a un deslizamiento del Estado social hacia un *Estado de la seguridad* [État sécuritaire] que preconiza y pone en marcha el retorno a la ley y al orden, como si el poder público se movilizara esencialmente alrededor del ejercicio de la autoridad. La cuestión de la inseguridad civil plantea problemas fundamentales, y al Estado le corresponde afrontarlos. Pero todo sucede como si hoy, en muchas geografías, el Estado pusiera en juego lo esencial de su credibilidad en su capacidad de combatirla. Sin embargo, está fuera de duda que este tipo de respuesta pueda extenderse al conjunto de los factores que producen la inseguridad. Para ello habría que ir en contra de las dinámicas de individualización que operan en profundidad en todo el cuerpo social, en contra incluso del libre juego de la competencia y de la competitividad que, según se proclama al mismo tiempo, debe reinar en el seno de la empresa y en el mercado. -Un Estado puramente dedicado a la seguridad se condena de este modo a ahondar una contradicción entre el ejercicio de una autoridad sin fisuras, al restaurar la figura del Estado gendarme para garantizar la seguridad civil, y un laxismo frente a las consecuencias de un liberalismo económico que alimenta la inseguridad social” (Castel, 2004:74).

La violencia estructural generalmente se traduce como economía, ideología, poder, estado, ciudad, mercado, cultura, etc.). La violencia no es causal y unilineal, la vida de los hombres es mucho más compleja que el pensamiento causa–efecto. La violencia socio-económico-política-ideológica crea tipos de violencia sociales que a su vez inciden en las anteriores, estamos pensando en bucles recursivos como diría Morin, es decir, en organizaciones, desorganizaciones, orden y desorden en las tres esferas siguientes:



ECONOMÍA

a) La violencia económica, hoy también llamada la violencia de la globalización. El 15 de septiembre de 2008, la banca de inversiones *Lehmann Brothers* se declaró en bancarrota y a partir de allí se produjo esta última crisis sistémica de la que no hemos salido.

Esta crisis empezó por el sector inmobiliario en los Estados Unidos y, consiguientemente, lo primero que se hundieron fueron los bancos hipotecarios. Entre los principales factores causantes de la crisis estaban los altos precios de las materias primas, la sobrevalorización del producto, una crisis alimentaria mundial, una elevada inflación planetaria y la amenaza de una recesión en todo el mundo, así como una crisis crediticia, hipotecaria y de confianza en los mercados (Ramonet, 2010).

La década de los años 2000 fue testigo del incremento de los precios de las materias primas tras su abaratamiento en el período 1980-2000. Pero en 2008, el incremento de los precios de estas materias primas —particularmente, la

subida del precio del petróleo y de la comida—, aumentó tanto que comenzó a causar verdaderos daños económicos, amenazando con el hambre en los países periféricos y con el estancamiento de las economías.

A finales de los años setenta las teorías neoliberales⁴ ganaron amplia popularidad en el mundo académico y político por dar respuesta al fracaso del keynesianismo en la gestión de la crisis de 1973. Esta es la frase que resume este espíritu dicho por Ronald Reagan: *el Estado no es la solución, el Estado es el problema* y desde ahí comienzan una serie de medidas económicas que empiezan a dismantelar el Estado y a transferir el patrimonio al sector privado por medio de las privatizaciones.

Eso se impuso como una norma, esta idea de que el mercado es la solución a cualquier problema, y que la ley de la oferta y la demanda es el alfa y el omega del funcionamiento de las sociedades que tienen que funcionar como una empresa. El mejor ejemplo que tenemos fue el presidente de México, Vicente Fox, quien antes de subir a la presidencia fue director de la Coca Cola en Latinoamérica y dueño de varias compañías, quien a su vez condujo al país como si fuera una empresa. Los resultados están a la vista...

Poco a poco el mercado fue ganado por una especulación irracional conducida por una codicia sin límites, y este periodo va a producir la crisis que en cierta medida ha seguido agravándose porque hasta ahora habíamos visto una serie de elementos, y eslabones, y hoy nos damos cuenta que los propios estados entran en quiebra y lo sabían. Los ejemplos abundan, uno fue Islandia y hoy están Grecia, España y Portugal en serios problemas... Aún no acaban las consecuencias de la crisis...

⁴ El término neoliberalismo proviene de la abreviación de *neoclassical liberalism* (liberalismo neoclásico), es un neologismo que hace referencia a una política económica con énfasis tecnocrático y macroeconómico que considera contraproducente el excesivo intervencionismo estatal en materia social o en la economía y defiende el libre mercado capitalista como mejor garante del equilibrio institucional y el crecimiento económico de un país, salvo ante la presencia de los denominados fallos del mercado.

El 40 por ciento de la humanidad vive con menos de dos dólares al día - somos 6,500 millones de habitantes-, es terrible saber que una vaca europea recibe una subvención diaria de cinco dólares al día.

Asimismo hay actualmente más de 800 millones de analfabetos en el mundo de los cuales 70 por ciento son mujeres o niños. Un poco más de un tercio de la humanidad no dispone de alcantarillas, ni de baños, y hace sus necesidades al aire libre contaminando y difundiendo enfermedades. Tampoco una persona de cada tres tiene electricidad.

Las relaciones de riqueza y pobreza no han cambiado. Si dividimos la población mundial en cinco grupos de acuerdo con sus recursos, el primer grupo, 20 por ciento de la población mundial posee el 80 por ciento de los recursos y el último grupo, el más pobre, posee menos del 0,5 por ciento de la riqueza. La pobreza en el mundo es un claro ejemplo de la cara más dolorosa de la violencia estructural.

Otra cara de esa violencia perpetrada a nuestro entorno está provocando una crisis ecológica: se están derritiendo los glaciares, los polos, se está calentando el agua de mar, está aumentando el nivel del mar y pone en peligro la existencia de países en particular archipiélagos; no se diga de los millones de toneladas de basura que se acumulan en las ciudades, y las toneladas de desechos contaminantes de las industrias a ríos, lagos y mares, además de los varios desastres ecológicos mayores como el acaecido en el 2010 en el Golfo de México.

A la vez, está aumentando la desertificación en muchas regiones del mundo y si esto aumenta se producirán las guerras climáticas, por ejemplo la guerra de Sudán: es la primera guerra climática; porque la zona desértica se ha extendido hacia el norte y ha empujado a las poblaciones nómadas que ahí podían subsistir, hacia las zonas donde están los campesinos establecidos y esto ha producido un choque que ha causado centenares de miles de muertos.

Se estima que, si seguimos degradando el clima, y no cambiamos el modelo energético, son centenares de millones de personas las que se pondrán en movimiento para huir de las zonas inundadas o desérticas. (Ramonet, 2010)

Además esta crisis mundial ha llevado al desempleo a muchos millones de personas, la Organización Internacional del Trabajo (OIT) declaró que éste afectó a cerca de 212 millones de personas en el 2009, con una tasa de desocupación del 6,6 por ciento y un incremento de 34 millones respecto al 2007, antes de la crisis económica.

En 2008, la desocupación ya había llegado a 185 millones y para 2010, es probable que el total de desocupados supere los 213 millones, equivalente al 6.5 por ciento de la fuerza laboral, debido al crecimiento de la población.

La OIT estimó que la tasa mundial de desempleo alcanzó 7% de la población económicamente activa en 2010 –frente a 6.6% en 2009– y dejó 16 millones de personas adicionales sin empleo. Ello implicó que el número de desempleados pasó de 212 millones contabilizados en 2009 a 228 millones en 2010.

De esta manera, el desempleo juvenil llegó a 83 millones de personas, con un incremento de 13.4 por ciento en el 2009, desde los 74 millones del 2008 y 72.5 millones del 2007.

También es importante saber que más de la mitad de los trabajadores en el mundo –50.6%– tiene empleos vulnerables, todo ello sin contar con la economía informal de la que los organismos internacionales (FMI, BM) hablan poco o ni siquiera lo contemplan.

México no se ha salvado de estos problemas antes mencionados. Durante marzo de 2010, el desempleo abierto en el país se ubicó en 4.81 por ciento. Así en el país, el número de desempleados permaneció por arriba de los 2 millones de personas (*El Economista*, 23 de abril de 2010).

Vivimos la agonía del ~~país~~ "Estado", o el también llamado Estado de bienestar. Ello tiene y tendrá, como vimos anteriormente, consecuencias graves. Aunque éste nunca pudo atender y resolver todas las necesidades de

sus poblaciones, cuando menos había un compromiso: para tener y seguir con el poder, debía intervenir cuando menos apoyando las necesidades básicas. Hoy ya no es así. Se acabaron los subsidios y por lo tanto, el Estado implementa más violencia hacia los pobres; ejemplo de ello es que en México se le retiró el subsidio a la tortilla.⁵ Así, en julio del 2009, la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE) recomendó a México disminuir gradualmente los subsidios al precio de las gasolinas, pero hasta que la economía se recupere de la crisis. La jefa de la División de Estudios Económicos del organismo, Piritta Sorsa se pronunció asimismo por "gravar un poco" medicinas y alimentos, pero también hasta que pase la crisis; además, dijo, habría que proteger a las clases bajas con la finalidad de no perjudicarlas (*El Financiero*, 2009).

En la actualidad, vivimos el triunfo de poderes ciegos (llamados transnacionales) los cuales dominan las políticas y los mercados mundiales. El grupo de los ocho es únicamente instrumento de esos poderes para mantener y reproducir el sistema globalizador. Vivimos en un *shopping center* global y una fábrica global como diría Octavio Ianni. Un *shopping center* global porque esta idea implica una verdadera comunidad global, un disneylandia universal, y una fábrica global porque:

se instala más allá de cualquier frontera: articula capital, tecnología, fuerza de trabajo, división del trabajo social y otras fuerzas productivas. Acompañada por la publicidad, por los medios impresos y por la electrónica, la industria cultural, mezclada en periódicos, revistas, libros, programas de radio, emisiones de televisión, videoclips, fax, redes de computadoras y otros medios de comunicación, información y fabulación, disuelve fronteras, agiliza los mercados, generaliza el consumismo. Provoca la desterritorialización y la reterritorialización de las cosas, gentes e ideas, Promueve el redimensionamiento de espacios y tiempos (Ianni, 1996:7).

⁵ El 30 de mayo de 1996, en la administración del presidente Ernesto Zedillo, se publica el decreto por el que se da por terminado el otorgamiento del subsidio a la tortilla de maíz para consumo humano de precio controlado.

En otras palabras, el dinero se convirtió en plástico, los billetes y las monedas pueden devaluarse, se le puede quitar ceros o migrar en cuestión de segundos a otros países.

En el *Informe sobre Desarrollo Humano* (1998) elaborado por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) la riqueza acumulada de las 225 personas más ricas del planeta (con un capital de más de un millón de millones de dólares) equivalía al ingreso anual de 47% más pobre de la población mundial, es decir, 2,500 millones de personas. En otras palabras, menos ricos-ricos y más pobres.

La brecha de desigualdades a principios del milenio entre los ricos y pobres es cada vez mayor. Así, en el *Informe sobre Desarrollo Humano* (2007), se asume que: “Está aumentando la brecha entre los nacionales ricos y pobres, tanto dentro de los países desarrollados como de los países en desarrollo. El 2% más rico de la población adulta del mundo posee ahora más de la mitad del total mundial de las economías de los hogares. La mitad más pobre de los adultos posee apenas el 1%. Así pues, los beneficios del crecimiento mundial se distribuyen de manera sumamente desigual[...] En 2007, más de mil millones de personas prácticamente carecen de ingresos (el equivalente a un dólar de los EE.UU. por día o menos por persona) [...] Según la Organización Internacional del Trabajo (OIT), unos 200 millones de personas no tienen trabajo de ningún tipo.” El Banco Mundial estimaba en abril de 2010 que en una población de 104 millones de mexicanos: 45 millones siguen sumidos en la pobreza “en medio de una persistente y sustancial diferencia de desarrollo entre regiones y grupos étnicos” y en un entorno de inequidad en que sólo cuatro de cada 10 ciudadanos en edad de trabajar tienen acceso a la seguridad social. El organismo advirtió que los pobres tienen hoy más dificultades para insertarse en el mercado de trabajo que hace 15 años, cuando el país inició su inserción al área de libre comercio de América del Norte (*La Jornada*, 9 de abril de 2008).

Para el caso de México (Encuesta del Instituto Nacional de la Nutrición, 2006) se indica que, en algunas regiones del país, el gasto diario por persona en alimentos llega a ser en promedio de hasta de tres pesos; 80% de los niños mexicanos está naciendo en el 20 % de las familias ubicadas en el rango de pobreza absoluta...Una de cada tres familias gasta menos de 20 pesos semanales en alimentos por miembro, tres de cuatro menos de cuarenta...El poder adquisitivo de los salarios ha caído 31.90% nada más en lo que va del sexenio.

Me pregunto: ¿Cómo podemos denominar a estos procesos que ahondan las diferencias sociales? La única explicación es la violencia antropófaga y depredadora. La manutención de esta pequeña capa de grandes consumidores tiene un costo brutal en las poblaciones que no tienen acceso a los medios mínimos sobrevivencia. A continuación mostraré tres caras con las que se presenta la violencia estructural:

a) Una cara importante de la violencia estructural es la *violencia organizada* llamado también *crimen organizado*. Para Edgardo Buscaglia (2010:96), —~~a~~ creciente paramilitarización de la violencia organizada que vive hoy México [...] es otro síntoma de que [...] el Estado mexicano ha demostrado su creciente incapacidad para proteger la vida humana y la propiedad pública y privada dentro de sus fronteras”.

Se pueden identificar 22 tipos de delitos organizados enormemente redituables ellos son (véase TABLA 1):

TABLA 1
TIPOS DE DELITOS ORGANIZADOS MONITOREADOS EN 107 PAÍSES

1. Actos de terrorismo	12. Lesiones
2. Contrabando de bienes y servicios diversos	13. Piratería de productos diversos
3. Ejecuciones de funcionarios públicos	14. Pornografía
4. Extorsión	15. Robo de vehículos
5. Falsificaciones de	16. Secuestro

dinero/bonos/valores	
6. Falsificación de documentos	17. Tráfico de armas
7. Fraudes de tarjeta de crédito	18. Tráfico de cigarros
8. Homicidios calificados	19. Tráfico de estupefacientes
9. Infiltración patrimonial	20. Tráfico de indocumentados
10. Lavado patrimonial (de dinero y otro tipo de patrimonio)	21. Tráfico de material radioactivo
11. Lenocinio	22. Tráfico y trata de personas

Fuente: Edgardo Buscaglia (2010:97).

El autor afirma que el narcotráfico aporta entre 45 y 48 por ciento de los ingresos brutos de estas organizaciones, el resto (entre 52 y 55 por ciento) proviene de las ganancias de los otros 21 tipos de delitos.

Hay reportes policiales y de inteligencia financiera que dan cuenta de la presencia de la delincuencia mexicana en 46 países (véase TABLA 2), tiene las siguientes características:

- a. Son países donde establecen una base de lavado patrimonial (por ejemplo, Argentina, Chile y España).
- b. Son países donde tienen fuentes de provisión de insumos para la posterior producción/provisión de bienes o servicios ilícitos (por ejemplo, Bolivia, Perú, China e India).
- c. Países donde establecen una base logística operativa para la producción, transporte y/o provisión de bienes o servicios ilícitos (por ejemplo, Ecuador, Estados Unidos, Guatemala, Honduras y la Unión Europea) (Buscaglia:96).

TABLA 2
PAÍSES CON PRESENCIA DE GRUPOS CRIMINALES MEXICANOS

1. Albania	11. Corea del Norte	21. Guinea Bissau	31. Panamá	41. Tailandia
2. Argelia	12. Costa de Marfil	22. Haití	32. Paraguay	42. Togo
3. Argentina	13. Costa Rica	23. Honduras	33. Perú	43. Túnez
4. Bielorrusia	14. Croacia	24. India	34. Polonia	44. Ucrania
5. Bolivia	15. Cuba	25. Italia	35. Portugal	45. Uruguay
6. Brasil	16. Ecuador	26. Marruecos	36. Puerto Rico	46. Venezuela
7. Canadá	17. El Salvador	27. Moldavia	37. República Dominicana	
8. Chile	18. España	28. Myanmar	38. Rusia	
9. China	19. Estados Unidos	29. Nicaragua	39. Sudán	
10. Colombia	20. Guatemala	30. Nigeria	40. Sudáfrica	

Fuente: Edgardo Buscaglia (2010:99).

Los descendientes de los primeros grupos criminales están entre las cinco estructuras delincuenciales internacionales más poderosas del mundo. Esta delincuencia organizada mexicana se estima equivale 40 por ciento del PIB nacional.

Buscaglia plantea que según la Convención de las Naciones Unidas contra la Delincuencia Organizada Transnacional (Palermo) y la Convención de las Naciones Unidas contra la corrupción (Mérida)⁶ proponen cuatro tipos de medidas que el Estado mexicano no está instrumentando y son:

1. Desmantelamiento patrimonial de empresas criminales y empresas legales ligadas a organizaciones delictivas.

2. Combate y prevención de la corrupción política al más alto nivel, limitando al mínimo la “inmunidad” de los funcionarios que puedan delinquir en tráfico de influencias, conflictos de intereses, enriquecimiento ilícito, malversación de fondos, peculado, encubrimiento, lavado del producto de delitos y financiamiento ilegal de campañas electorales.

⁶ La también llamada de Palermo, fue adoptada por la Asamblea General de Naciones Unidas el 15 de noviembre de 2000, y la Convención, denominada “de Mérida”, fue aprobada el 31 de octubre de 2003 por la Asamblea General de las Naciones Unidas.

3. Un nivel mucho más amplio de cooperación y coordinación entre México con otros estados para incautar y decomisar activos patrimoniales, ligados a grupos criminales mexicanos, en empresas legales nacionales y extranjeras.

4. Una red nacional de prevención social del delito.

La economía criminal o narcoeconomía provoca crisis y descomposición de las economías nacionales y de sus sociedades al promover la violencia. La narcoeconomía necesita de las armas para mantener su poder, pero a la vez que las consume, las vende y sigue el proceso acumulativo. Otra forma que toma esta narcoviolenca es el tráfico de migrantes. Muchas veces este tráfico está vinculado a las drogas, armas y prostitución, entre otras. Los migrantes se convierten en medios de transporte pero también en mercancías. Un informante me contaba que por pasar a varios —abtro lado” en una noche pagaban 2,000 dólares. Asimismo en este tipo de violencia estructural se encuentra la trata de personas, también denominada como la esclavitud del siglo XXI, está documentada en 175 países, en la que cada año, 1.39 millones de personas en todo el mundo, en su gran mayoría, mujeres y niñas, son sometidas a la esclavitud sexual. —So compradas, vendidas y revendidas como materia prima de una industria, como residuos sociales, como trofeos y ofrendas” (Cacho, 2010:15). Por último, otra forma es el sicariato es decir el pago para matar a otros. La violencia en este caso es uno de los negocios más fructíferos y con ganancias inmediatas. Es la forma más atroz y violenta de la economía informal⁷.

⁷ El vídeo más reciente de la bitácora revela el *modus operandi* del grupo de los Zetas. Se llama *Blog del narco* y está horrorizando al mundo. Una bitácora virtual creada en México en marzo del 2010 exhibe con todo lujo de detalle los tiroteos, ejecuciones y enfrentamientos entre los narcotraficantes mexicanos. El autor del blog asegura que realiza este compendio porque le —llama la atención” cómo los miembros de los carteles —se ganan la vida matando, secuestrando y mutilando” y defiende que la idea de crear la web nació por la insistencia de los medios de comunicación y el propio Gobierno de aparentar que —en México no pasada nada”. A través de una cuenta en el canal de *Youtube*, *El blog del narco* sube a internet una serie de vídeos que están aterrizando a la sociedad mexicana. El más reciente muestra las imágenes de un interrogatorio del Cártel del Golfo a cuatro miembros de los Zetas que confiesan el

b) Otra cara de la violencia estructural es el *capital financiero*: las bolsas de valores dominan el presente y futuro de los seis quinientos mil millones de personas. Enrique Semo (1998) comentaba que con la crisis de 1994⁸ primero fue el efecto tequila, más tarde el efecto dragón y finalmente el efecto vodka. Nombre que se le ha dado a las tres sacudidas que ha sufrido el sistema financiero internacional en los últimos tres años. La última sacudida del 2008 denominada Efecto Jazz por Cristina Fernández de Kirchner, presidente de Argentina, en su primer discurso en la 63ª Asamblea General de la ONU, le dio ese nombre porque su origen fue el centro de Estados Unidos y se expandió hacia el resto del mundo, en clara contraposición a crisis anteriores que se originaban en países emergentes y se expandían hacia el centro.

No es culpa de las naciones, sino de algunos pocos que juegan a Las Vegas con el capital internacional. Estas crisis acrecientan las deudas nacionales, las deudas a los bancos y organizaciones internacionales deterioran el poder adquisitivo de las poblaciones. En pocas palabras, el capital financiero es la globalización a su máxima expresión, más allá de las formas de producción, distribución y consumo, este tipo de capital puede arruinar en cuestión de horas a un país o región completa. Esta es una nueva forma que ha tomado la violencia estructural a fin de siglo y principios del presente.

modus operandi del grupo: ~~Matamos~~ y quemamos a las familias. A las mujeres las violamos” (*La voz de Galicia.es*).

⁸ La crisis económica de México de 1994 fue una crisis iniciada en México de repercusiones mundiales. Fue provocada por la falta de reservas internacionales, causando la devaluación del peso durante los primeros días de la presidencia de Ernesto Zedillo. A unas semanas del inicio del proceso de devaluación de la moneda mexicana, el entonces presidente de los Estados Unidos, Bill Clinton, solicitó al Congreso de su país la autorización de una línea de crédito por \$20 mil millones de dólares para el Gobierno Mexicano que le permitieran garantizar a sus acreedores el cumplimiento cabal de sus compromisos financieros denominados en dólares. En México también se le conoce como el "Error de diciembre", una frase acuñada por el expresidente mexicano Carlos Salinas de Gortari para atribuir la crisis a las presuntas malas decisiones de la administración entrante de Ernesto Zedillo Ponce de León y no a la política económica de su sexenio. No hay que olvidar que en enero del mismo año emergió el Movimiento Zapatista.

c) La última cara es la *violencia fabril*: le llamo violencia fabril a las nuevas formas de explotación que se ha desarrollado a partir de la terminación de la Segunda Guerra Mundial. Me refiero específicamente a las maquiladoras como es el caso de la frontera México–Estados Unidos, donde la mayor fuerza de trabajo son las mujeres (de preferencia con hijos) y la paga es escasa. Son fábricas (al igual que el capital financiero) volátiles, se montan y desmontan en una noche. Si el país, sus gobernantes se “*pidan mal*” o algún movimiento social importante aparece en el escenario (léase Chiapas, Atenco, Oaxaca, etc.), se van y dejan desempleadas a miles de familias. Lo que en el siglo XIX y principios del XX se logró con las luchas obreras, establecimiento de sindicatos, huelgas para la mejoría de los salarios, mejoras en los contratos colectivos, servicios de salud, vejez, etc. se está desintegrando en la actualidad. La modernización desemplea, echa a la calle a millones de personas de un golpe, la producción ya no necesita a tantos trabajadores y por tanto, la mayoría de ellos se localizan actualmente en ese sector que alguna vez Marx llamó el ejército de reserva, engrosando hoy las filas de la economía informal. Esta economía carece de los beneficios del trabajo asalariado, porque cada quien trabaja por su cuenta. Otra forma violenta es la vuelta al trabajo a domicilio, otra figura que toma la explotación, donde no hay ninguna seguridad para el trabajador. Aquí, generalmente toda la familia es explotada porque es trabajo a destajo.

Con lo anterior, he mostrado que las caras de la violencia económica y/o estructural las que están en constante cambio y también sus características.

POLÍTICA

1. El *Estado*: hablar del Estado es una cuestión polémica y difícil. En realidad el Estado actual es un orden–desorden complejo. El proceso de la globalización ha disuelto las fronteras de los estados. El concepto de soberanía tan manejado por ellos, está cambiando profundamente. El caso de Europa es esclarecedor. Las fronteras como tales seguirán (no sabemos por cuánto

tiempo) pero la globalización y la conformación de bloques económicos a nivel regional como el TLC en Latinoamérica y los Tigres del Pacífico, tienen y tendrán consecuencias hoy todavía no imaginadas.

Encontramos en la actualidad dos tipos fundamentales de estados⁹: los llamados democráticos y lo que yo llamo —democracias emergentes” o estados enmascarados de democracia. Los primeros generalmente son los países ricos, en los segundos encontramos frecuentemente a países pobres.

En general, el Estado tiene, como mostró Max Weber, el monopolio legítimo de la violencia. Legítimo porque en todas las constituciones nacionales así está estipulado. El estado contiene intrínsecamente dos formas organizadas de poder y violencia: el ejército y las policías. La utilización de esa legitimidad es la que siempre está en cuestión. Depende para qué y contra qué —enemigo” sean utilizadas. Esos —enemigos” pueden ser internos y/o externos.

Todavía hace treinta años, podíamos hacerle trampas al sistema capitalista mundial. Se efectuaron guerras de liberación como en Nicaragua, movimientos integristas como en Irán, etc. Ello no quiere decir que los estados no fueran autoritarios y represivos, pero las fuerzas sociales pensaban en futuro. Hoy, cada día es más difícil conformar grandes movimientos sociales para el cambio, no obstante, pienso que hay nuevas y diversas posibilidades. La nostalgia de ver hacia futuro hoy invade a muchos de mi generación.

Hoy, todo lo que huele a mínima rebeldía, transgresión y crítica se convierten en formas mucho más sutiles de terrorismo de Estado. Por ejemplo, hasta hace pocos años, la militancia política de izquierda en México estaba proscrita, era clandestina. Quienes participaban en estos grupos sabían perfectamente las reglas del juego: quiénes eran los enemigos, quiénes los amigos. Parte de la violencia del sistema es mistificar y velar el poder. El Estado moderno dejó de ser —poder”, el neoliberalismo ha silenciado al Estado y ha promovido que —cada quien se rasque con sus propias uñas”. Pero es

⁹ No incluyo aquí a los estados socialistas.

necesario señalar que la pérdida de ese —~~pro~~” no implica que las formas organizadas de poder dejen de —~~pro~~ger” al mismo Estado y a sus aliados, la amenaza de esas formas represivas siempre está y siempre nos lo están recordando.

En sí, también estamos hablando una producción-reproducción de violencia institucional ejercida en espacios de reclusión tales como cárceles, hospitales psiquiátricos y también este tipo de violencia puede ejercerse en espacios semicerrados como son las fábricas y las escuelas.

2. Las *clases dominantes* nunca son neutrales. La manutención del *status quo* es uno de sus principios fundamentales. La violencia sólo puede ser ejercida desde el Estado, pero actualmente, estas clases le están haciendo la competencia al Estado. ¿Cómo? Con policías privadas, organizados casi como un pequeño ejército. El famoso —~~gu~~arurismo”¹⁰, hombres armados, con autos blindados y muy veloces con una gran defensa, con radios y equipos especializados son actualmente una de las formas de —~~pro~~tección” de estas clases. En 1988, en la ciudad de México, por ejemplo, existían aproximadamente 2,700 empresas de seguridad privada, de las cuales sólo el 16% cumplía con la reglamentación establecida; el resto eran expolicías, exconvictos o delincuentes. El crecimiento de esos negocios era tal que tan sólo en las 448 empresas reconocidas por la Secretaría de Seguridad Pública (SSP) trabajaban 37 mil elementos, cantidad que superaba a los policías preventivos registrados en esta corporación. (*La Jornada*, 28 de mayo de 1998:52). Diez años después, hay 463 empresas federales que operan básicamente en el Distrito Federal, aunque también existen un gran número

¹⁰ El guarurismo en México es la forma de denominar al guardaespaldas. Ante la movilidad y capacidad de operación de los delincuentes en la ciudad de México, se creó la Sociedad Mexicana de Guardaespaldas (SMG) fundada en marzo del 2007. Ofrece protección para reducir el número de víctimas de secuestro, los asaltos al salir de una sucursal bancaria o, simplemente, brindar seguridad a familias completas durante sus traslados en la capital del país.

de empresas de seguridad privada que operan en la clandestinidad y se establecen hasta en azoteas para evadir el pago de impuestos. (*Milenio*, 2008). Finalmente, por la violencia organizada en los últimos años, México se ha convertido en un jugoso negocio para las trasnacionales especializadas en seguridad, –en cuanto a fuentes de empleo, sólo la fuerza pública, federal y local –sin contar al Ejército–, suma más de 600 mil elementos, y las empresas de seguridad privada emplean a 500 mil” (*La Jornada*, 23 abril, 2010:10).

IDEOLOGÍA

Ya casi no se habla de ideología, pasó de moda, ahora se habla de representaciones, imaginarios, sistemas de creencias, en fin, de culturas en general, así como también lo simbólico como oculto, disimulado, enmascarado. Como si la ideología se borrara y suprimiera a sí misma y se ideologizara a la misma ideología, enmascarándola aún más; con tonos de violencia más sutiles, realidades existentes ahí, aquí mismo: violencia simbólica que permea nuestros cuerpos y nuestras experiencias. Dejar de pronunciar y dejar de hablar y dejar de pensar en la ideología no la suprime, no la anula. Cuando pienso en ideología siempre me remito a la definición de J.P. Thompson: —~~es~~ el pensamiento del otro, el pensamiento de alguien que no soy yo. La ideología no es neutral, por tanto, es *significado y pensamiento al servicio del poder*” (Thompson, 2002:XIV).

Los *medios masivos de comunicación* son un instrumento poderoso del Estado y las clases dominantes. Los medios masivos de comunicación (mmc) surgen del impacto combinado de una gran revolución tecnológica basada alrededor de las tecnologías de la información. Manuel Castells (1996:11-12) plantea dos hipótesis sobre los conflictos sociales centrales en la sociedad informacional:

Por medio del control sobre el conocimiento y la información se decide quién tiene el poder en la sociedad. Los tecnócratas son parte de la clase dominante, aunque el poder político es ejercido por políticos que controlan el Estado. Y se

pregunta: ¿Quiénes son las clases dominadas? Son los trabajadores, ciudadanos, consumidores, comunidades, la población no participante, también se incluyen en esta categoría los profesionistas y expertos, quienes son parte de la productividad del *establishment*, pero no son parte del sistema político. Los mmc son el lugar crucial para el juego en el campo sociocultural.

Por su parte, Thompson distingue cinco modos generales por medio de los cuales opera la ideología:

1. La *legitimación*: Las relaciones de dominación se pueden establecer y sostener, como observó Max Weber, al representarse como legítimas, es decir, como justas y dignas de apoyo. La representación de las relaciones de dominación como legítimas se puede considerar como una *declaración de legitimidad* que se sustenta en ciertas bases, se expresa en ciertas formas simbólicas y que puede, en determinadas circunstancias, ser más o menos efectiva.

2. La segunda es la *simulación*. Las relaciones de dominación se pueden establecer y sostener al ocultarse, negarse o disimularse, o al representarse de una manera que desvíe la atención o que oculte las relaciones o procesos existentes.

3. La tercera forma es la *unificación*. Las relaciones de dominación se pueden establecer y sostener si se construye, en el plano simbólico, una forma de unidad que abarque a los individuos en una identidad colectiva, sin tomar en cuenta las diferencias y divisiones que puedan separarlos. Una estrategia típica mediante la cual se expresa este modo en las formas simbólicas es la estrategia de la *estandarización*.

4. La cuarta es la *fragmentación*. Las relaciones de dominación se pueden mantener, no al unificar a los individuos en una colectividad, sino al fragmentar a aquellos individuos y grupos que podrían ser capaces de organizar un desafío efectivo a los grupos dominantes, o al orientar las fuerzas de una oposición potencial hacia un objetivo que se proyecta como maligno, dañino o amenazador

5. La quinta es la *cosificación*: las relaciones de dominación se pueden establecer y sostener al representar un estado de cosas histórico y transitorio como si fuese permanente, natural e intemporal. Los procesos se retratan como cosas y sucesos de un tipo casi natural, de tal manera que se eclipsa su carácter social e histórico (Thompson, 2002:91-100).

Aunque estas cinco categorías que presenta el autor apuntan hacia el análisis de la ideología, sabemos perfectamente que éstas son su máxima expresión, producen, elaboran, conforman y forman imaginarios violentos. En otros términos aquí estamos hablando de violencia simbólica, entendida como: *“violencia amortiguada, insensible, e invisible para sus propias víctimas, que se ejerce esencialmente a través de los caminos puramente simbólicos de la comunicación y del conocimiento o, en último término, del sentimiento”* (Bourdieu, 2003:12).

Sabemos que los sujetos hablan con diferentes grados de autoridad y que las palabras expresan desigualdad dependiendo quién lo habla y cómo lo dice y en qué circunstancia tiene la convicción y la fuerza que no tendrían en otro lugar. Las palabras pueden ser instrumentos de coerción y constreñimiento, como herramientas de intimidación y abuso, educación, condescendencia o desprecio. Es decir, la violencia simbólica está encarnada necesariamente en el poder.

Este tipo de violencia, como decíamos anteriormente, conduce a los que son hablados por, a los sin voz. A los que no dicen...

El lenguaje no solamente es el instrumento de comunicación o del conocimiento, sino que también es un instrumento del poder. Los sujetos no buscan solamente ser comprendidos sino también sentirse afirmados, obedecidos, respetados, distinguidos.

La forma de dominación en la sociedad Kabyle¹¹ —nos dice Bourdieu— es violencia simbólica, es decir, una invisible forma de violencia, no reconocida

¹¹ Grupo étnico en Argelia.

como tal, es la violencia de la confianza, de la lealtad personal, de la hospitalidad, del don, de la deuda, del reconocimiento, de la piedad —de todas las virtudes— en una palabra, lo que es honrado por la ética del honor (Bourdieu, 2007).

El intercambio de dones es una forma de violencia simbólica porque si el contra-don no es comparable en calidad, crea una relación que obliga al deudor a adoptar una actitud pacífica. Por tanto, la violencia simbólica es la forma de dominación ejercida en la comunicación que la oculta, disimula. Es sutil porque es aceptada, invisible porque no se ve lo que es, ésta se caracteriza porque no se conoce y no se reconoce y su virtud estriba en que es un medio efectivo en la vida social, en su reproducción. La violencia simbólica no nada más es ejercida por medio de la comunicación: es el ejercicio de la dominación en la forma en que ésta no es reconocida y es reconocida como legítima (Thompson, 2002).

Todo lo anterior nos conduce a las formas del poder que se define como la capacidad de un sujeto(s) para asegurar ciertos fines por medio de su intervención, o no-intervención en el curso de los hechos.

SOCIEDAD

1) Movimientos sociales:

Una de las características más importantes de los movimientos sociales es que en todos ellos implica un mínimo grado de organización. Las demandas de éstos pueden ser inmediatas o a largo plazo. El tipo de demanda es lo que caracteriza y diferencia a estos movimientos. En los años setenta se le consideraba únicamente movimiento social a los grupos organizados en partidos de izquierda, quienes buscaban un cambio estructural en la sociedad. Hoy ya no es así. A cualquier forma de organización social que conlleve algún mensaje a la sociedad y tenga cierto tipo de demandas y/o acciones se le considera movimiento social.

Los movimientos sociales actuales son fundamentalmente de dos tipos:

a. *movimientos contestatarios*: huelgas, manifestaciones, movimientos rebeldes como pueden ser los movimientos de liberación, movimientos étnicos, movimientos ecologistas, gays, urbanos por demandas de tierra y servicios, tomas de tierras en la ciudad y en el campo, etcétera.

b. *movimientos de derecha o inmóviles* son los movimientos por la regresión, el orden, no cambio, discriminación, son racistas y xenófobos, buscan volver a un pasado inexistente. Como ejemplo ello se encuentran grupos como el Ku Klux Klan, Pro Vida en México, los movimientos neonazis en Europa y Estados Unidos y otro reciente de tinte separatista, xenófobo y racista como la Ley SB1070, también llamada la Ley del Odio que fue promulgada en el estado de Arizona, EU, el 30 de abril de 2010 por la gobernadora Jan Brewer, en la que fundamentalmente, el no tener papeles de estadía legal en el país, no llevar en la billetera la *green card* o transportar en su automóvil a un indocumentado, aunque sea un familiar, se convierte en un delito.

2) Respuestas de la pobreza

Delinquir significa cometer un delito. Si nos pusiéramos a enumerar los delitos no acabaríamos. La pobreza no es una condición necesaria para la consecución de delitos. Aquí podemos ver con más claridad la complejidad del fenómeno de la violencia estructural. Ni todos los pobres son delincuentes ni los pobres que delinquen lo hacen de la misma manera ni por las mismas razones. No podemos meter a todos en el mismo saco. Las formas que ha tomado la delincuencia en los últimos años en la ciudad de México, por ejemplo, es muestra de desaliento, desesperanza y desesperación de una capa importante de nuestra sociedad. Es también una muestra de desmembramiento de lazos sociales que no encuentran acomodo en ningún sitio. La característica más importante de este tipo de respuesta social es que son pequeños grupos informales semiestructurados que no se llegan a conformar en movimientos sociales.

3) Respuestas de la riqueza

La violencia estructural atraviesa todas las clases sociales incluso entre quienes son poseedores de riqueza. El dicho —~~no~~ se conforma con lo que tiene” es perfectamente aplicable a este tipo de personas. Nos referimos a los delincuentes que hoy llamamos de cuello blanco, a los magnicidas y fraudulentos. Los periódicos latinoamericanos están llenos todos los días de casos como esos. Pero la diferencia entre estos y los delincuentes pobres es la impunidad. No es lo mismo robar una cartera que millones de dólares. Quienes de verdad le roban a la sociedad, no son tocados. Ninguna ley los molesta: todas los protegen.

La violencia está desplegada en sus tres formas: economía, política y sociedad. Las incertidumbres, la visión del no futuro, el presente vivido a su máxima expresión, se convierten en formas de solución eco-feno-genosociales. No podemos percibir la violencia actualmente como lo —~~ralo~~”, —~~raldito~~”, —~~aral~~”, —~~ricomprensible~~”, —~~enoménico~~”. Los escritores malditos en su época, como, Lautremont, Baudelaire y Bataille, eran una fuerza estética que nos invitaba a la subversión, hoy la violencia está más allá de eso, es una violencia sin fin, violencia *per se*.

La violencia actual es —~~coma~~ todo”, ya no importa quién, quiénes, cuándo y cómo. Importa el robo del consumo: los consumidores se vuelven huérfanos de sus haberes. Se les liquida su ínfima propiedad. Se les quitan sus pequeños poderes. Se les hace pensar en sus carencias y su escasez. Se les incita a pensar en su precariedad. No se sabe quienes fueron. Fueron los más pobres que ellos. Es un *potlach* violentado; según Marcel Mauss, *‘potlach’* quiere decir fundamentalmente —~~alimentar~~”, —~~consumir~~” (Mauss, M:160). Los ladrones, narcos, prostitutas están en el mundo *potlach*. Mundo que arrebató, no que donó, mundo que recobra, mundo que retiene, mundo que a su vez donó, y donó a los más desvalidos, que no permite la inanición, que desencaja y deshace no inasible.

A partir de Marx, hemos estado pensando la violencia como causa única y unívoca: la violencia estructural, en los términos que más se utiliza, es la violencia propugnada y ejercida por el Estado y sus aliados. Hemos visto en este capítulo que la violencia, al ser un concepto polisémico, su significado puede ser entendido desde diferentes abordajes.

Hace muchos años los que estábamos preocupados por el cambio pensábamos que la —promoción de la violencia para el cambio” estaba en nuestras manos, —~~nos~~otros íbamos a hacer la revolución”, —~~nos~~otros cambiaríamos al mundo”. Baudrillard, Castoriadis y otros muchos autores nos quitaron el protagonismo. Mostraron que el conflicto estaba más allá de la participación de los intelectuales (como hubiera propuesto Gramsci), y que las famosas vanguardias únicamente tendrían sentido si las masas (llamado pueblo por Lenin) acudieran al llamado rebelde.

Hasta hace poco tiempo que las ciencias (todas) han comenzado a dialogar. El cambio (sea violento o no) es difícil. El cambio provoca mucho miedo a sabiendas de que el no cambio es igual de temerse. Lo que pasa es que los cambios sociales provocan terror, y el terror es la máxima expresión de la violencia.

Parte de la ideología capitalista es quitarle a quien tiene. Tener en la cultura mexicana es razón culpígena. Hay que esconder, dejar de mostrar, encasillar y dejar de revelar. Desde tiempos inmemoriales, la cultura mexicana ha sabido ocultar. El que tiene, no debe mostrar. Mostrar es peligroso. Violencia acusatoria que permea hacia los necesitados. Tener es posibilidad de deseo, es posibilidad de arrancar. Mostrar es símbolo de despliegue de fuerzas que no siempre pueden ser controladas.

Salir a la calle es salir desprotegido. Desprotegido de licencias, direcciones, es salir en y hacia el anonimato. Salir sin señas. Ser NADIE. Ser nadie es símbolo de silencio, de otredad, de levedad, de opacidad. En nuestras sociedades actuales es mejor, ser sombra, ser NADIE que ser ALGUIEN. Ser alguien es ser posible de ser ese otro posible de ser identificado; identificarse

es ser alguien, y ser alguien es pasar por papeles. Pasar por el mundo sin papeles es uno de los crímenes más penados de la sociedad. Si se logra no pasar sin esos papeles ya se logró el convertirse en fantasma, en un fantasma sea o no criminal. Se desaparece del registro, del archivo, de la historia. ¡Gracias por no haber pasado a la historia! Hoy casi nadie quiere pasar a la historia, quizás sólo los premios Nobel y los políticos. El anonimato es una forma de no existencia, pero a su vez es una forma de participación. No estar es no ser y no ser es no ser víctima de nada. Es no permitir la violencia de ese Otro. Ser anónimo es asegurarse, es asimismo no permitir-se el encuentro con ese Otro. Hoy ese Otro, al que hace más de cien años ha estudiado la antropología, es más lejano y extraño que los pobladores de las islas Trobriand estudiadas por Malinowski o los bosquimanos africanos. Nuestros extraños están muy cerca y muy lejos. El espacio y el tiempo han perdido sus dimensiones.

Los tentáculos de la violencia estructural destruyen, paralizan, controlan, escinden y fragmentan. La violencia estructural es como una pantalla enmascarada donde los poderes económicos y políticos están bajo los velos de la historia. Cuántos viejos (también muchos jóvenes) siguen repitiendo la vieja narración de que —era la historia siempre ha habido pobres e injusticia—. Esta justificación es una forma de violencia, este pensamiento es una manera de catastrofismo, es una desmemoria, es una desesperanza, no llega ni siquiera a pensar en el presente, es quedarse en un pasado imaginario, un pasado representado por esos fantasmas inexistentes, fantasmas que hacen más oscura la noche que la noche terrenal.

Para concluir este apartado presento un ejemplo del grupo étnico de los buid de Mindoro en Filipinas, (Gibson, 1988:172) quienes son cazadores-recolectores y comparten el mismo *ethos*, son sociedades de igualitarismo no-competitivo; comparten y participan de transacciones de palabras, trabajo, producción y alimentos. Lo que me interesa resaltar es la manera en que resuelven sus conflictos: no se hablan cara a cara o de modo que requiera

respuesta sino que se sientan mirando en la misma dirección, o espalda contra espalda mientras conversan, de modo que pueden ignorar libremente lo que les molesta de lo que escuchan. No se contradicen sino que pueden cambiar de tema, o decir lo contrario que dijo el otro, como si no lo hubieran escuchado, lo cual puede ser, a su vez, ignorado. Hay pocos intercambios diádicos en los que haya obligación de una respuesta; en cambio, se dirigen individualmente al grupo cuando hay reuniones y no a una unidad simétrica dentro del grupo, de hecho, prefieren socializar con el grupo como un todo, lo cual evita confrontación.

2.1. LAS FRONTERAS DE LA CALLE EN LA CAPITAL: GLOBALIZACIÓN, CIUDAD Y CONSTRUCCIÓN DEL ESPACIO EN LA COLONIA PERALVILLO Y LA EXHIPÓDROMO DE PERALVILLO

Los seres humanos somos en verdad animales misteriosos.

Ian Tattersall

Las leyes de la naturaleza adquieren entonces una nueva significación: ya no tratan de certidumbres sino de posibilidades.

Ilya Prigogine

Así, para que haya organización es preciso que haya interacciones: para que haya interacciones es preciso que haya encuentros, para que haya encuentros, es preciso que haya desorden (agitación, turbulencia).

Edgar Morin

...la antropología es ante todo una antropología de la antropología de los otros.

Marc Augé

La cual ciudad es tan grande y de tanta admiración que aunque mucho de lo que de ella podría decir dejé, lo poco que diré creo que es casi increíble, porque es muy mayor que Granada y muy más fuerte y de tan buenos edificios y de muy mucha más gente que Granada tenía al tiempo que se ganó, y muy mejor abastecida de las cosas de la tierra, que es de pan,

de aves y caza y pescado de ríos y de otras legumbres y cosas que ellos comen muy buenas.

Hernán Cortés

Todos los que habitamos en la ciudad tenemos alguna experiencia de migración ya sea intraurbana como haberse cambiado de casa, o haber migrado hacia esta ciudad o ya bien, hacia otra. Este apartado constará de tres partes:

2.1.1. Globalización y ciudad

2.1.2. Antropología del espacio

2.1.3. Las fronteras de la calle: la colonia Peralvillo y ExHipódromo de la Peralvillo en la ciudad de México.

2.1.1. GLOBALIZACIÓN Y CIUDAD

Zigmunt Bauman plantea que: «la modernidad empieza cuando el espacio y el tiempo se separan de la práctica vital y entre sí[...], en la modernidad el tiempo tiene historia, «gracias a su capacidad de contención» que se amplía permanentemente: la prolongación de los tramos de espacio que las unidades de tiempo permiten «pasar», «cruzar», «cubrir»...o conquistar.» (Bauman, 2004:14). Afirma también que gracias a las recientemente adquiridas flexibilidad y capacidad de expansión, el tiempo moderno se ha convertido, primordialmente, en un arma para la conquista del espacio. En la lucha moderna entre espacio y tiempo, el espacio era el aspecto sólido y estólido, pesado e inerte, capaz de entablar vínculos también sólidos y permanentes y que la etapa actual de la historia de la modernidad, lo que él denomina la modernidad líquida, es pospanóptica. El panóptico, diseñado por Jeremy Bentham en 1791, era un centro penitenciario ideal. El concepto de este diseño permite a un vigilante observar (-*optición*) a todos (*pan-*) los prisioneros sin que éstos puedan saber si están siendo observados: lo que importaba era que las personas vigiladas siempre estaban —*allí*, cerca, en la torre de control. En las relaciones de poder pospanópticas, el poder se ha vuelto *extraterritorial*, ya no está atado al espacio como los viejos teléfonos arraigados al piso; ya no importa dónde se

localiza el que emite una orden, si está en Burundi o en Australia qué más da, el “cerca” y el “lejos” dejaron de tener sentido...

En la actualidad estamos presenciando grandes transformaciones espaciales en el capitalismo tardío, existen tres macroespacios:

1. *Espacios globales*: la economía global y los flujos de capital transforman los lugares locales, creando espacios homogéneos y desterritorializados. Estos análisis de cómo el capital y la economía política producen espacios y lugares se enfoca en la importancia de la ciudad global e informacional, en el desarrollo desigual, flexibilidad del capital y el trabajo en la producción social del espacio.
2. *Espacios transnacionales*: Con la economía global, la gente se mueve a través de fronteras creando nuevos espacios transnacionales y relaciones territoriales.
3. *Espacios translocales*: la globalización también cambia radicalmente las relaciones sociales y los lugares locales debido a las intervenciones de los medios electrónicos y a la migración, y la fractura consecuente del isomorfismo entre espacio, tiempo y cultura. Estos procesos de globalización cultural crean nuevos espacios translocales y formas de cultura pública encarnados en imaginarios que disuelven el territorio basado en el Estado (Low y Lawrence-Zúñiga, 2003:25).

Ulf Hannerz (2001) plantea que estamos viviendo en una sociedad basada en flujos culturales organizados por naciones, mercados, ciudades, y movimientos. Concibe el espacio global como el flujo de bienes, personas y servicios, así como capital, tecnología e ideas, a través de las fronteras nacionales y regiones geográficas, resultando una desterritorialización del espacio, es decir, separado y desenraizado de los lugares locales.

Después de los años setenta se comenzaron a examinar y analizar los lazos entre la economía mundial y la reestructuración económica urbana, de ello

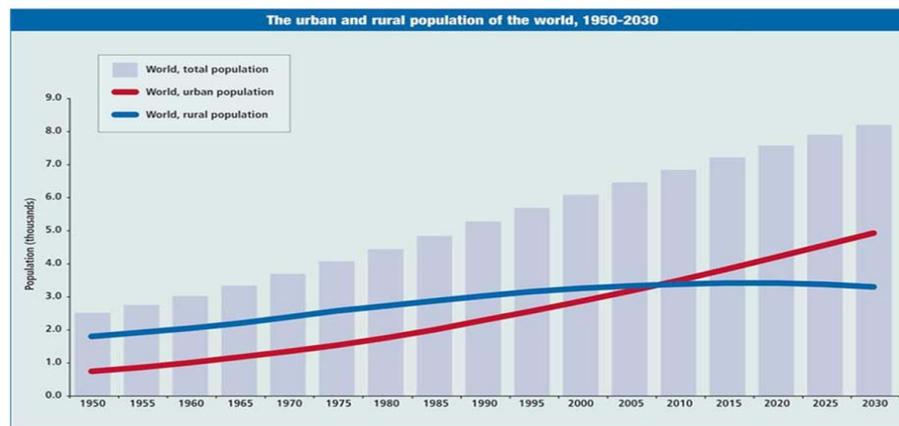
surgió el concepto de ciudad mundial. A partir de entonces el eje ha sido la relación entre el proceso de urbanización y la economía mundial.

Méndez Rodríguez afirma que la globalización es un: —proceso económico, político y cultural mediante el cual el mundo se convierte en un solo lugar con un alto grado de interdependencia entre las esferas locales y la mundial. Así, el paradigma global en la investigación urbana, en algunos casos, admite el fenómeno de la mundialización del capital como un momento del proceso de internacionalización que comienza con el comercio internacional que se inicia desde el siglo XVI, lo cual implicó, en sus rasgos más generales, el intercambio de mercancías y trabajadores” (Méndez Rodríguez, 2006:7).

Es indudable que hoy la ciudad domina de forma creciente, el entorno y la vida de muchos millones de urbanícolas. (véase GRÁFICA 1)

GRÁFICA 1

Población rural y urbana en el mundo, 1950-2030.



Fuente: UN Population Division.

Por primera vez en la historia de la humanidad, en 2008, la mitad de la población mundial está viviendo en ciudades. Para 2030, la población urbana llegará a los 5 mil millones, es decir, 60% de la población mundial. Casi el mayor crecimiento demográfico será en las ciudades de los países en desarrollo, cuya población doblará a casi 4 mil millones en el 2030,

aproximadamente el total de la población de los países desarrollados en 1990 (ONU, 2008). Por otro lado, también se estima que para el año 2015, la ciudad de Tokio, encabezará la lista de las mayores áreas urbanas, con 28.7 millones de habitantes; Bombay tendrá 27.4 millones, Shanghai con 23.4, Sao Paulo con 20.8, la ciudad de México con 18.8 y Nueva York con 17.6 millones de habitantes.

En el siglo XX, los centros urbanos recibieron diversos nombres tales como área metropolitana, zonas metropolitanas y megaciudades, la primera incluye un grupo de asentamientos alrededor de una ciudad central de al menos 50 000 habitantes. Después para efectos de recopilación estadística se definió como área o zona metropolitana. Más tarde surge el término de megalópolis, o como dirían los culturalistas, las necrópolis o ciudades de la muerte (Méndez Rodríguez:43).

La sociedad actual está marcada por tres grandes procesos históricos: la revolución tecnológica, la formación de una economía global y el surgimiento de una forma informacional de producción y gestión económica. En el aspecto macroeconómico, se observa una transición de la economía industrial a la economía digital, lo cual ha hecho que en la actualidad emerjan dos conceptos que están en la etapa de consolidación, uno de ellos es la sociedad de la información, como decíamos anteriormente y, el otro, la economía digital. Ambas son el motor de cambio de los espacios urbanos, en el fondo está la tecnología de la comunicación y la información en la organización socioeconómica. El cambio tecnológico actual implica necesidades y enfoques nuevos sobre la vida social.

Con estas nuevas formas sociales, culturales, económicas y políticas, la categoría de ciudad se ha ampliado; actualmente incluye la ciudad central o interior, la metropolitana y la ciudad global.

La nueva sociedad que está emergiendo de esta revolución tecnológica y de la economía global tiene sus consecuencias en la tipología de ciudades. Así, una de las expresiones espaciales de la nueva sociedad urbana es la

formación de tecnópolis, término que surge de la conjunción de tecnología y ciudades (*polis* en griego). Éstos son lugares donde la investigación y la producción se encaminan a la creación de nuevas e invenciones. Se distinguen de manera empírica cuatro tipos de tecnópolis:

a) Complejos industriales de empresas de alta tecnología contruidos sobre la base de un medio innovador, por ejemplo Silicon Valley en EUA, en donde se desarrollan nuevas tecnologías a partir de pequeñas empresas de investigación y de producción.

b) las ciudades científicas planeadas y construidas como nuevos complejos para reubicar la infraestructura de investigación, sin relación territorial con la industria, por ejemplo: Akademgorodok en Rusia, Tsukuba y Kansei en Japón, Taedok en Corea del Sur.

c) Los llamados parques tecnológicos que son espacios que reciben incentivos de diversas índoles para competir en el mercado mundial, como Hsinchu en Taiwan.

d) Los centros de investigación y de manufacturas, resultado de un plan de desarrollo, particularmente son resultado de los procesos de descentralización de la industria y desempeñan un papel de promotores del desarrollo regional. En conjunto, las tecnópolis cumplen la función de generar los materiales básicos para la economía de la información (Méndez Rodríguez:52,53).

Por lo expuesto hasta ahora, hemos estado presenciando la revolución urbana de la sociedad de la información desigual. Esta revolución está marcada por *la separación entre el lugar de vivir, el de trabajar y el de consumir*. Las transformaciones económicas y de las tecnologías en el contexto de la mundialización implican una nueva relación tiempo-espacio: la simultaneidad. En la economía global, los bienes y servicios son en esencia producidos y distribuidos por un sistema oligopólico de redes corporativas globales cuyas operaciones rebasan las fronteras nacionales y las regulaciones del Estado-nación.

Uno de los principales teóricos de las corporaciones multinacionales es el economista canadiense Stephen Hymer, quien conduce la teoría de las operaciones internacionales de corporaciones al ámbito de la teoría de la organización industrial. La emergencia de convenios o proyectos comunes y alianzas es la principal estrategia de negocio en el marco del análisis organizacional de las corporaciones. Con la asistencia de las principales innovaciones en materia de telecomunicaciones, procesamiento de datos y técnicas de gerencia organizacional, las corporaciones multinacionales se transformaron vertiginosamente (Méndez Rodríguez:57).

En general se registran los fenómenos de la globalización de la industria de las finanzas con dos componentes: la emergencia de los bancos transnacionales y la presencia de organizaciones internacionales como gobiernos supranacionales, tales como el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional y la Organización Mundial del Comercio. De manera particular, el cambio de la economía internacional a la economía global se expresa en la nueva economía como sigue:

1. El funcionamiento de la industria mediante la presencia de redes de corporaciones globales.
2. El incremento de los oligopolios.
3. La centralización del poder.
4. El proceso de descentralización corporativa mediante nuevas formas de subcontratación, alianzas estratégicas.
5. Una nueva relación entre la nación-Estado y las corporaciones transnacionales que da lugar a desregulaciones nacionales en beneficio de la economía global.

Con todos estos elementos se modela el objeto de estudio de los espacios urbanos desde la perspectiva teórica de las ciudades globales. (Ibid:57,58). Las ciudades se han caracterizado a lo largo de sus más de 5,000 años por ser el lugar donde se cristaliza el poder político, económico y cultural. En ella se concentran los gobiernos nacionales más poderosos y las autoridades

internacionales, así como agencias gubernamentales. También, la ciudad global alberga las grandes organizaciones de profesionales y federaciones de trabajadores; cuenta con puertos, aeropuertos internacionales, ferrocarriles para distribuir la importación y exportación de bienes. Además son centros de talentos profesionales, hospitales, universidades, museos y medios de comunicación: TV y radio. Concentra la información y la diseminación de ella. En 1970 había 24 centros metropolitanos considerados globales a partir del análisis de tres factores: incremento de la población, concentración de industria y de servicios. Las primeras eran Tokio-Yokohama, Nueva York, Osaka-Kobe-Kyoto, Londres, Moscú y Los Ángeles [Hall, 1977] (Méndez Rodríguez:58,59). En otras palabras, las ciudades globales son el vínculo entre la economía mundial y el Estado nacional.

¿Que son las ciudades globales?

1. Las ciudades globales articulan los procesos económicos regionales, nacionales e internacionales en el marco de la economía global. Es decir, se constituyen como centros por medio de los cuales fluye el dinero, los trabajadores, la información, así como otras variables económicas.

2. Las ciudades globales existen como un espacio de acumulación global. Es una parte de la economía regional o nacional que sirve a los propósitos de la acumulación de capital en escala mundial.

3. Las ciudades globales son regiones altamente urbanizadas que se definen por lo patrones de densidad. Tienen una intensa actividad económica e interacción social.

4. Las ciudades globales son nodos de un sistema mundial que puede clasificarse como uniones espaciales y se ubican en rangos.

5. La cultura dominante en la ciudad global es cosmopolita y consumista, con la presencia de un estrato social denominado clase capitalista transnacional que está en permanente conflicto con las clases subalternas que tienen intereses territoriales (Méndez Rodríguez:64,65).

Saskia Sassen (1991) afirma que a partir de 1980, la ciudad en el entorno de la economía mundial está determinada por dos procesos:

a) La complejidad de las transacciones económicas en la globalización, que ha implicado el crecimiento de las funciones de alto nivel de las multinacionales y de los servicios corporativos avanzados.

b) El incremento de los servicios en la organización de todas las industrias: financieros, contables, seguros, comunicaciones y de mantenimiento.

En términos territoriales, la llamada tercera revolución industrial, es decir, los más avanzados desarrollos tecnológicos relacionados básicamente con la electrónica, la biotecnología y sobre todo la informática, produce dos tendencias urbanas contradictorias: la dispersión de la población y la aglomeración de funciones. En el primer caso, se estimula la *desurbanización* y la *dispersión* de la población, ya que la tecnología y la consolidación de líneas de producción promueven tanto el trabajo estandarizado como los sitios de producción dispersos. Además, las estrategias económicas de las empresas y su nueva organización las lleva a buscar localizaciones menos urbanas. De aquí que, en las áreas manufactureras tradicionales se haya observado una disminución en la dinámica económica, y una relativa y continua descentralización de empleo y población. Al mismo tiempo, una tendencia opuesta da lugar a la *concentración o aglomeración de funciones*, particularmente de oficinas centrales de grandes corporaciones, en unas pocas grandes ciudades. Estos centros urbanos ejercen un control económico sobre grandes regiones mundiales. En particular, como ya lo habíamos apuntado, a estos últimos centros urbanos se les denomina "ciudades globales o mundiales" (*world cities*), ya que son los nodos básicos para organizar y administrar las operaciones de las grandes corporaciones multinacionales.

Generalmente se resaltan los aspectos positivos del poder económico de estas ciudades y se pasan por alto los *efectos negativos en su desarrollo*, a saber: la pobreza urbana, el desempleo y la informalidad, los déficit de infraestructura, etc., presentes en alto grado en estas ciudades. El mayor o

menor incremento del poder económico y de las interacciones globales de estos centros urbanos en el contexto mundial evidentemente tiene consecuencias para los diferentes grupos sociales (Aguilar, 2006:139).

El "metropolitanismo" global también significa un marcado proceso de exclusión de vastos sectores sociales en una periferia fragmentada, empobrecida y excluida. Entre las predicciones más espectaculares del metropolitanismo global, Knox vislumbra que habrá una reestructuración de la estructura de clases, con los "infócratas" (*infocrats*) en la parte más alta de la pirámide social controlando la producción de la información electrónica; debajo de ellos estarán varios niveles de ciberproletarios (*cyberproletariats*) que basarán su trabajo en la telemática; y en fondo de la escala social existirá una creciente infraclase, la "escoria lumpen" (*lumpentrash*), aquellos que no tienen, y probablemente nunca tendrán, acceso a la computación (Knox,1995:151).

Hay que remarcar que es crucial entender las ciudades globales en relación con sus respectivas periferias, y a los grupos marginales internos (en sus espacios urbanos) externos (en otras ciudades). Esto evidentemente amplía la agenda de investigación hacia cuestiones de movimientos internacionales de migrantes, flujos de inversiones, actividades de economía informal, etc. Es decir, es necesario preguntarse acerca de las alternativas al modelo de crecimiento global, los límites de este crecimiento, y las implicaciones políticas. Si, por ejemplo, la periferia global se desestabiliza, o si los migrantes laborales llegan a los países centrales en números no asimilables económicamente, todo el proyecto de economía global se pone en peligro (Aguilar:141).

La Ciudad de México sin lugar a dudas representa el centro urbano más importante del país en términos económicos, demográficos, culturales, políticos, etc. Además de ser la ciudad más grande del país (aproximadamente 18 millones de habitantes según el censo del 2000 y más de 20 millones, en el 2009, es su capital e históricamente representa su principal concentración poblacional. En el 2000 la segunda ciudad en importancia era Guadalajara,

que registraba una población de 3 720 434 habitantes en el 2005, lo cual nos indica la absoluta primacía de la Ciudad de México en el territorio nacional.

Algunos indicadores nos muestran la preponderancia de la Ciudad de México en la región latinoamericana. Si analizamos la localización de las 25 empresas más importantes de la región en 2003, observamos que México concentra 19 de dichas empresas (76%), de las cuales por lo menos la mitad se localizan en la Ciudad de México; mientras que Brasil concentra cuatro de ellas (16%).

Ya dentro del país, en términos de concentración económica, y considerando la localización de las 100 empresas más importantes en las tres principales metrópolis, Ciudad de México, Guadalajara y Monterrey, los datos muestran que 55% de ese número de empresas se localizan en la Ciudad de México; de éstas, cerca de 60% pertenecen a la actividad manufacturera, 21% a la comercial y 20% al sector de los servicios. Es decir, la magnitud de la actividad industrial es de enorme relevancia en la ciudad capital, la cual alberga las empresas más importantes en este giro (Aguilar:143).

2.1.2. LA ANTROPOLOGÍA DEL ESPACIO

La historia de la preocupación por el espacio surge desde los principios de la constitución de la antropología. Muchas otras disciplinas como la filosofía, las ciencias y las ciencias sociales también se han preocupado por el mismo. Por ejemplo, los filósofos se han interesado más por la experiencia del espacio, es decir, los valores unidos a hechos de la existencia individual y social. Enfrentamos la realidad del espacio y el tiempo, pero cómo los enfrentan y manejan es una cuestión cultural, política, de clasificación del lenguaje, de la tecnoeconomía y de la ideología. En otras palabras, la dimensión espacial de las creencias y prácticas culturales siempre ha sido del interés de los antropólogos.

El primero en la teoría sociológica que acuña el término de —espacio social” fue E. Durkheim, aunque ya en el siglo XIX (como Maine, Spencer y Morgan)

hicieron énfasis en su importancia como principio estructurador de las relaciones sociales.

Radcliffe-Brown (Radcliffe-Brown in Fortes and Evans-Pritchard 1940:xiv), antropólogo inglés, a principios del siglo XX planteaba:

Toda sociedad humana tiene algún tipo de estructura territorial. Podemos encontrar comunidades locales claramente definidas, las más pequeñas que a su vez están ligadas a una sociedad mayor, de la cual son segmentos. Esta estructura territorial provee de un marco, no sólo para la organización política, cualquiera que ésta sea, sino para otras formas de organización social como la económica.

Otro gran antropólogo inglés, Max Gluckman (1958), desarrolló el —análisis situacional” que llegó a explicarse en términos de —redes sociales”. Fue un intento de incluir el concepto de —proceso” para un acercamiento más flexible a las fronteras o límites sociales; por ejemplo, el aspecto espacial de la —estructura social”, Gluckman lo convirtió en —campo social”.

Por su parte, Evans-Pritchard (1940) en el clásico trabajo acerca del grupo étnico los Nuer del Sudán distinguió tres tipos de espacio:

1. El físico, que es el más concreto y medible.
2. El ecológico, que implica la relación entre comunidades definidas en términos de densidad y distribución.
3. El estructural, en el que las relaciones entre grupos de personas en un sistema social son expresadas en términos de valores.

Para mediados del siglo XX, Bohannan (1963) argüía que los occidentales tienen un mecanismo que él denomina —noción folk” del espacio, correlacionado con el desarrollo del sextante y otros equipos científicos para encuestar y medir, mientras que la gente común que no tiene los —mismos artilugios” pues ven y experimentan sus espacios en términos de relaciones sociales, parentela, tiempo, religión, etc., es decir, miran a través del lente de su cultura.

Claude Lévi-Strauss sugirió que el estudio del —fenómeno espacial”, como la distribución de los campos particulares, el diseño de las aldeas y redes de carreteras, nos permiten captar la concepción nativa de su estructura social y, por lo tanto, a través de nuestro examen de esas contradicciones, podemos acceder a observar la estructura real. También reconoció la correlación entre —configuración espacial” y —estructura social”, que puede ser obvia en algunos casos; en otros, puede ser evidente pero no clara y finalmente en otros puede ser —extremadamente difícil de descubrir”.

Todas las preocupaciones anteriores comparten la idea de que el —espacio social” debe ser analizado como parte del sistema social total que puede ser expresado en diferentes niveles y a través de distintos modelos de organización. Los que mantienen la postura estructuralista se han preocupado por los símbolos y valores en los arreglos espaciales, algunos otros de la manipulación de las relaciones sociales en áreas territoriales particulares en un periodo tiempo.

Una diferente orientación en torno al —espacio”, también pionera, fue el enfoque cultural de Malinowski, quien consideraba el espacio y el tiempo como componentes esenciales del —contexto de la cultura”. Consideraba a la territorialidad, la localidad, proximidad y contigüidad como principios de agrupamiento y demostró en detalle en su brillante etnografía *Los argonautas del Pacífico occidental* (1922), cómo la gente interpreta y utiliza su espacio en sus jardines, construcciones y el comercio.

Edward T. Hall (2001) acuña el término *proxémica*, es decir, observaciones y teorías interrelacionadas del uso que tiene el hombre del espacio como elaboración especializada de la cultura. La gente de diferentes culturas no sólo hablan y expresan diferentes lenguas y lenguajes sino, una cuestión posiblemente más importante, *habitan diferentes mundos sensorios*. La experiencia percibida por medio de una serie de filtros sensorios normados culturalmente es muy diferente de la experiencia percibida en otras culturas.

El mismo autor hacía notar que diferentes culturas mantienen diferentes estándares de espacio interpersonal. Por ejemplo, en las culturas latinas, esas distancias relativas son más pequeñas, y la gente tiende a estar más cómoda cerca de los demás. En las culturas nórdicas es lo contrario.

Darse cuenta y reconocer estas diferencias culturales mejora el entendimiento intercultural, y ayuda a eliminar la incomodidad que la gente puede sentir si percibe que la distancia interpersonal es muy grande o muy pequeña.

El modo en que el hombre utiliza y concibe el espacio influye en su capacidad de relacionarse con otros, de sentirnos cercanos o lejanos. Todo hombre tiene sus propias necesidades territoriales. Hall subdividió esas necesidades en un intento de estandarizar la proxémica y estableció cuatro zonas distintas en la que mayor parte de las personas actúan, son:

1. *Zona íntima* (15 a 45 centímetros). Ésta es muy importante, es la que una persona cuida como su propiedad. Sólo se permite la entrada a los que están emocionalmente muy cerca de la persona en cuestión: el amante, los padres, el cónyuge, los hijos, los amigos íntimos y los parientes. Hay una subzona que llega hasta unos 15 centímetros del cuerpo y a la que otra persona puede llegar sólo mediante el contacto físico: es la *zona íntima privada*.

2. *Zona personal* (entre 46 centímetros y 1,22 metros). Es la distancia que separa a las personas en una reunión social, o en la oficina, y en las fiestas.

3. *Zona social* (entre 1,23 y 3,6 metros). Esa es la distancia que nos separa de los extraños: el carpintero que hace reparaciones en casa, el cartero, los proveedores, el nuevo empleado en el trabajo o la gente que no conocemos bien. Las personas que saludamos.

4. *Zona pública* (a más de 3.6 metros). Es la distancia cómoda para dirigirnos a un grupo de personas. (Hall, 2001)

El autor identificó culturas de alto contacto tales como árabes, latinoamericanos, griegos, turcos, franceses e italianos, quienes usualmente mantienen distancias pequeñas entre ellos; y culturas de bajo contacto quienes

—semantienen aparte" como los chinos, japoneses, tailandeses, alemanes, holandeses, ingleses y estadounidenses.

Otro espacio muy concurrido y analizado por antropólogos es el —espacio cósmico": Mircea Eliade plantea que toda sociedad provee su propio modelo del cosmos caracterizado por su propio —centro sagrado", su *axis mundi* o pilar o centro del mundo que conecta la tierra y el cielo. Eliade nos dice:

Para el hombre religioso, nada puede comenzar, nada puede ser hecho, sin una previa orientación y cualquier orientación requiere de un punto fijo. Es por esta razón, que el hombre religioso siempre buscó fijar su morada en el —centro del mundo". Y si el mundo es para ser vivido, *tiene que ser fundado* —y ningún mundo puede nacer en el caos de la homogeneidad y relatividad del espacio profano (Eliade, 1979:26).

El análisis del espacio a menudo niega, borra y prescinde del cuerpo y de su análisis y exploración por las viejas y equivocadas dificultades, que han tenido algunos antropólogos en pensar en el dualismo entre lo subjetivo y lo objetivo. Existen, sí, las distinciones entre los aspectos materiales y lo representacionales del espacio del cuerpo. Law y Lawrence-Zúñiga (2003) afirman la pertinencia del concepto de —espacio encarnado", porque el cuerpo al ser una entidad física y biológica, como experiencia vivida, tiene un espacio para hablar y actuar en el mundo. Utilizamos el término —cuerpo" para referirnos a sus —características biológicas y sociales, y a la —encarnación" como un campo metodológico intermedio definido por la experiencia perceptual y el modo de presencia y compromiso con el mundo. En otras palabras, el espacio corporal o encarnado es el lugar donde la experiencia y conciencia humana se encarnan en la forma material y espacial (Ibid:2). Por lo tanto, podríamos imaginar a nosotros mismos experimentando al mundo a través de nuestra —piel social", la superficie del cuerpo representando un tipo de frontera de la sociedad que llega a ser una fase simbólica en la que el drama de la socialización es actuado.

Los cuerpos personales y sociales están inmersos en y con el espacio. Entonces ¿cómo entendemos el lugar? el lugar es una posición en una trama de conexiones sociales.

Para Pierre Bourdieu (1998) los hábitos corporales generan características culturales y estructura social, emplea el término *habitus* para caracterizar la manera como el cuerpo, la mente y las emociones son entrenadas simultáneamente. Este concepto le sirve para comprender como el estatus social, los valores morales, y la posición de clase se encarnan en la vida cotidiana.

Los antropólogos, por otra parte, han descubierto la importancia del movimiento corporal en la creación del lugar, conceptualizando el espacio como movimiento más que como recipiente.

¿Hay acaso espacios prohibidos en las ciudades? Claro que los hay, como veremos, hay espacios restringidos por edad, sexo-género en tiempos y espacios, son espacios de exclusión para los cuerpos de los sujetos.

Nuestra premisa es que el sujeto hace, construye e imagina su espacio al tocarlo y encontrarse en él, lo traza. Los espacios y los lugares no están en el paisaje, sino que se encuentran simultáneamente en el terruño, en la mente de los sujetos, en las costumbres, creencias y en las prácticas corporales.

Si ya pusimos los cuerpos en el espacio ¿esos cuerpos son asexuados? ¿son agéntricos? Estos siempre localizados, aterrizados, territorializados en el espacio-tiempo. ¿Qué son los espacios genéricos? todas las culturas comprenden significados sexo-genéricos en los diversos espacios, lugares en los que las diferentes prácticas sexuales ocurren, o espacios utilizados estratégicamente para la formación de identidades, como los ritos de pasaje, para producir y reproducir relaciones asimétricas de género, poder y autoridad.

En su libro *Woman and Space* (1993), Shirley Ardener argumenta que la organización, significados y usos del espacio expresan la jerarquía de las relaciones e ideologías de la estructura social. El género es una de las características junto con la clase y la etnicidad que se expresan en el espacio;

se revela más a menudo en las relaciones de poder en las que los varones dominan y las mujeres son un grupo —rodo”.

Otra manera de observar al espacio es pensándolo como inscrito, es decir, en la relación fundamental entre los humanos y su medio. Es la manera cómo los humanos escribimos e inscribimos el mundo que nos rodea. Cómo los sujetos formamos relaciones significativas con el lugar que ocupamos, cómo nos atamos significativamente al lugar, y transformamos el espacio en un lugar. Estamos interesados en cómo la experiencia se encarna en el lugar y cómo el espacio contiene memorias que implican sujetos y situaciones. Más aún, las relaciones entre los sujetos y sus alrededores implican más allá del vínculo del significado del espacio: también consisten en memorias y sentimientos.

Otra variante son los —espacios de lucha, protesta o contestatarios”, que implican conflictos sociales en lugares geográficos donde los conflictos en la forma de oposición, confrontación, subversión y otro tipo de resistencia comprometen a los actores, cuyas posiciones sociales son definidas por controles de recursos diferenciales y acceso al poder. El medio urbano provee frecuentemente oportunidades para los espacios de lucha por su estructura compleja y su población social diferenciada y no igualitaria. El análisis macronivel de los espacios de lucha se ha concentrado en luchas por la vivienda como bien lo ha sugerido Manuel Castells, y el espacio urbano sagrado de David Harvey, donde los habitantes locales se organizan para oponerse a las clases dominantes y a la elite política.

Los autores distinguen entre los aspectos físicos y simbólicos del espacio urbano al definir —al *producción social* como proceso responsable por la creación material del espacio combinado con factores sociales, económicos, ideológicos y tecnológicos, mientras que la *construcción social* del espacio define la experiencia de espacio a través de los intercambios sociales de las personas, memorias, imágenes y el uso cotidiano del escenario material” (Low y Lawrence-Zúñiga, 2003:20). La planeación, el diseño y la construcción de la ciudad son procesos de producción social responsables de la conformación del

medio ambiente urbano, codificándolo e imprimiéndole intenciones, aspiraciones, anhelos, deseos, usos y significados. Por ejemplo, los arquitectos o ingenieros y la elite política negocian juntos el futuro de las formas e imágenes de la ciudad, pero ello es raramente consistente con la experiencia cotidiana de los residentes y los trabajadores. A menudo los cambios en el espacio físico en el paisaje de la ciudad suscitan oposición porque reproduce las claves de formas simbólicas que muestran claramente los conflictos aún no resueltos entre los actores sociales y la sociedad urbana mayor.

En una obra clásica, *The image of the city*, Kevin Lynch nos ha enseñado que la ciudad alienada es, ante todo, un espacio del cual las gentes son incapaces de construir (mentalmente) mapas, tanto por lo que respecta a su propia posición como en lo relativo a la totalidad urbana en que se encuentran: los ejemplos más evidentes de ello son los cinturones urbanos al estilo del de los cinturones pobreza en nuestras ciudades latinoamericanas, en los que es imposible reconocer ninguna de las señales tradicionales (monumentos, límites naturales o perspectivas urbanas). Así pues, —en la ciudad tradicional sus habitantes tienen sentido de la orientación, así como la construcción y reconstrucción de un conjunto articulado que puede retenerse en la memoria y del cual cada sujeto individual puede diseñar mapas y corregirlos en los diferentes momentos de sus distintas trayectorias de movimiento” (Jameson, 1991:114).

El tema de los espacios y lugares en la ciudad y las formas que tenemos los urbanícolas de su apropiación es un tema importante que muchos de los antropólogos urbanos contemporáneos nos hemos empeñado en mirar, describir, comprender y explicar.

2.1.3. LAS FRONTERAS DE LA CALLE: LA COLONIA PERALVILLO Y EXHIPÓDROMO DE LA PERALVILLO EN LA CIUDAD DE MÉXICO

Antes de adentrarnos en las dos colonias quisiera abordar un concepto que considero importante y de gran utilidad para comprender mejor el modo de vida

de quienes vivimos en la ciudad de México. Es el concepto de frontera. ¿Qué es una frontera? ¿Como la delimitamos? ¿Quiénes la delimitan? ¿Para qué se delimita una frontera? ¿A quién sirve poner límites o marcar una frontera? ¿Qué nos hace poner límites?

Comenzaré con la definición de frontera. Según María Moliner la "frontera es límite, línea que separa un estado de otro o cualquier cosa que limita la extensión o el alcance de una cosa".

La frontera es acabamiento, es donde termina mí mismo, donde terminamos un nosotros, donde nos identificamos para con otros que asimismo son otros de otros.

Cuando comenzamos a delimitar cerramos espacios y territorios. Dejamos de percibir al otro como un nosotros y alejamos a ése de nuestro horizonte. Lo diferenciamos. Poner frontera es alejar y exiliar de nuestro entorno al otro. Dejar afuera, desfamiliarizar, desinvitar. Es poner en un territorio de mi vida a otros que no son yo ni un nosotros. No es viable comprender las fronteras sin antes habernos adentrado en la importancia del espacio. Porque sin espacio tampoco hay fronteras.

Cuando vas al centro, o te metes al metro, no laves nada, trata de guardar bien tu dinerito y tus pertenencias y si te animas a entrar a la colonia Peralvillo, es que eres muy —~~ra~~cha", y si es de noche de plano eres una —suicida". Este es un breve ejemplo del traspaso de fronteras...

Algunas fronteras sólo se pueden cruzar con grandes dificultades, o no se pueden cruzar; otras existen en las mentes de las personas; otras son decididamente visibles en el exterior, y están señaladas por la presencia de gorras y uniformes.

Hoy más que nunca estamos más preocupados por las fronteras, porque ahora las entendemos (al menos un buen número de ellas) como un fenómeno ni absoluto ni natural y, por lo tanto, más fácilmente dado por sentado, sino sólo como algo relativo, artificial y, por ende, problemático. A las fronteras hay que tenerlas en cuenta, y con ellas se manobra activamente y se incide en las

vidas de las personas. A menudo constituyen un indudable obstáculo (las crucemos o no) pero de vez en cuando incluso, quizá, un recurso.

Parte de nuestra preocupación por las fronteras proviene del hecho de que utilizamos la idea, junto a otras, estrechamente relacionadas, no sólo para referirnos a la entidad político geográfica, o a algún otro tipo de demarcación espacial, sino en un sentido metafórico más amplio. Límite, frontera y borde (que en algunas lenguas se funden en un solo vocablo, y en otras pueden ser portadoras de una carga histórica y simbólica muy diferente) se han convertido en un vocabulario general de discontinuidad y diferencia en la sociedad y la cultura” (Hannerz, 2001).

A menudo se dice que la “cultura” trata de la diferencia. Hablar de ella es una manera de enfrentarse al hecho de que los modos de pensar y actuar son variables en su distribución a lo largo y ancho de la humanidad. Una forma más enfática de subrayar esta idea, desde luego, consiste en utilizar la manera plural de “culturas”. Al utilizar una línea inclinada (/) para marcar una frontera, suponemos la existencia de situaciones cultura/culturas, con una ‘cultura’ a cada lado.

De la misma forma, dice Hannerz, la frontera, por lo tanto, podría convertirse en el límite entre algo y nada, 1/0.

El primer antropólogo que utilizó el término frontera fue Barth (1969), quien no consideraba las fronteras en un sentido espacial. Su preocupación, en un sentido más general, se centraba más bien en las relaciones de las distinciones colectivas entre las personas, por un lado, y la distribución de “material cultural”(significados y formas significativas, o lo que fuera) por otro. *Ambos no tienen por qué coincidir.* Las fronteras étnicas, fundamentalmente grupo/grupo, estarían señaladas culturalmente por cualquier pueblo específico, en cualquiera de los dos lados, que optara por reconocerlas. Pero esto no nos diría nada acerca de la abundante cantidad de cultura que, en realidad, podía ser compartida a ambos lados de las fronteras, o el grado de variación cultural que podría estar contenida dentro de las fronteras y dentro de los grupos.

Al mismo tiempo, tal vez el término "frontera" haya dado cierto énfasis a la posibilidad de que estas discontinuidades puedan ser definidas con mucha precisión, como en el caso de la pertenencia a grupos y sus emblemas culturales. Se puede etiquetar a las personas como estando dentro o fuera, como uno de los "nuestros" o uno de "ellos". En la medida que, en años recientes, la idea de frontera se ha divulgado ampliamente en la antropología y su entorno, el énfasis se ha desplazado. Sobre todo en el sentido de "zona fronteriza", ha sugerido algo intermedio, una zona de contacto, una región donde las discontinuidades se vuelven un poco difusas.

Se explora esta frontera como un espacio lúdico, tema destacable en los artículos más recientes, dentro y fuera de la antropología. La "minoridad" es otro concepto que viene fácilmente a la memoria, en el sentido de Victor Turner (1982:28): 'potencialmente y en principio, una región de cultura libre y experimental, una región donde se puede introducir no sólo nuevos elementos sino también nuevas reglas de combinación'. Desde esta perspectiva: "las fronteras son regiones donde las culturas pueden llegar a desatarse visiblemente: en lugar de cultura/cultura, cultura+cultura" (Hannerz, 2001).

Entonces, si las fronteras no son naturales, se convierten en lo que las personas hacen de ellas. Hay quienes otorgan más importancia a las fronteras, y quienes menos. Hay quienes centran la atención sobre la diferencia y la discontinuidad, al menos alguna vez o con algún objetivo, y hay quienes no.

Marshall Sahlins (1993:19) ha postulado que asistimos a un proceso de transformación estructural a gran escala: la formación de un sistema mundial de culturas, una cultura de culturas, en el sentido de que personas de todas partes del mundo, desde la selva amazónica hasta las islas de la Melanesia, en un contacto cada vez más intenso con el mundo externo, elaboran conscientemente ideas sobre los rasgos contrastantes de sus propias culturas.

Georg Simmel (1922/1964:127), sociólogo berlinés, pensaba que la individualidad aumenta cuando las personas llegan a situarse en la intersección entre grupos diferentes; cada pertenencia puede ser compartida

con muchas otras personas y, aún así, el individuo puede tener una *combinación de pertenencias* que no comparte con nadie. Y su punto de vista dependerá de dicha combinación.

Por lo tanto, las perspectivas individuales se convierten en estructura biográfica. En la medida que los seres humanos cruzan las fronteras entre diferentes grupos, situacionalmente y a lo largo del tiempo, acumulan diversos conjuntos de experiencias, orientaciones, competencias y gustos. Y si bien Simmel ponía de relieve la pertenencia a los grupos y, al parecer, sobre todo los contactos cara a cara, ahora nos vemos cada vez más obligados a reconocer la importancia que tiene en la formación de las perspectivas un espectro de organizaciones y tecnologías culturales de diverso alcance a escala más grande, las cuales segmentan, dividen...

En este tipo de paisaje social y cultural, las metáforas de la frontera conservan cierto grado de clausura, lo deseable es que deben encontrar maneras de coexistir e incluso de mezclarse con quienes antes se definían como personas que comunicaban apertura y con la posibilidad del entrecruzamiento. Pero la realidad es que se han mantenido separados, a saber, grupos, lugares, culturas y géneros... Cada día somos testigos de cómo se profundizan las brechas, se construyen nuevos muros y nuevas leyes como en Arizona.

A lo largo de la historia de nuestra disciplina, los antropólogos nos hemos dedicado a vivir, sobrevivir, traspasar, atravesar, cruzar y bordear todo tipo de fronteras. En todo caso, la frontera puede verse como separación o como diferencia. Cruzar fronteras puede ser subversivo pero también puede formar puentes. Cruzar las fronteras también puede conducir a malentendidos y a un sentimiento de malestar. Además, deberíamos saber que las fronteras pueden seguir cambiando. A menudo, el hecho de cruzarlas no es un asunto puramente individual. Las nuevas colectividades surgen cuando las personas cruzan juntas una línea divisoria social o cultural, y definen las cualidades

distintivas que comparten en estos términos. Se suceden las fases de mezclas más o menos intensivas, y las fronteras tienen sus propias biografías.

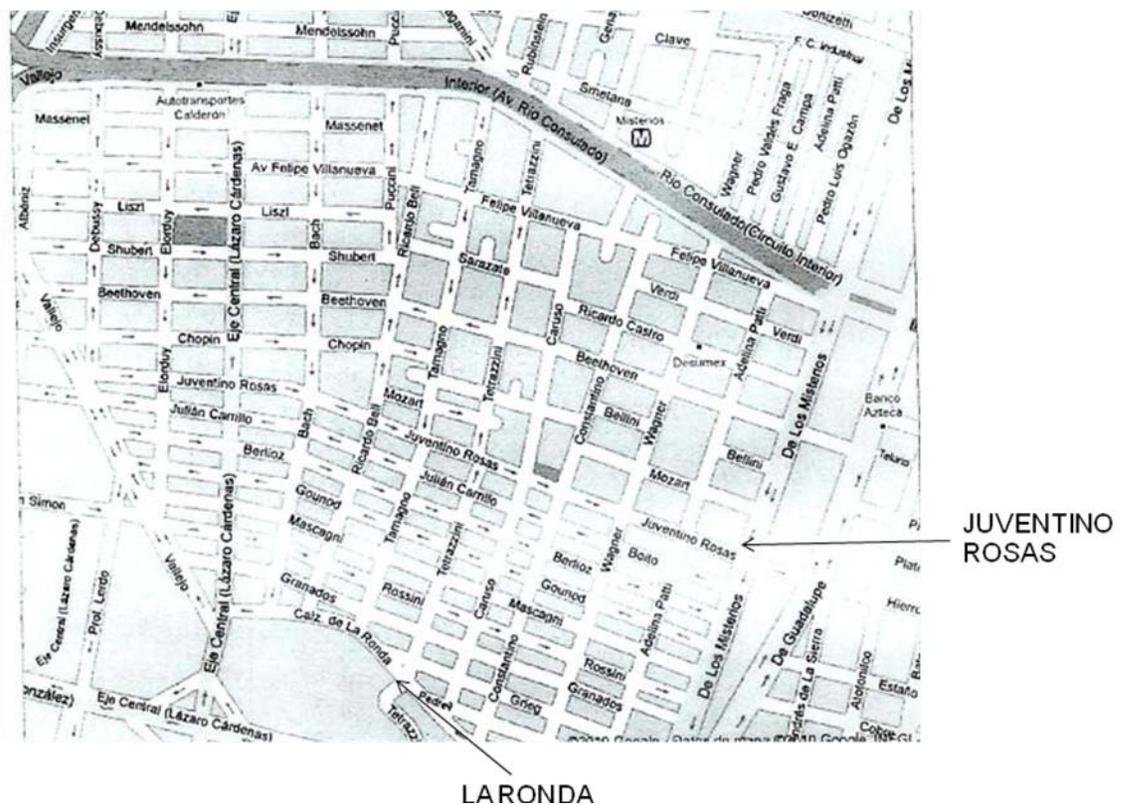
Además de las fronteras de la calle, a las que me referiré adelante, existen muchos tipos de fronteras: raciales, de clase, de edad, de sexo-género, de estatus, culturales, de pensamiento, de ideas, de ideologías, entre parientes, de la casa, vecindad, amistad, de mi cuerpo con tu cuerpo, etc. Es el espacio del yo-nosotros-los otro; es lo que marca mi identidad como una dimensión construida sociocultural, histórica-política-económica y psicológicamente. El sujeto puede estar de un lado o del otro de la frontera o compartir de los dos lados.

Las fronteras de la calle a las que aludiremos se encuentran en la Ciudad de México que fue fundada en 1325 y hoy cuenta con alrededor de 8.7 millones de habitantes. Este lugar es un espacio de muchas zonas de fronteras. La historia de la desigualdad social en esta ciudad se ha encargado de seguir marcando cada día más un mayor número y formas diversas de fronteras.

En las dos colonias encontré tres fronteras: la que se ha formado en una calle que divide dos colonias; las fronteras formadas por los que comercian con autopartes, y la frontera de las drogas.

En seguida presentaré brevemente el surgimiento de ambas colonias (véase MAPA 1)

MAPA 1



La colonia Peralvillo comienza a fraccionarse el 14 de abril de 1887; pero no es sino hasta 1910, a punto de estallar la Revolución Mexicana, cuando la Compañía de Terrenos de Peralvillo fraccionó otros dos lotes que completaron el perímetro actual. En un principio las calles tuvieron nomenclatura ordinaria pero se le impusieron los nombres de músicos nacionales y extranjeros conforme se desarrolló la urbanización (Es la parte Norte del MAPA 1).

"El barrio de Peralvillo es uno de los más antiguos de la capital, colocado entre los de Tlatelolco y El Carmen, participa de la antigüedad del uno y de los tipos particulares del otro; en Peralvillo hubo gran número de mesones y allí se encuentra en las casas de vecindad, la última capa de la población más pobre, allí fermenta, por decirlo así, la levadura de todos los vicios y de todas las miserias que se encuentren en esta capital." (Rivera Cambas, 1880:90). Como se observa, desde esa época ya se había construido el mito de la Peralvillo como una colonia o barrio marginal violento.

Actualmente la colonia tiene una superficie de 0.840 km² y su población es de 19 876 habitantes. Tiene una densidad de 230 hab/hectárea.

La colonia Ex-Hipódromo de Peralvillo se formó durante la presidencia de Álvaro Obregón. Las tierras que el presidente destinó el 28 de octubre de 1922 a la formación de la colonia habían sido adjudicadas con anterioridad a otros proyectos. En 1903, el gobierno federal había comprado a la Sociedad Anónima Jockey Club Mexicano el predio conocido entonces con el nombre de Rancho de Vallejo, dentro del cual se estableció el Hipódromo de Peralvillo, hipódromo que por cierto duró poco tiempo (es la parte Sur del MAPA 1).

Finalmente el general Álvaro Obregón ordenó en 1922 que 30,000 m² de terreno fuesen entregados para la fundación de una pequeña colonia, cuyas parcelas habrían de ser pagadas por los colonos en anualidades que vencerían en un plazo de cinco años.

Actualmente la colonia tiene una superficie de 0.549 km² y su población es de 12 712 habitantes, con una densidad de 230 hab/hectárea.

El total actual de habitantes de ambas colonias es de 32 588.

Como se observa, la diferencia en el tiempo del surgimiento de ambas colonias fue de un continuo de aproximadamente 30 años. Su diversidad histórica, la cual permitió que se imprimiera la frontera que dividió las dos colonias, fue el trabajo y la pertenencia de clase. La colonia Peralvillo se formó con migrantes que iban llegando de los confines del país, de un país empobrecido que posteriormente pasaría por diez años de conflictos armados. Muchos de sus habitantes trabajaron para fábricas que estaban surgiendo en los alrededores del norte de la Ciudad de México, fundamentalmente en industrias pesadas como la ferrocarrilera y la metalúrgica. En cambio la Ex-Hipódromo se formó con una incipiente clase media baja en el México posrevolucionario, personas que también trabajaron en esas industrias, pero en puestos administrativos y otras en el sector comercial.

Escuchemos lo que expresan algunos de los que hoy viven en la Ex-Hipódromo cuando se refieren a los habitantes de la Peralvillo:

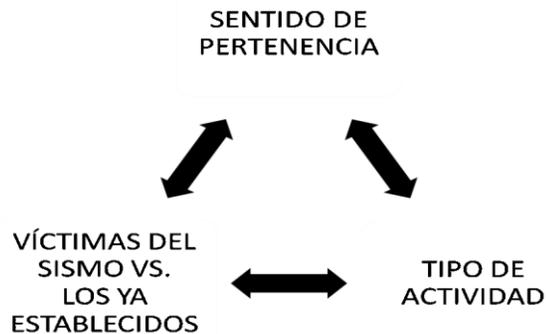
...sobre todo esta parte de aquí de la colonia Ex-Hipódromo fue más tranquila. Hasta últimamente se ha descompuesto mucho por lo de las autopartes y todo esto, pero esta parte de la colonia en sí es tranquila, no se veía tanta...pues tanto vicioso, tanto muchacho malviviente, había poco, o sería que nosotros pues llevamos una vida de casa, a la escuela, a estudiar, fuimos a la Universidad y fue totalmente diferente.

Ha sido una transformación, por lo general era una colonia de clase media más o menos, la gente... pues casi todos éramos dueños de las casas ¿no? pero hoy se ha ido mucha gente que residía aquí. Hay que convivir más o menos con el mismo nivel socio-económico, pero hoy ya no se sabe ni quién tiene a su alrededor, porque casi por lo general, precisamente por la inferioridad, por la forma que tienen gentes de vivir...pues no sabe ni quién es. Nosotros inclusive estamos viendo la forma también de buscar en otro lado...

Sí. No sé si usted lo notó, digo habrá de todo, pero sí, como que es muy diferente la gente de allá a la de acá, porque vivimos gente diferente, digamos no diferente en el sentido de que cuando menos el nivel socio-económico como que es un poquito diferente, un poquito más alto que el de ellos y siempre se ha caracterizado porque esa colonia siempre ha tenido vagos, malvivientes, gente que roba, que asalta, que todo eso...es como los de la Guerrero, que lo mismo también habrá gente que no...

Del discurso anterior surgen varias preguntas: ¿cómo es ese otro?, ¿cómo se construyen esos otros?, ¿de qué tamaño tiene que ser la separación para que se denomine frontera? El Otro de la Peralvillo para los de la Ex-Hipódromo es una construcción de objeto; es decir: este colectivo social percibe las categorías como clase, cultura y violencia como sinónimos. En los discursos de los de la Ex-Hipódromo se reciclan, reproducen y reorganizan las fronteras invisibles que en este caso es la edificación de la diferencia, es el exilio de la geografía, del mapa social, es la erección de la frontera de este otro pobre al que se le desprecia en lo más hondo de la persona, pero que a su vez es alguien muy temido.

FIGURA 11



La ciudad organiza, desorganiza y reorganiza¹² sus fronteras, las cuales cambian constantemente, algunas más que otras. Todo ello está vinculado a los procesos de urbanización, y en el caso de México, en los últimos cincuenta años éstos han sido procesos acelerados y muy violentos. Las dos colonias se han diferenciado durante mucho tiempo por esa división de clase tan clara. Sin embargo, el sismo de 1985, que destruyó una buena parte del centro de la ciudad de México, tuvo sus efectos sistémicos en las dos colonias aludidas. Un grupo numeroso de sobrevivientes se refugió en las calles de La Ronda (véase MAPA 1). Construyeron sus "viviendas" con láminas de cartón y los materiales que pudieron conseguir. Hoy todavía siguen viviendo algunos pocos en esa calle y en las mismas condiciones que hace 25 años.

Encuentro que hay dos tipos de fronteras en las dos colonias:

¹² Conceptos acuñados por Edgar Morin. Ésta es la explicación:

"– Hay, y habrá siempre, en el tiempo, una dimensión de degradación y de dispersión.

– Ninguna cosa organizada, ningún ser organizado pueden escapar a la degradación, la desorganización, la dispersión. Ningún viviente puede escapar a la muerte. Los perfumes se evaporan, los vinos se pican, las montañas se aplanan, las flores se marchitan, los vivientes y los soles retornan al polvo.

– Toda creación, toda generación, todo desarrollo, e incluso toda información deben ser pagadas en entropía.

–Ningún sistema, ningún ser puede regenerarse aisladamente" (1997a:93).

a. las fronteras imaginadas: migrantes intraurbanos refugiados víctimas del sismo de 1985 vs. los ya establecidos, el sentido de pertenencia y la actividad que realizan y,

b. la frontera entre las dos colonias, la de La Ronda y la de la droga.

1. Es en ese momento cuando se comienza a conformar una nueva frontera: la *frontera del Xenos, del extranjero*. A estos recién llegados se les comienzan a atribuir todos los males de las colonias, la ciudad y casi del país. Ya no son los habitantes pobres de la Peralvillo los "más malos" sino que éstos por ser "nativos" del lugar, conforman un estatus diferente del extranjero invasor de un territorio que no se comparte. Es ahí dónde surge la frontera entre los refugiados víctimas del terremoto (véase FIGURA 11) que llegaron a ocupar varios espacios en las aceras de algunas calles de las dos colonias con materiales como cartón y lámina, distinguiéndose de los habitantes originarios –y con casa– de las colonias.

Así piensa doña Lola:

De los sismos sí que se vino mucha gente...mire, todas estas casas de remodelación que hicieron. Se vino mucha gente de diferentes partes, inclusive ahí tenemos de La Ronda. Es un nido de gente que roba, que asalta, que no sé qué tanto, agrede...no, no, es algo espantoso...pues sí, yo creo que esas gentes de fuera son las que realmente están causando todo eso..Le digo que en sí estamos clavados en unas zonas conflictivas y que a raíz, insisto, que a raíz del sismo aquí se vino gente mucha gente malnacida, mucha gente mala porque antes como dice usted...y usted vea a las gentes que ha entrevistado: ésta quizás es gente que trabajaba en la Consolidada.¹³ que trabajaba en el Ferrocarril, que era gente...pues trabajadora, que no era malviviente, pero yo creo que ya de toda esa gente ya queda poca en realidad...

2. La *sensación de pertenecer* es otra característica formadora de frontera: ésta como consecuencia de los movimientos que surgen en la ciudad; por ejemplo, los refugiados de la ciudad promueven en los otros una sensación de cohesión de grupo, pero más en los niveles de sensaciones y en el imaginario

¹³ Fábrica metalúrgica que estaba en lo que hoy es La Ronda.

social que en participación y praxis social, porque esta llegada de los de "fuera" no provocó ningún tipo de movilización social, todo fue en la esfera de la simbolización. Como se observa en el testimonio anterior, este nuevo sujeto se erigirá como el nuevo enemigo, enemigo externo, el nuevo chivo expiatorio.

2. La última es la *actividad* que ejercen y dedican los miembros de las colonias en la sociedad urbana que mantiene y recrea las fronteras de clase y de estatus y que busca conservar el territorio intacto. Esta frontera está erigida más allá de la misma actividad, es la interpretación y significado que los actores le dan a esa actividad lo que mantiene y separa. Las tres fronteras que acabamos de describir están íntimamente interrelacionadas, no podemos entenderlas por separado.

Las fronteras imaginadas distienden y desordenan el orden y el mundo social en sus diferentes niveles, asimismo promueven el conflicto.

En ambas colonias hay otros tres territorios que delimitan y conforman fronteras espacio-temporales, éstas son:

1. La calle Juventino Rosas: la frontera de dos colonias

Las dos colonias se delimitaron con las diferencias sociales hace ya casi 100 años. Los de la Peralvillo eran los "lumpen", los de la Ex eran la clase en ascenso, los de la Ex-Hipódromo estaban a la búsqueda de la movilidad social.

¿Cómo se fabricó la frontera? ¿Cómo se hizo esa calle?

Sucede que el Estado fragmentó el espacio. Lo que no sabemos es si el Estado es el que puso la frontera y la población lo aceptó o si la población puso la frontera y el Estado fue el que utilizó esto. Sea como sea, hoy las dos colonias se diferencian siempre, aunque tengan nombres similares.

La frontera entre ambas colonias se localiza en la calle Juventino Rosas¹⁴ (véase MAPA 1), una calle donde a menudo transitan todo tipo de vehículos.

¹⁴ Juventino Rosas (1868-1894) fue un músico mexicano.

Aquí se arreglan toda clase de objetos de los autos: el motor, la carrocería, la electricidad, la mayoría son talleres electromecánicos.

Los habitantes de ambas están muy claros de la significación de esta calle: la división y el límite de distintos tipos de personas y de cosmovisiones del mundo. Los de la Peralvillo son obreros y pequeños comerciantes, los de la Ex-Hipódromo pertenecen a otros sectores sociales como profesionistas, comerciantes, entre otros.

2. La Ronda, la frontera de los que venden autopartes

El "mal" de la ciudad ha ido carcomiendo las "buenas costumbres" de la Ex-Hipódromo: la calle de La Ronda –espacio, frontera, territorio– la geografía de la venta de autopartes, negocio trasnacional, flujo de la globalización es donde se distribuyen y se venden partes robadas de los automóviles de la ciudad. La Ronda para quienes sabemos qué significa, también sabemos que no hay que transitar por allá, esa calle tiene fronteras invisibles, pero quienes no tuvieron la suerte de saberlo y cruzan por ahí de día con su auto, indefectiblemente serán asaltados. Saber lo que es una frontera da posibilidades para traspasarla o evitar su cruce.

Hoy las frontera de las autopartes han ido en aumento paulatino, al principio era únicamente la calle de La Ronda, pero poco a poco ha ido conquistando el espacio de las dos colonias. Los vecinos se quejan, otros han vendido sus propiedades y se han ido. La gente dedicada a esta actividad pertenece a una industria de robo de partes de automóviles que se revenden ahí a precios bajos. Algunos de los jóvenes que trabajan allá salen a otras colonias a robar. Esta es una frontera en expansión.

3. La frontera de la droga

La venta y distribución de droga es un fenómeno relativamente nuevo, actividad que comenzó en las colonias aproximadamente hace 20 años. Las

drogas que existen hoy son principalmente: marihuana, cocaína (y crack) e inhalantes.¹⁵

La colonia Peralvillo se ha convertido en una importante fuente de distribución de droga hacia otros espacios de la ciudad, pero, a su vez, se distribuye para el consumo de ambas colonias.

El problema de las drogas en el país ha tomado rumbos inimaginados; de ser México un país trampolín de drogas hacia Estados Unidos, en no más de diez años se ha convertido en un país consumidor y el alcance de esa industria llegó a las dos colonias. Por ejemplo, de día se pueden ver por la calle niños y jóvenes inhalando la "mona"¹⁶, fumando "mota" o marihuana que también "circula" entre los jóvenes, y lo más nuevo es la cocaína y sus derivados como el crack. Hay cuatro territorios nocturnos que se han convertido en fronteras reconocidas por sus habitantes, en ambas direcciones transitan desde niños ricos hasta patrullas de policías para comprar la droga.

Los vecinos no hablan y por ello son "cuidados" y "protegidos" por los mismos vendedores. Algunos de los que viven de este negocio sí son originarios de la Peralvillo.

Las fronteras son construcciones sociohistóricas que conllevan en su formación posturas políticas y culturales, dependiendo de cómo mire yo al otro, de esta manera serán construidas o borradas.

¹⁵ Las tres drogas son las más consumidas en este orden a nivel nacional. *Encuesta Nacional de Adicciones*, Secretaría de Salud/Conadic, México, 1998. La Encuesta Nacional de Adicciones del 2008 reveló que en sólo seis años creció 50% el número de personas adictas a las drogas ilegales y 30% la cifra de quienes alguna vez las han consumido. Lo más nuevo en el consumo de drogas, según el estudio, es la propagación de la cocaína, el crack y las metanfetaminas con varias combinaciones. El número de consumidores de cocaína se duplicó en los últimos seis años, al pasar de 1.23% a 2.5%. Asimismo, de 2002 a la fecha, el consumo de drogas legales como el alcohol y el tabaco se elevó de 5.03% a 6%. *Encuesta Nacional de Adicciones*, Secretaría de Salud/Conadic, México, 2008.

¹⁶ La mona es un término que utilizan los que la consumen, es decir es una estopa o algodón o papel bañado con inhalantes que pueden ser: thinner, PVC, resistol, acetona o barniz.

Las fronteras tendrán diferentes magnitudes dependiendo de dónde y cómo se encuentren los grupos, de cómo construyan al otro. Si el otro es amigo podrá no haber frontera o habrá una muy tenue; si por el contrario, el otro lo construyó como enemigo, la muralla será tan grande como la pueda construir.

Las fronteras pueden construirse por múltiples razones y cada una depende del tipo de vinculación y construcción de ese Otro. Las fronteras dependen asimismo de nuestra concepción del mundo y por ello el mundo occidental se ha preocupado durante mucho tiempo por conformar fronteras que denomino "fronteras de seguridad". Pero cuando entramos al mundo de la incertidumbre y entendemos que la vida y el mundo de lo social siempre se encuentran precisamente en ese límite, en esa frontera, entonces podemos empezar a entender también la penuria provocada por muchas fronteras que ha edificado el hombre y comprender que muchas de las fronteras que hemos inventado son o deberían ser efímeras. En otros términos, las fronteras las creamos nosotros, lo importante es saber cuándo, cómo y para qué las edificamos.

Los habitantes de la Peralvillo se explican la vida diferente que los de la Ex-Hipódromo. La primera está más ligada al azar y a la incertidumbre de la pobreza, la segunda está más ligada y anclada a las necesidades creadas por el mercado.

La señora Juana me relataba que en los años sesenta apareció una pandilla muy conocida en la ciudad denominada 'Los chicos malos de Peralvillo'. Una de sus características decía:

...es que defendían su colonia como un todo, son sus fronteras. Yo creo que el cuadro de todo lo que es Ex-Hipódromo y Peralvillo es un cuadro que los chicos malos de Peralvillo y los Sarampiones,¹⁷ pintaron como los malos, cuidaban a su colonia, nadie podía llegar aquí. Ellos iban a agredir a los de San Simón y en la frontera, lo que era la Vallejo...

En otras palabras, la gente de ambas colonias estaba protegida por su misma gente, la frontera estaba extendida y segura.

Esto nos permite pensar que cuando las fronteras se hacen más pequeñas, se encogen, los espacios dejan de ser más sociales para convertirse en espacios más privados, más cerrados. Las líneas de la colonia se convierten en líneas de calle. El nosotros del barrio se convierte en un nosotros de algunos "cuates", en un nosotros que puede ser efímero, en una identidad temporal. Ya no hay mucho que defender: lo mío está más ligado a la propiedad, al objeto. En cambio, antes la frontera del barrio tenía una identidad que hacía que sus habitantes sintiesen que pertenecían a un grupo que a su vez era también una geografía, un espacio, un territorio común.

Todos construimos fronteras, la dificultad estriba en cuáles son las fronteras que formamos. Hay que discutir la diferencia entre diversidad y fronteras. Ambos conceptos son importantes para la antropología del siglo XXI. ¿Dónde creamos y borramos la diferencia, hasta dónde la diferencia es válida? ¿Cómo hacer para que los hombres del presente puedan ingresar a las fronteras del pensamiento, de la crítica, de la otredad, de la diferencia del *anthropos*, de un pensamiento complejo, de lo cotidiano, de sentir la vida?

Como dice Virilio: "Tan necesarias como el agua o el aire que se respira, las calles son los corredores del alma y de las oscuras trayectorias de la memoria" (Virilio, 2006:22).

Termino este capítulo con dos citas de uno de los más grandes escritores italianos, con el libro *Ciudades invisibles* de Italo Calvino:

En esta ola de recuerdos que refluye la ciudad se embebe como una esponja y se dilata. Una descripción de Zaira tal como es hoy debería contener todo el pasado de Zaira. Pero la ciudad no cuenta su pasado, lo contiene como las líneas de una mano, escrito en las esquinas de las calles, en las rejas de las ventanas, en los pasamanos de las escaleras, en las antenas de los pararrayos, en las astas de las banderas, cada

¹⁷ Otra pandilla de la colonia que es contemporánea a la de los chicos malos. Ambas de los años sesenta.

segmento surcado a su vez por arañazos, muecas, incisiones, comas.

Ocurre con las ciudades lo que en los sueños: todo lo imaginable puede ser soñado, pero hasta el sueño más inesperado es un acertijo que esconde un deseo, o bien su inversa, un temor. Las ciudades, como los sueños, están construidas de deseos y de temores, aunque el hilo de su discurrir sea secreto, sus normas absurdas, sus perspectivas engañosas, y cada cosa esconde otra.

Italo Calvino

3. ANTROPOLOGÍA DE LAS EDADES Y LA VIOLENCIA.

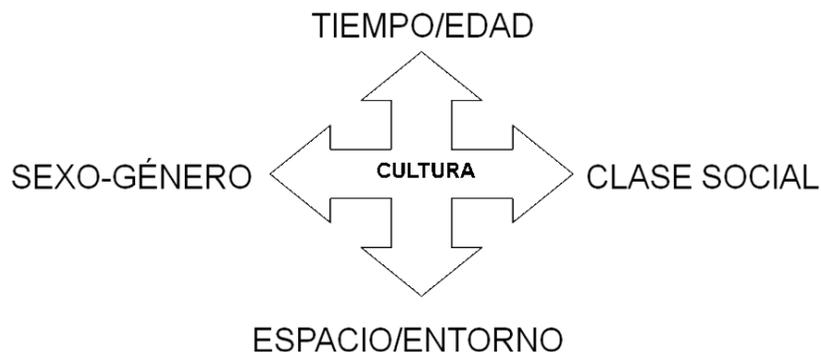
La esencia de la epigénesis es la repetición predecible; la esencia del aprendizaje y la evolución es la exploración y el cambio.

Lynn Hoffman

La crisis consiste precisamente en el hecho de que lo Viejo está muriendo y lo Nuevo no puede nacer: en este *interregnum* aparecen una gran variedad de síntomas mórbidos.

Antonio Gramsci

FIGURA 12
RELACIONES ESTRUCTURALES COMPLEJAS



El sexo y la edad han sido dos preocupaciones primigenias para la antropología: el sexo-género por la división que existe en casi todas las sociedades desde los inicios del Paleolítico, y la edad que hasta nuestros días sigue siendo, al igual que el sexo-género, una división construida socialmente y que hoy, en los albores del siglo XXI aún se perfila a nivel global con sus diversas distinciones, conformaciones y divisiones para cada una de sus edades. Este capítulo trata de la edad, pero nunca sin su constante y siempre compañero, para bien y para mal, del sexo-género, que en la historia del *homo sapiens-demens* siempre han ido de la mano.¹ Pero en esta ocasión, pondré el foco en la edad: la edad como representación de otra problemática aunada al

¹ Más adelante me ocuparé del sexo-género.

género, la edad como otra forma de diferenciación social, como otra forma de Otredad, con el tiempo como geografía, con el tiempo como forma de medición, como intención de dividir, como mirar al mundo según Cronos...

En este capítulo voy a interrelacionar tres categorías: la *edad* como un universal que permea todas las sociedades y culturas mostrando su diversidad en cada una de ellas; la construcción del *sujeto* y cómo éste es pensado, construido, ejercido, manipulado y explicado y, por último, la expresión de la *violencia* en la sociedad urbana mexicana en cada una de sus edades en el seno de las familias y las instituciones.

Desde Maine, Morgan, Frazer y Boas, la edad ha sido considerada, junto con el sexo, como un principio universal de organización social, uno de los aspectos más básicos y cruciales de la constitución social. En la mayor parte de etnografías sobre sociedades primitivas o campesinas, los antropólogos debieron prestar atención a las estratificaciones por edades, pues eran fundamentales en el funcionamiento de las mismas.

Desde Van Gennep [1909], el estudio de los ritos de paso se convirtió en un área clásica en etnología, y una importante especialización regional y temática se centró en el estudio de sociedades organizadas en torno a las llamadas *clases de edad*, sobre todo en el África subsahariana. "También la etnología de las sociedades complejas cuenta con monografías pioneras sobre microsociedades basadas en la edad, como las bandas juveniles y las residencias de ancianos (Whyte [1943]; Jacobs, 1974)" (citados en Feixas, 1996:319).

Cuando nos referimos a la edad en el contexto de la vida social en las sociedades occidentales, lo que inmediatamente nos viene a la mente es la edad cronológica calculada en referencia al sistema de datación. En las sociedades no occidentales la edad cronológica es poco reconocida. La idea que el estatus, como la mayoría legal, los roles ocupacionales, como es la edad para trabajar; la edad para el retiro en las sociedades ricas, entre otros, son reguladas en términos de reglas de edad esto es totalmente inexistente en esas culturas. No obstante, edad y envejecimiento, por ejemplo, es observado

y experimentado como un proceso universal natural y biológico, y las formas en que cada sociedad les da significado ha sido relevante en la teoría antropológica.

En nuestras sociedades occidentales, la ciudadanía, así como las leyes son las que confieren derechos y deberes político-jurídicos opuestos a los derechos y deberes familiares lo cual provoca los problemas más confusos en esas esferas.

La evidencia antropológica es que las etapas de maduración, desarrollo o crecimiento son identificadas, nombradas, definidas culturalmente y construidas en cada una de las diversas y complejas sociedades. No hay que olvidar los siempre presentes signos biológicos, como la menstruación, entre otros, sino también coexisten los logros, capacidades, habilidades y potencialidades así como los rituales de pureza e impureza.

No sólo son la incorporación social y la validación social de las etapas de maduración tienen significancia, también es, por ejemplo, la autorización para conducir las manadas de vacas, para casarse, para sentarse con los ancianos, etcétera (Fortes, 1984:101).

Hay que enfatizar que la edad, sea considerada cronológicamente o reducida a un relativo orden de nacimiento, es un factor fundamental en la estructura familiar y de parentesco y también en las relaciones inter e intrageneracionales en el dominio doméstico y social. Una madre es una madre, un hermano es un hermano independientemente de su edad, tampoco los estados de maduración son significativos excepto para cuando son posibles las relaciones sexuales procreativas, cuando los individuos llegaron a la pubertad o cuando la mujer llegó a la menopausia y cesa su fecundidad.

Como ha sido demostrado por muchos antropólogos, la vejez no priva a los individuos de su estatus generacional y puede, en muchos casos hasta mejorarlo. En las sociedades simples la disminución de las capacidades reproductivas y económicas que llegan con los años no les impide disfrutar de su estatus de parentesco. No son segregados como los huérfanos, siguen siendo miembros de sus familias, linajes y asociaciones. Ello no quiere decir

que todos traten a todos los ancianos siempre con benevolencia o deferencia, sea como sea hay respuestas a necesidades económicas y demográficas, por ejemplo, el senilicidio entre los esquimales (como lo fueron los infanticidios entre los tikopia, en el sudeste del Pacífico o los japoneses premodernos) lo cual no era vivido y sentido como vergüenza o como crueldad (Fortes, 1984:107).

El sistema de normas de edad social ha sido identificado como “tiempo social”. Asimismo, cada sociedad se caracteriza por tener un “sistema de estatus por edad” lo cual tiene efectos en los mapas cognitivos de los individuos. En consecuencia, los sujetos tienen un “mapa mental del ciclo de la vida” y, por tanto, ello hace que los sujetos sepan que ciertos hechos ocurrirán a lo largo del tiempo (Kertzner y Keith, 1984:30)

Los etnógrafos también han descrito el aspecto jerárquico de las relaciones de edad en las investigaciones hechas de las llamadas sociedades gerontocráticas. Muchos ancianos poderosos entre los tiwi de Australia, llegan a tener esas posiciones a través de sus vidas con mucha astucia acumulando recursos materiales y sociales. Entre los sambu de Angola, la autoridad, está basada en su habilidad de mando, respeto y obediencia (Ibid.23). En otras palabras, en estas sociedades el poder y la autoridad no responde únicamente a los recursos adquiridos en el tiempo, *sino que la edad es el factor más importante para la regulación, organización y normatividad del grupo.*

En occidente la regulación político-jurídica de nuestras vidas en términos de edad cronológica nos constriñe desde nuestro nacimiento hasta nuestra muerte y en todas nuestras actividades, por ejemplo, la edad de entrada y salida al trabajo del sistema productivo; la edad cívica, con la mayoría de edad; educacional con la edad obligatoria para asistir a la escuela, etcétera.

En todas las sociedades contemporáneas, las normas cronológicas permean todos los aspectos de la cultura y la vida social. El acta de nacimiento, es un documento necesario para la identificación de los individuos como ciudadanos y el otro documento, es decir, el certificado de defunción es el registro que muestra la terminación de la vida. Los certificados de

matrimonio, de enfermedad, diplomas, son muestra de todos los sucesos significativos en el ciclo de la vida que están relacionados con la edad.

Sólo a partir de los últimos años, la edad se ha convertido en un objeto de reflexión central y no periférico para la teoría y para la praxis antropológica. Ello se ha traducido en la identificación disciplinaria de un espacio de debate bautizado como “antropología de la edad”, lo que se ha puesto de manifiesto en el espectacular crecimiento de las investigaciones, en la organización de numerosos foros, y en la publicación de una serie de *readings* que han venido a dar carta de naturaleza al nuevo campo (Kertzer y Keith, 1984). Aún hoy hay “un incipiente del desarrollo teórico, aunque el terreno esté abonado para propuestas paradigmáticas susceptibles de superar estas limitaciones” (Feixa, 1996:320).

Si convenimos en que históricamente las edades han sido construidas, pensadas y llevadas a la praxis, entonces también su terminología es extraordinariamente cambiante en el espacio, en el tiempo y en la organización social. Una premisa es que la edad como condición biológica no siempre coincide con la edad como condición social.

Ha sido un error confundir la edad como *ciclo vital* (que define los *grados de edad* por los cuales han de pasar los miembros individuales de una cultura) con la edad como *generación* (que agrupa a los individuos según las relaciones que mantienen con sus ascendientes y sus descendientes y según la conciencia que tienen de pertenecer a una cohorte generacional). Ni las *clases de edad* formalizadas de algunas sociedades preindustriales (una categoría de adscripción que agrupa a los individuos iniciados en un mismo período, que avanzan juntos a lo largo de los grados de edad) con los *grupos de edad* informales de las sociedades complejas. La última premisa es que debe diferenciarse la edad como *condición social* (que asigna una serie de estatus y de roles desiguales a los sujetos) y la edad como *imagen cultural* (que atribuye un conjunto de valores, estereotipos y significados a los mismos) (Ibid:320).

Hay cuatro premisas centrales desde la perspectiva del ciclo de la vida:

1. La edad es un proceso de vida...Comienza con el nacimiento y termina en la muerte.
2. La edad consiste en varios procesos recursivos: biológicos, psicológicos, socioculturales, económicos y ecológicos...
3. El curso de la vida de sujetos particulares o cohortes de sujetos es afectado por y afecta al mundo ambiental, social e histórico.
4. Los nuevos patrones y construcciones de la edad son producto y producen cambios sociales.

La relación entre antropología y edad puede abordarse desde tres perspectivas básicas, que corresponden a tres estadios de la investigación:

1. La *edad en la antropología* trata de indagar el papel asignado a las agrupaciones basadas en la edad en la historia de la disciplina, fundamentalmente a partir de la comparación intercultural;

2. La *antropología de las edades* trata de realizar estudios sobre grupos de edad específicos en distintas sociedades, lo que conduce a aproximaciones de tipo esencialmente etnográfico y holístico y,

3. La *antropología de la edad*, finalmente, plantea análisis transversales sobre la edad como proceso cultural, lo que conduce a aproximaciones de naturaleza esencialmente teórica. En la realidad concreta, estas tres perspectivas a menudo se entrelazan, por lo que quizá sea preferible referirse a una *antropología del ciclo vital y de las relaciones intergeneracionales* como marco de análisis global (Feixa, 1996:321).

El autor concluye el artículo planteándose preguntas que nos invitan a reflexionar: ¿en qué medida la edad contribuye a la conformación de las identidades colectivas?, ¿cómo interactúa con otros factores, como la entidad, el género, la clase y el territorio?, ¿no sólo ha sido la antropología etnocéntrica y androcéntrica, sino que también ha sido *adulcéntrica*? Pero mientras la crítica relativista y feminista hace tiempo que ha hecho mella en la consideración de la diversidad cultural, la crítica generacional no ha conseguido todavía deconstruir los estereotipos predominantes sobre los grupos de edad subalternos, percibidos a menudo como preparación al -o

como regresión del modelo adulto. Los estudios sobre infancia, juventud y ancianidad continúan considerándose estudios *menores*, pese a la creciente relevancia del factor edad en la emergencia de nuevas identidades sociales, algo congruente con el concepto de cultura de la teoría social contemporánea, mucho menos ligado a las nociones de estructura, grupo, comunidad, territorio e identidad, que a las de red, situación, liminalidad, hibridación y juego. Por supuesto, el camino a recorrer está lleno de trampas (una de las principales es la tendencia a considerar a los grupos de edad como si tuvieran una coherencia exclusivamente interna)[...] Pues si tiene edad la identidad es, sobre todo, porque ésta ya no puede pensarse como una matriz más o menos estática de marcos de integración, sino como un laboratorio dinámico de flujos de información. “¿Cómo explicar, si no, que el universo cultural asociado a una música generacional como el rock llegue a todos los rincones del planeta, o que un *chavo banda* de un barrio marginal de la Ciudad de México y un *punk* de Lleida, Cataluña, se identifiquen mucho más entre sí que con sus respectivos padres?” (Feixa, 1996:329,330)

Otra perspectiva de análisis y comprensión de las edades es la del ciclo vital de la familia, Falicov (1991) lo define como:

Aquellos hechos nodales que están ligados a la peripecia de los miembros de la familia, como el nacimiento y crianza de los hijos, la partida de estos del hogar, el retiro y la muerte. Estos hechos producen cambios a los que deberá adaptarse la organización formal (o simbólica) de una familia. Son cambios de composición que exigen una reorganización de los roles y reglas. El curso vital de las familias evoluciona a través de una secuencia de etapas relativamente previsibles y, al parecer, bastante universal, pese a las variaciones culturales. El ciclo vital familiar también está sujeto a un sinnúmero de variaciones individuales en cuanto al momento en que se producen los cambios y a las estrategias empleadas para afrontarlos, pero estos cambios han sido calificados de ‘normativos’ por una razón: gran parte de la especie humana comparte unos ‘relojes’ biológicos o expectativas sociales similares (p.ej., la entrada en la pubertad y la menopausia, el ingreso en la escuela primaria y el retiro del trabajo) y, en consecuencia, no hay mucha variedad con respecto a estos cambios. Las similitudes en el ciclo vital obedecen también a otra razón: las pautas normativas actúan como una guía o pauta cultural que, valorado o denigrado, ejerce cierta influencia

sobre el modo en que los individuos perciben su vida y, quizá, sobre su conducta en la vida real. (Falicov, 1991:44).

Para la misma autora, el desarrollo familiar es un concepto amplio que abarca *todos* los procesos coevolutivos transaccionales vinculados al crecimiento de una familia. Incluyen los procesos de continuidad y cambio relacionados con el trabajo o el desarrollo ocupacional, el cambio de domicilio, la migración y aculturación; las enfermedades agudas o crónicas o cualquier conjunto de hechos que alteren significativamente la trama de la vida familiar. Los procesos psicológicos, como el desarrollo de la intimidad en una pareja, las reacciones provocadas por aflicciones no lloradas, las lealtades invisibles o la transmisión de triángulos intergeneracionales dentro de una familia, constituyen una parte integral del desarrollo familiar. Si bien existe una regularidad y lógica interna en muchos de los procesos subsumidos en el desarrollo familiar (como las etapas de migración, alcoholismo o adaptación a una enfermedad), cada familia difiere de las demás precisamente porque podemos decir que posee su propia *senda de desarrollo* y evoluciona desde los diversos contextos y situaciones en que ocurre su desarrollo, incluida su conceptualización peculiar de su pasado y presente.

Como decíamos anteriormente, todas las sociedades se estructuran por edad, y en todas ellas existen *sistemas de expectativas sociales* y se espera un comportamiento de acuerdo con cada edad. Los sujetos han de transitar inexorablemente por ciclos biológicos regulados socialmente desde el nacimiento hasta la muerte: sucesiones de estatus por edad en el cual se reconocen derechos, deberes y obligaciones. Hay un tiempo prescrito socialmente para el ordenamiento de los sucesos más importantes de la vida: el tiempo del *life-span* (duración de vida) cuando, por ejemplo, se espera que un hombre y una mujer se casen, para que tengan hijos, para el retiro...Hombres y mujeres están conscientes del reloj social que opera en varias áreas de sus vidas, sino también tienen consciencia de su propio tiempo. Desde esta perspectiva, el tiempo es un fenómeno tridimensional divisor del ciclo de vida: el tiempo histórico, el tiempo vivido o la edad

cronológica y el tiempo sociocultural en cual está entramado. Todos los pasos de la vida, como las graduaciones, o el matrimonio marcan cambios en el autoconcepto y en el sentido de identidad. Marcan también la incorporación a una nueva vida social y emocional y se comienzan a jugar roles que anuncian nuevas experiencias.

En las últimas décadas ha habido muchos cambios en los tiempos del ciclo de vida de la familia. La forma histórica en general ha ido cambiando es que los más importantes sucesos del ciclo de vida de la familia se han hecho más rápidos seguidos por un periodo post-crecimiento-infantil nunca antes visto en la historia, lo que ha dado como resultado, junto con la tasa de incremento en la esperanza de vida, que sobrevivan más tiempo los abuelos y en algunos casos los bisabuelos. En occidente, los sucesos del ciclo de vida pueden ser más traumáticos si ocurren fuera del tiempo esperado en el transcurso de la vida, por ejemplo, sucesos que marcan la secuencia y ritmo del ciclo de vida como pudieran ser la muerte de un padre o madre cuando llega en la infancia y no a la edad esperada o cuando un hijo nace tempranamente, etc., en ese sentido, Neugarten (1976) afirma que la psicología del ciclo de vida no es sólo la psicología de la crisis del comportamiento sino una psicología del *timing* (tiempo vivido).

La comprensión de la interrelación intergeneracional de las familias es un factor central como un recurso humano de la especie y de las sociedades en el tiempo.

Probablemente ninguna área de la investigación antropológica ha usado más el marco del ciclo de la vida que las investigaciones sobre el matrimonio y los estudios de la familia. El libro *The Developmental Cycle in Domestic Groups* de Jack Goody (1971) ha sido un principio organizador en muchas etnografías acerca de la vida de la familia, y como resultado de ello hay cientos de etnografías que contienen observaciones acerca de las relaciones de la edad en el contexto de la familia.

Goody (1971) reporta que entre los gonja y los ashanti de África occidental, muchas mujeres retornan con sus parientes después de la menopausia,

abandonando a su cónyuge para reunirse con sus hermanos...En este caso el hombre que llegue a la mediana edad reducirá el número de sus esposas.

Los sucesos nodales relacionados con los miembros de la familia heterosexual son: emparejamiento, unión o matrimonio, advenimiento y crecimiento de los hijos, cuando los hijos salen del hogar, el retiro en algunas sociedades y finalmente la muerte. Pensar *la familia como unidad de desarrollo complejo*, es decir, no en términos lineales ni simples sino como unidad-múltiple que se desborda, desorganiza, reorganiza en el tiempo y espacio, nos puede ayudar a comprender-intervenir más abierta y flexiblemente...En México, y en general en las sociedades contemporáneas, hay un “modelo de familia” al que la gente se debe de ceñir, etapas por las que TODOS necesariamente tenemos que pasar. Hay que remarcar, por tanto, que las fases a las que nos referiremos a continuación son las que se inscriben en ese modelo que sigue siendo mayoritario en nuestra sociedad².

¿Cómo saber-comprender-explicarnos acerca las formas que la violencia ha tomado a lo largo de varias generaciones en la familia cuando hacemos alguna entrevista? Tenemos que saber las edades por generación,³ fechas de nacimiento, unión, enfermedades, muertes, separaciones, migraciones, tipo de vínculos en la familia⁴, razones por las cuales los hijos no se van del hogar, o un abuelo que se fue a vivir a otro lugar, divorcios y sus consecuencias, padres que vuelven a casarse, entre otros. El paso de una etapa a otra puede darse de distintas maneras: en un continuum, salto abruptamente, rápidamente, lentamente, con o sin espacios liminares⁵.

Encontramos que la familia, al estar en constante cambio, se va organizando, reorganizando y a veces desmembrando como es su cualidad

² En nuestro país en 2009 habían 26.5 millones de hogares. (Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), México, 2009.

³ Si hacemos una entrevista a ego necesitamos saber mínimo acerca de su recuerdo de tres generaciones.

⁴ Como conflictos, cercanías, lejanías, frecuencias y densidades, etcétera.

⁵ Espacios de transición como pueden ser los ritos de pasaje en que los jóvenes viven un tiempo separados física y socialmente de sus familias, en específico de sus madres, para salir posteriormente de la reclusión como jóvenes casaderos en vías de convertirse en adultos.

intrínseca. Consta de dos ejes, ambos inscritos en el mundo, en la geografía y en la historia (véase FIGURA 13).

FIGURA 13

EJES DE CAMBIOS EN LA FAMILIA



A menudo los cambios socio-familiares ocasionan ansiedad, cuando ésta es generada en alguno de los puntos de transición, mayor será la dificultad o problemática para que esta transición se lleve a cabo.

El ojo del investigador que sólo observe problemáticas o interrelaciones en momentos de crisis de la familia está perdiendo de vista un aspecto muy importante que es el tiempo en el que están tratando de llegar en relación con el lugar donde estaban antes.

Hay tareas emocionales por las que la familia tiene que pasar en cada una de las fases del ciclo de vida en el que se requiere un cambio de estatus de sus miembros lo cual implica un proceso emocional complejo para la transición de una fase a la siguiente.

Los patrones del ciclo de vida de la familia varían considerablemente entre los grupos socioculturales aún después de varias generaciones después de, por ejemplo, una migración. Estos cambios pueden ser socioeconómicos, religiosos, de género, de clase, entre otros.

Nuestros vínculos con nuestros padres, hermanos y otros miembros de la familia están en relación con las etapas en la que nos vamos moviendo en el ciclo de vida, por ello, es extremadamente difícil pensar que la familia es estática, dada su complejidad.

Como todo tipo de organización sociocultural, las familias incorporan nuevos miembros sólo por nacimiento, adopción, matrimonio, y sólo se puede salir, además de las separaciones o divorcios, por la muerte.

De hecho, ninguna relación familiar, excepto la del matrimonio, se escogen.⁶ Otra restricción es aquella que, por ejemplo, podemos escoger no continuar el matrimonio, no obstante, aunque sea reconocido socialmente, el otro siempre será el ex-esposo/sa. *Con quien y la manera cómo* estamos relacionados en la compleja trama de la familia es lo que hace que algunos vínculos en el tiempo de las generaciones sean inalterables para nosotros.

Seis fases del ciclo de vida de la familia

1ª. Fase- Carter y McGoldrick piensan que más que considerar a la familia como una unidad emocional operativa que va de la cuna a la tumba, que el ciclo de la familia comienza: “en la fase del „joven adulto soltero”” (Carter y McGoldrick,1980:13), cuya primera tarea es desligarse de su familia de origen que es cuando el o ella se casan o salen a vivir fuera con su nueva pareja, a estudiar, migrar o para trabajar fuera de la casa.⁷ La forma más deseable para salir es que se separe de la familia de origen y que no corte totalmente sus vínculos o huya para sustituirlos en otro refugio emocional. En este momento los padres de los jóvenes aceptan la separación de los hijos.

Esta etapa es crucial porque es cuando se formulan los objetivos de la vida y se piensa en el futuro. Mientras más se pueda diferenciar emocionalmente el joven adulto de su propia familia, menores serán las crisis en su nueva fase del

⁶ No existe la total libertad para escoger pareja, existen restricciones de clase, de estatus cultural, de color de la piel, de linaje o abolengo, de religión, entre otras.

⁷ Es importante subrayar que también están los miembros hetero y homosexuales que nunca se casan y/o que no tienen hijos y otros que adoptan. También están las parejas DINK (del inglés *Double income/no kids*), es decir, parejas de adultos, generalmente de clases medias que cuentan con ingresos y que han decidido no tener hijos.

ciclo de vida. ¿Qué es lo que sucede en este momento? Son tres cuestiones: a. Diferenciación del *self* en relación con la familia de origen; b. Se desarrollan de relaciones íntimas con pares y, c. el sujeto se inserta en el mercado de trabajo.

2a. Fase- Es la del matrimonio,⁸ la tarea en esta fase es llegar a ser emocionalmente independiente de la familia de origen, *no* es automático por el hecho de casarse o emparejarse: si el joven adulto no se diferencié adecuadamente de su familia de origen entonces, por ejemplo, el esposo/sa pudo haberlo/la escogido para agradecerle a su propia familia o ya bien, para huir de ella. *Se establece un* compromiso con el nuevo sistema familiar, cultural y social. En otras palabras, hay un realineamiento de las relaciones con las familias de origen, extensa y amigos y compañeros en el trabajo.

3a. Fase-Es la fase de la familia con hijos pequeños, ésta se subdivide desde el nacimiento del hijo hasta que crece y camina hasta que entra a la guardería. En esta fase se ajusta el sistema marital para hacerles espacio a los nuevos miembros. Los adultos al cuidado de ese nuevo miembro, empiezan a experimentar nuevos roles parentales; surge un realineamiento de las relaciones con la familia extensa y con los abuelos.

4a. Fase- Hasta este momento, las fronteras familiares han permanecido relativamente estables alrededor de la familia nuclear y extensa por doce o trece años, ahora se requerirá desarrollar la elasticidad necesaria para que se deje salir y entrar a los adolescentes con alternancia del entorno físico y emocional de la familia. Surgen cambios en la relación padre-madre/hijo para permitirle al adolescente movimiento afuera y adentro del sistema. Se manifiestan cambios en la vida media de la pareja y comienzan las preocupaciones de la generación que los precede.

5a. Fase- Esta fase expulsa a los hijos o se van solos. Es la etapa más larga del ciclo de vida de la familia porque en la actualidad las familias están teniendo menos hijos y, en general, hay mayor esperanza de vida. También es

⁸ Cuando hablo de matrimonio también aludo al emparejamiento, hetero u homosexual.

necesaria más flexibilidad, porque no sólo se requiere de una renegociación del matrimonio o la pareja, sino que también incluye un mayor número de cambios: primero, discapacidad o muerte de los padres, segundo, la salida de los hijos del hogar y, por último, la reconfiguración de la familia con los nuevos parientes políticos y la llegada de los nietos.

Asimismo, Neugarten afirma que en esta etapa la tendencia de los sujetos es a describirse a sí mismos en términos de sus relaciones y su trabajo más que por su edad. En épocas de crisis como las que vivimos en la actualidad en nuestro país, esta fase se alarga por el desempleo y también por la falta de oportunidades de los jóvenes para estudiar.

6a. Fase- Hay dos factores observados por los gerontólogos en relación con la edad: el primero ha sido el mejoramiento del tratamiento médico y la eliminación de muchas enfermedades y el otro, la investigación del reloj biológico en el que se busca ralentizar el proceso de envejecimiento. El impacto político, económico, antropológico, social, cultural y psicológico puede y está siendo profundo (Carter y McGoldrick, 1980:15).

En esta fase surge la aceptación de los cambios de los roles generacionales, en la que se mantiene y cambia el vínculo de la pareja y en el que se exploran nuevos roles familiares y sociales. Ahora ellos recibirán del apoyo de la siguiente generación, o de sus amigos de la vida, también podrá ser que exista la pérdida del cónyuge, hermanos, amigos y conciencia de la propia muerte, en este momento se hace el recuento de la propia vida...

El ciclo de vida de la familia implica un constante proceso de negociación, expansión, contracción, retroacción, desorganización, reorganización, realineamiento de las relaciones intra y extrafamiliares para que la misma pueda soportar las entradas, salidas, inclusiones, expulsiones y exclusiones. En este sentido, el ciclo de la familia no es ni lineal, ni mecánico, hay sucesos aleatorios que la van conformando, son hechos que modifican el *momentum* y el futuro de la misma, son sucesos que ocurren frecuentemente pero no universalmente. Están mediados por conflicto, enfermedad, circunstancias extrínsecas o la combinación de algunas de ellas como son: pérdidas en el

embarazo, deseadas o no; separación o divorcio; enfermedad, discapacidad, muerte; migraciones; crisis económicas y catástrofes naturales, entre otros..

Desde esta perspectiva, entonces, la familia es vista como un sistema sociocultural, abierto y en transformación, y como una unidad social compleja que experimenta una serie de procesos evolutivos, cambiantes, la familia no es un monolito esencial, uniforme y estable, todo lo contrario, lo que en realidad hoy la define es precisamente el cambio.

Lo que mostraré a continuación es que la violencia no se ejerce de manera igual ni en el tiempo, ni en la edad, ni en el sexo, ni en el cuerpo, ni en la mente de los sujetos. Los golpes pueden ser similares en los cuerpos de un niño, de un anciano o de una mujer, sin embargo, los efectos en ellos no serán nunca iguales. Para ello, necesitamos comprender los orígenes de la construcción de los sujetos, en especial de los sujetos violentos y los violentados para así, adentrarnos en los mundos de las personas que han sufrido la violencia.

3.1. LA ANTROPOLOGÍA Y EL SUJETO

Un enemigo es alguien cuya historia no has escuchado.

Mary Shelley

Proudhon no ha sabido ver que los hombres producen también, con arreglo a sus facultades productivas, las *relaciones sociales* en que producen el paño y el lienzo. Y menos aún ha sabido ver que los hombres que producen las relaciones sociales con arreglo a su producción material, crean también las *ideas*, las *categorías*; es decir, las expresiones ideales abstractas de esas mismas relaciones sociales. Por tanto, estas categorías son tan poco eternas como las relaciones a que sirven de expresión. Son productos históricos y transitorios. Las abstracciones, las categorías son, por el contrario, la causa primaria.

Carlos Marx

Cuando yo me dirijo a ti, tú comprendes yo. Y cuando tú me hablas y me dices *tú*, yo comprendo yo.

Paul Ricoeur

El lema cristiano „todos los hombres son hermanos’, sin embargo, también significa que quienes no aceptan la hermandad *no son hombres*. En los primeros años de la revolución iraní, Jomeini aprovechó la misma paradoja cuando afirmó, en una entrevista para la prensa occidental, que la revolución iraní era la más humana de la historia: nadie había sido asesinado por los revolucionarios. Cuando el sorprendido periodista le preguntó por las penas de muerte de que habían dado cuenta los medios de comunicación. Jomeini respondió con total pasividad: “¡Los que fueron asesinados no eran hombres, sino perros criminales!”.

Slavoj Žižek

No podría idearse un castigo más monstruoso, aun cuando ello fuera físicamente posible, que soltar a un individuo en una sociedad y hacer que pasara totalmente desapercibido para sus miembros.

William James

Yo es Otro
Arthur Rimbaud

Parto de la premisa de que la violencia, en sus múltiples manifestaciones y facetas es *la negación del sujeto*. No se puede comprender al sujeto contemporáneo sin vincularlo con el desamparo de la política, la descomposición de los estados y los sistemas políticos y jurídicos, incapaces de asumir sus funciones clásicas de garantizar el orden, la cohesión, los lazos sociales, y desocupado de las exigencias crecientes de todo tipo de víctimas. Lo anterior nutre la idea y el sentimiento de que los poderes públicos son incapaces de encarar a la delincuencia y al crimen, y que se necesita, en consecuencia buscar otras respuestas. Unos desarrollan la nostalgia más o menos reaccionaria de un pasado mítico o de un orden reinante; otros, se alejan de toda confianza en la justicia penal. En todo caso ¿cómo comprender-explicar la violencia sin saber la génesis, evolución y construcción del sujeto de la modernidad?

A continuación mostraré desde varios ejes transdisciplinarios –historia, derecho, filosofía, sociología y antropología– cómo se ha ido forjando al sujeto occidental contemporáneo.

Para comenzar es necesario definir varios términos:

- ❖ *Individuo*: ser distinto (animal o vegetal) que no puede descomponerse en otro más simple.
- ❖ *Persona*: máscara, proviene del griego *persona*.
- ❖ *Sujeto*: del latín *sujetus*. Sujeto o propenso a una cosa (sinónimo sumiso). Palabra que expresa la idea de la cual afirma algo en el verbo. *Emancipatus* es su antónimo.
- ❖ *Ciudadano*: propio de la *urbis*. En Roma sólo los ciudadanos son sujetos de derecho: los esclavos y las mujeres no lo son.
- ❖ *Subjetividad*: conciencia o percepción de algo, incluidos nosotros mismos. Es el punto de vista que adoptamos como individuos que perciben, sienten y conocen. Es la identidad de sí, es la conciencia de la conciencia.
- ❖ *Intersubjetividad*: Entre sujetos, es condición de la vida social que hace posible compartir, percibir y conflictuarse con los otros.
- ❖ *Concepto jurídico*: Se da el nombre de *sujeto*, o *personas*, a todo ente capaz de tener facultades y deberes. Fuera de una organización estatal, el individuo humano no es sujeto de derecho. Y aun en ciertos sistemas jurídicos de épocas pretéritas, ha habido hombres sin personalidad jurídica, como los esclavos. “Y no es esto sólo: la personalidad podía también perderse por una condena penal (muerte civil) o por la adopción del estado religioso (vida claustral)” (García Máynez, 2005, 289).

Considero que este sujeto está construido principalmente en dos triadas:





Ahora haré un breve recorrido por la historia del sujeto.

En su clásico texto *The Origins of English Individualism*, Macfarlane (1989) apunta que encontró que hacia finales del siglo XIII va a surgir el individualismo en la sociedad rural en Inglaterra porque es precisamente en la familia en donde se vislumbran cambios tales como el surgimiento de la familia nuclear; la separación dentro de los espacios de la casa, como el comienzo de la utilización de puertas, es decir, de las recámaras, entre otros. En otras palabras, es el origen del surgimiento del individualismo, sin esas características, dice el autor, no hubiera podido desplegarse el capitalismo en el siglo XV y XVI y menos aún, la sociedad industrial. Fue en este proceso histórico cuando va a emerger un nuevo sujeto: sujeto fragmentado de la modernidad, el sujeto del consumo, el sujeto-mercancía.

Mucho antes que en Inglaterra, en la India surge el concepto: Ahāmkara, término sánscrito originado en la filosofía védica hace más de 3,000 años, que significa *ego*. Por su parte, en China el *ming* era el nombre que se le daba a la persona como reconocimiento de su linaje o apellido.

La *epiméleia* es el principio filosófico que predominará en el modo de pensamiento griego, helenístico y romano. Sócrates encarna esta manera de filosofar cuando interpela a la gente de la calle o a los jóvenes del *gimnasio* y les dice: *¿te ocupas de ti mismo?* (lo que implicaría abandonar otras actividades más rentables, tales como hacer la guerra o administrar la Ciudad). La *épiméleia* es una actividad, una actitud en relación con uno mismo, con los otros y con el mundo, es también es una determinada forma de atención, una mirada. Preocuparse por uno mismo implica que uno reconvierta su mirada y la

desplace desde el exterior, desde el mundo, y desde los otros, hacia sí mismo. La preocupación por uno mismo implica una cierta forma de vigilancia sobre lo que uno piensa y sobre lo que acontece en el pensamiento. Es asimismo, un determinado modo de actuar, una forma de comportarse que se ejerce sobre uno mismo, en el cual uno se hace cargo de sí mismo, se modifica, se purifica, se transforma o se transfigura; es un corpus que define una manera de ser, una actitud, formas de reflexión de un tipo determinado de tal modo que, dadas sus características específicas, convierten esta noción en un fenómeno de capital importancia, no sólo en la historia de las representaciones, sino también en la historia misma de la subjetividad o, si se prefiere, en la historia de las prácticas de la subjetividad (Foucault,1996a:35-38). En otras palabras, este sujeto, en el que todavía no se piensa que su mente y su cuerpo estén separados, tiene que ocuparse y preocuparse por sí mismo y estar siempre autoexaminándose.

En Roma surgirá otro sujeto: el ciudadano con estatus legal, derechos y deberes, pero a su vez, en la sociedad romana paralelamente está el *servus non habet personam*, quien no tiene personalidad, persona, no es dueño de su cuerpo, no tiene ancestros, ni nombre ni posee nada, es un no-sujeto.

¿Qué sujeto creará el cristianismo? Se crea una relación de salvación y una relación confesional en la que el sujeto aceptará a la autoridad. Impone obligaciones muy estrictas de verdad, dogma y canon, más de lo que hacen las religiones paganas. Las obligaciones referidas a la verdad de creer tal o cual cosa eran y son todavía muy numerosas. El deber de aceptar un conjunto de obligaciones, de considerar cierto número de libros como verdad permanente, de aceptar las decisiones autoritarias en materia de verdad, no sólo creer ciertas cosas sino demostrar que uno las cree y aceptar institucionalmente la autoridad, son todas características del cristianismo (Foucault, 1996b:81). Está surgiendo un sujeto sumiso, obediente.

Foucault nos dice que hay cuatro tipos principales de “tecnologías” en la sociedad capitalista: 1) tecnologías de producción, que nos permiten producir, transformar o manipular cosas; 2) tecnologías de sistemas de signos, que nos

permiten utilizar signos, sentidos, símbolos o significaciones; 3) tecnologías de poder, que determinan la conducta de los individuos; 4) tecnologías del yo, que permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad. “Habitualmente, se usan las dos primeras tecnologías en el estudio de las ciencias y de la lingüística. Han sido las dos últimas, las tecnologías del dominio y del sujeto, las que más han requerido mi atención” (Foucault, 1996b:49).

El mismo autor nos dirá que la tecnología del yo, a su vez tiene dos vertientes para la conformación del nuevo sujeto: la primera es la *exomologésis* o “reconocimiento del hecho”. Significaba reconocer públicamente la verdad de su fe o reconocer públicamente o *publicatio sui* que eran cristianos y la *exomologésis* que consistía en un ritual de reconocimiento de sí mismo como pecador y penitente. Tenía varias características. Uno comenzaba siendo penitente entre cuatro y diez años, y este estatuto ya no le abandonaba nunca. Había una sujeción, y había reglas referidas al vestir y prohibiciones sobre el sexo. El individuo estaba marcado y, por lo tanto, no podía vivir la misma vida que los demás. Incluso después de su reconciliación, estaba sometido a cierto número de prohibiciones; no podía, por ejemplo, ni casarse ni ordenarse sacerdote.

En el cristianismo primitivo la penitencia es una forma de vida continuamente regida por la aceptación del tener que descuidarse a sí mismo. Debe estar visiblemente representada y acompañada por otras personas que reconozcan el ritual: había que probar el sufrimiento, demostrar la vergüenza, hacer visible la humildad, éstos son los rasgos principales de la penitencia.

La penitencia del pecado no tiene como objetivo el establecimiento de una identidad, pero sirve, en cambio, para señalar el rechazo del yo, la renuncia a sí mismo: *Ego non sum, ego*. Esta fórmula se halla en el centro de la *publicatio sui*. Representa una ruptura con la identidad pasada. Los gestos ostentosos

tienen por función mostrar la verdad del estado en el que se encuentra el pecador. La revelación de sí es al mismo tiempo destrucción de sí (Foucault, 1996b:85,86).

La segunda tecnología es la *exagouresis* que debe ser entendida desde el punto de vista de dos principios de la espiritualidad cristiana: la obediencia y la contemplación. Es un sacrificio de sí, del deseo propio del sujeto, también es necesario que el sujeto verbalice todos sus pensamientos y deseos: que confiese, porque al confesarnos salen los malos pensamientos, el demonio. Lo anterior debe conducir a un examen de conciencia que consiste en intentar inmovilizar la conciencia y eliminar los movimientos del espíritu que le apartan a uno de Dios.

Para Foucault existen tres tipos principales de examen de sí mismo: primero, el examen de sí referido a los pensamientos en correspondencia con la realidad (cartesiano); segundo, el examen de sí referido a la manera en que nuestros pensamientos se relacionan con reglas (senequista); tercero, el examen de sí referido a la relación entre el pensamiento oculto y una impureza interior. “En este momento comienza la hermenéutica cristiana del yo con su desciframiento de los pensamientos ocultos. Implica que hay algo escondido en nosotros mismos y que siempre nos movemos en una autoilusión que esconde un secreto” (Foucault, 1996b:90).

René Descartes (1596-1650) y otros pensadores europeos,⁹ inaugurarán y construirán al nuevo sujeto occidental: el de la modernidad. Es el sujeto que tiene una mente y un cuerpo, es el sujeto que puede autocontrolarse, el que puede, por medio de la Ciencia acceder a la Realidad, la Razón. Es en este momento en el que surge una nueva relación pedagógica: el maestro que sabe y el alumno (*a-lumini*, sin luz) quien sólo escucha y guarda silencio.

Descartes desarrolla su argumento sobre el *Cogito* en su obra *Discurso del método* [1637](1974) y nos cuenta que estando como estaba interesado en la investigación de la verdad, y constatando como los sentidos nos engañan:

⁹ Sus contemporáneos más connotados fueron, entre otros: Galileo, Bacon, Spinoza, Locke y Leibnitz.

en seguida me di cuenta luego que, mientras quería pensar así que todo es falso, era preciso necesariamente que yo que lo pensaba fuese alguna cosa: pienso, luego existo [*Je pense, donc je suis*], era tan firme y tan segura, que todas las más extravagantes suposiciones de los escépticos no eran capaces de hacerla vacilar, y juzgué que podía admitirla sin escrúpulo como el primer principio de la filosofía que buscaba (Descartes, 1974:66).

De manera que *este yo*, esto es el alma, *por lo que yo soy lo que soy*, es enteramente distinta del cuerpo e incluso que ella es más fácil de conocer que aquél, y que aun cuando no lo fuese no dejaría de ser cuanto ella es. Es en este momento cuando se escinde el cuerpo del alma, la primera gran dicotomía de la modernidad y comenzarán, por tanto, las fragmentaciones que hoy estamos presenciando.

Y entonces: ¿cuáles son las dos alteridades que someterán al sujeto en la modernidad? La primera es el Otro, el demonio, la alteridad radical que habita en su interior y, la segunda, la alteridad superior, Dios, el Estado con el que establece una relación de sumisión y obediencia.

Para Alain Touraine (1992) no hay modernidad sin racionalización, pero tampoco sin la formación de un sujeto-en-el-mundo que se sienta responsable de sí mismo y de la sociedad. No confundamos la modernidad con el modo puramente capitalista de modernización.

La modernidad significa la antitradición, la alteración de las convenciones, las costumbres y las creencias, la salida de los particularismos y la entrada en el universalismo, o también la salida del estado de naturaleza y la entrada en la edad de razón.

Para el mismo autor, la imagen más visible de la modernidad en la actualidad, es una imagen del vacío, de un poder sin centro, de una economía fluida, una sociedad de intercambios mucho más que de producción.

El logos divino que penetra la visión premoderna queda sustituido por la impersonalidad de la ley científica, pero también, al mismo tiempo, por el yo del sujeto; el conocimiento del hombre se separa del conocimiento de la

naturaleza, así como la acción se distingue de la estructura. La concepción clásica, “revolucionaria”, de la modernidad sólo ha retenido la liberación por obra del pensamiento racional, la muerte de los dioses y la desaparición del finalismo. (Touraine,1992:205)

En la modernidad se ha expulsado al sujeto en nombre de la ciencia, rechazando toda contribución del cristianismo, que vive todavía en Descartes y en el siglo siguiente, destruyendo, en nombre de la razón y de la nación.

Para Touraine *el sujeto es la voluntad de un individuo de obrar y de ser reconocido como actor*. Este sujeto es principio central de resistencia al poder autoritario. El sujeto es el llamamiento a la transformación del sí mismo en actor. Es *yo*, es esfuerzo por decir *yo* sin olvidar que la vida personal está llena, por un lado, de ello, de libido, y por otro de los papeles sociales.(Ibid:209)

Después de Freud, hemos aprendido a considerar la familia como el lugar de formación del sujeto y, más recientemente, como el espacio de resistencia a las presiones autoritarias. Esto obliga a revisar la oposición demasiado clásica entre la familia conservadora y la escuela progresista, pues la familia es el lugar de la subjetivación, así como la escuela es el lugar de la racionalización. En otras palabras, la familia puede ser cárcel, puede ser resistencia, así como sojuzgamiento o como liberación.

El sujeto se caracteriza por la reflexividad y la voluntad, por la transformación reflexiva de sí mismo y su ambiente. Y, según dice Castoriadis, esto otorga una función central a la imaginación entendida como capacidad de creación simbólica.

La defensa del sujeto contra la sociedad del consumo estriba ante todo en denunciar la ideología dominante, en descubrir relaciones de poder y dependencia, de rupturas y repudios, de conducta violenta y de carencia en un mundo que se considera chato y homogéneo.

Para Touraine *el sujeto es un movimiento social*. Se constituye no en la conciencia de sí mismo, sino en la *lucha contra el antisujeto*, contra la lógica

de los aparatos sobre todo cuando éstos se convierten en industrias y, a *fortiori*, cuando tienen objetivos totalitarios.

La relación con el otro nos constituye como sujetos. El encuentro con el otro nunca se realiza en terreno descubierto, como en la imagen de un filme en la que surgen dos personajes, frente a frente en una decoración vacía. Siempre hay que apartar los obstáculos exteriores e interiores, y sobre todo es necesario que el *reconocimiento del otro* como sujeto nos lleve a participar en sus esfuerzos por liberarse de las coacciones que le impiden experimentarse como tal. El sujeto, en todo caso, siempre estará sujeto al azar y a la incertidumbre que lo persiguen inexorablemente.

El sujeto que no es sólo repudio del orden establecido, sino que también es deseo, deseo del individuo de ser responsable de su propia vida, lo cual implica a la vez una ruptura con los papeles sociales y un esfuerzo constante para reconstruir un mundo que esté organizado alrededor de un vacío central en el que pueda ejercerse la libertad de todos. El concepto de sujeto se encuentra a igual distancia del individualismo y de la utopía de una nueva comunidad, de una sociedad fundada en valores integradores. Esta idea recurre al hombre que está en el mundo antes que al hombre del mundo, que transforma su situación social en vida privada así como la reproducción de la especie en relaciones amorosas y en familia, así como encuentra en el hecho de pertenecer a una sociedad particular un camino de acceso a sociedades y a culturas diferentes. “Durante tanto tiempo se nos ha pedido que nos integráramos, que nos identificáramos, que nos sacrificáramos y que reprimiéramos lo que hay de más personal en nosotros que nos vimos atraídos en primer lugar por un individualismo del consumo que tan fácilmente nos engatusa. Pero la exigencia de ser sujeto también se encuentra constantemente presente. Y es más fuerte ahora porque es la única capaz de defendernos contra todas las estrategias de dominación del orden social” (Touraine, 1992:289). El autor aterriza al sujeto en el tiempo: en/de la modernidad y lo dibuja insertado en el mundo social con sus contradicciones y en las relaciones de poder y el dinero.

Para Jesús Ibáñez (1994), el sujeto es *el que* intercambia y el objeto es *lo que* se intercambia. En la sociedad capitalista hay tres tipos de intercambio:

- a. Intercambio de objetos: moda, mercancías, etcétera.
- b. Intercambio de sujetos: en la política.
- c. Intercambio de mensajes: en la publicidad.

En su libro *El regreso del sujeto* (1994) piensa en un sujeto reflexivo, es decir, un sujeto en devenir, no en un sujeto eterno sometido a un poder eterno, sino en un sujeto en constante cambio, porque para el mismo autor la cibernética es la ciencia de la mente. “La cibernética es (o pretende ser) una ciencia del sujeto, una ciencia que comprende las acciones de los sujeto” (Ibáñez, 1994:173).

Habermas (1989) define a los sujetos como seres humanos que actúan juntos y hablan entre sí y determinan a través de la comunicación aquello que puede aspirar teóricamente a la validez.

Paul Ricoeur (1990:69) resume claramente lo que para él significa el sujeto: el individuo es dicho; el locutor *dice que* y el sujeto es responsable, *se dice*. Jean Paul Vernant distingue entre *individuo* quien tiene su lugar dentro del grupo, es biografía; es *sujeto* cuando ese individuo se expresa en primera persona, habla en su propio nombre, es extravertido, es la autobiografía o las memorias y, el *yo* que es la conciencia de sí mismo, la unicidad, interioridad, la intimidad, son las confesiones, los diarios íntimos. (Vernant, 1990:29-30).

Para Lévinas (1997) la intersubjetividad tiene un carácter asimétrico: en mi encuentro con otro sujeto no hay nunca una reciprocidad equilibrada. La aparición de la *igualdad* está siempre sostenida en el discurso por un eje asimétrico de amo frente a esclavo, del portador de un conocimiento universal contra su objeto, de un perverso frente a un histérico, etcétera. (citado en Žižek, 2009:80)

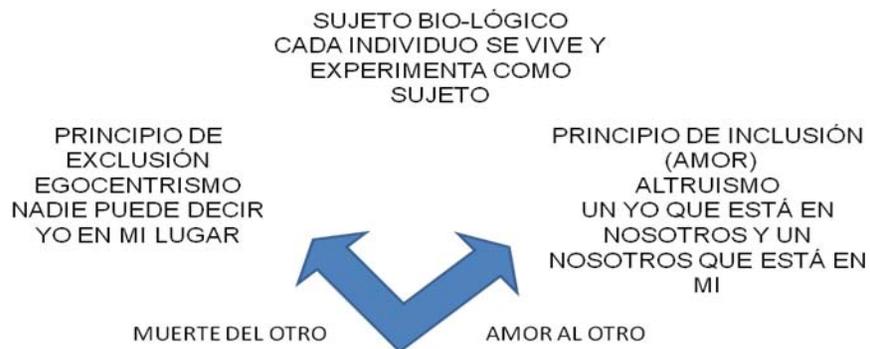
Por su parte, Morin piensa al sujeto en toda su complejidad, es el homo sapiens/demens, es el homo complexus, porque el sujeto se autoorganiza en interacción e interrelación con otros sujetos y éste emerge al mundo para

integrarse en la intersubjetividad. Los sujetos se constituyen entre ellos mismos.

Morin afirma que en la ciencia clásica la subjetividad aparece como contingencia, fuente de errores (el “*noise*” del lenguaje de la información, el ruido que es absolutamente necesario eliminar). Por eso la ciencia clásica excluyó siempre al observador de su observación y al pensador, el que constituye conceptos, de su concepción, como si fuera prácticamente inexistente o se encontrara en la sede de la verdad suprema y absoluta.

Más tarde, en el siglo XX, hemos asistido a la invasión de la cientificidad clásica en las ciencias humanas y sociales. Se ha expulsado al sujeto de la psicología y se lo ha reemplazado por estímulos, respuestas, comportamientos. Se ha expulsado al sujeto de la historia, se ha eliminado las decisiones, las personalidades, para sólo ver determinismos sociales. *Se ha expulsado al sujeto de la antropología*, para ver sólo estructuras, y también se lo ha expulsado de la sociología. Se puede incluso decir que, en determinado momento y cada uno a su manera, Lévi-Strauss, Althusser, Lacan liquidaron a la vez la noción de hombre y noción de sujeto, adoptando la inversa de la famosa máxima de Freud. Freud decía: „Ahí donde está el ello (*dasEs*) debe advenir el 'yo'”. Según la visión estructuralista y cientificista, ahí donde está el yo, hay que liquidarlo, debe advenir el ello. No obstante ha habido algunos retornos de los sujetos, retornos a veces tardíos, como en Foucault o en Barthes, coincidiendo con un retorno del Eros y un retorno de la literatura. Pero he allí que en la filosofía el sujeto se encuentra nuevamente problematizado (Morin, 1994a:68,69). (véase FIGURA 14).

FIGURA 14



Es la constante interrelación entre el yo, el tú, el otro y el nosotros. Esta es la complejidad humana, porque nacemos en un mundo habitado por distintos tipos de sujetos que a su vez interactúan en su sociedad-cultura que a su vez es parte de la especie *homo sapiens*. Este sujeto nace sujetado a su familia, al estado, a dios, al patriarcado y también al amor.

Para Morin, el sujeto-sujetado es un entrelazamiento de múltiples componentes. Es el sujeto quien vive en un universo donde existe el azar, la incertidumbre, el peligro y la muerte, el sujeto tiene inevitablemente un carácter existencial. Lleva en sí la fragilidad y la incertidumbre de la existencia entre el nacimiento y la muerte.

También este sujeto puede tomar conciencia de sí mismo por medio del instrumento de objetivación que es el lenguaje. Vemos aparecer la conciencia de ser consciente y la conciencia de sí en forma claramente inseparable de la autorreferencia y de la reflexibilidad. “Es en la conciencia donde nos objetivamos nosotros mismos para resubjetivarnos en un bucle recursivo incesante” (Morin, 1994a:80,81). Este sujeto está construido *en relación a* y *en interrelación con* realidades concretas e históricas, este sujeto no es una creación metafísico-filosófica-etéreo-eterno, *es un sujeto concreto* que vive, que siente, que piensa, que es parte de un mundo, clase, género, etnia, ciudad y de la historia.

Ahora introduciré otra mirada del sujeto, que está vinculada con la construcción del sujeto en la modernidad, es la de la antropóloga Henrietta Moore, quien se pregunta desde el psicoanálisis y la antropología: ¿Cómo surge y se constituye el sujeto? ¿Cómo adquiere el niño el lenguaje y la cultura? Argumenta que la adquisición del lenguaje en los niños desarrolla concepciones socialmente construidas como resultado de transacciones con los padres y/o cuidadores, y estas imágenes, representaciones y experiencias recibidas de personas poderosas del mundo de la familia son muy similares a las imágenes que el sujeto recibirá y co-construirá con el mundo mítico-religioso. Uno puede o no estar de acuerdo con este argumento, lo que sí hay

que reconocer es que uno no puede tener cultura sin la capacidad de representación y es la antropología la que debe mostrar precisamente cómo surgen esas representaciones (Moore, 2007:12). Hay, en todo caso, un intercambio de representaciones entre el sujeto y la cultura.

Cuando ese niño/a se encuentra y comprende símbolos más complejos, cosmologías y narrativas de su cultura, entonces es cuando, como de una cierta reminiscencia, retrabajada y multiplicada, intercambia con el mundo ciertas representaciones inconscientes que se nutren del mundo.

Moore plantea una interrelación fundamental para comprender al sujeto en la actualidad: nos dice que para comprenderlo hay que saber cómo llegamos a ser seres sexuados y cómo en ese proceso llegamos a ser hacedores y usuarios de símbolos, es decir comprender el sujeto, la cultura y el poder. Por lo tanto, es inconcebible pensar al sujeto en el presente siglo como un sujeto a-genérico.

También, para la misma autora, la psique nunca está completamente capturada por lo social, es decir, que alguna parte del sujeto siempre escapa a los dictados de las restricciones y normas del mundo. Sin esto, sería imposible concebir ni al rebelde ni al sujeto violento. Por lo tanto, este sujeto tiene múltiples posiciones en la trama social: en la geografía, el imaginario, la clase, en el sexo-género, su *self* (mismidad) y su mundo interno, su cultura. Así, la antropología necesita de una teoría del sujeto más que de una teoría del *self* porque le permite enfocarse en la constitución múltiple de la subjetividad, y de la praxis del sujeto en ese proceso. A menudo estas posiciones son contradictorias y conflictivas. Estos conflictos muestran el vínculo entre el poder y la ideología que coproducen estas posiciones pero, como decíamos antes, los sujetos pueden identificarse o resistir a estas posiciones, desde su mundo interno hasta llegar a entablar guerras. Así, mientras que el discurso dominante puede conformar la autopercepción del *self* en una situación y contexto particular, *no* determina cómo operará el sujeto en todas las situaciones, ello por la existencia del deseo, la fantasía y la motivación inconsciente. Por tanto, nadie tiene completo conocimiento de sí y del otro,

puesto que el deseo, la fantasía y la motivación inconsciente coexisten con la racionalización y emoción en el proceso del devenir del *self* por medio de la constante identificación o resistencia a estas múltiples posiciones. Este proceso nunca es completado o acabado, siempre es proceso, un devenir...

La experiencia del *self* en el sujeto o de la continuidad del *self*, la autoconciencia y la autoidentidad son compatibles con sentimientos contradictorios como la inestabilidad, incoherencia, fragilidad y las ofensivas del mundo exterior. Como decía anteriormente, el sujeto se está autoproduciendo constantemente y cada sociedad produce y reproduce a los sujetos que requiere, quienes emergen como consecuencia en la medida en que esas sociedades-culturas construyen ideologías, normas sociales en el mundo globalizado.

Moore discrepa de Freud, y afirma que la cultura no reprime el deseo sino que más bien es producto de su circulación y contradicciones. Es la forma en la que el sujeto es alcanzado por sus fantasías en esas circulaciones y contradicciones en la ideología (Moore, 2007:21).

George Herbert Mead (1967) afirmaba que la clave para comprender el sujeto/*self* es su capacidad de autorreflejarse que le permite desarrollar la conciencia de su propio *self* en la intreracción con los otros. La cultura, especialmente el lenguaje, provee de los medios para la autoconciencia como parte del proceso de tomar, internalizar y reconocer la posición del otro. El sujeto/*self*, por tanto, es producto de la interacción entre sujetos y el entorno.

Pero ¿qué entendemos cuando decimos que los sujetos internalizamos los discursos, lenguajes, cosas, emociones, como parte de nosotros mismos? Los discursos culturales, las instituciones y valores, como constituyentes de nuestro mundo, deben afectar el desarrollo y la experiencia de nuestro ser *self*/sujeto: “nuestras descripciones de nuestra experiencia son, en parte, constitutivas de lo que experimentamos...Si las personas son criadas en culturas o subculturas diferentes, internalizarán diferentes maneras de describir su experiencia, esto podría hacer que experimenten diferente” (Mischel, 1977: 21 citado en Moore:26). Por tanto, el núcleo de esta cuestión está en la

relación entre el lenguaje, la experiencia, las emociones/sentimientos y el cambio social e histórico.

La discusión acerca de la construcción/constitución del sujeto es importante porque las subjetividades en la globalización, incluidas, por supuesto, las sexo-genéricas, están experimentando transformaciones rápidas y brutales. Esos procesos comprenden las dislocaciones del neoliberalismo que desestabilizan, a menudo violentamente, patrones de consumo propios de la globalización y la agresión, a menudo también violenta, de los estados-nación. Este ajuste constante, el también acelerado ritmo de hacernos y rehacernos marca particulares formas de devenir sujetos, subjetividades e intersubjetividades.

Para Moore, la formación del inconsciente es la condición de la subjetividad, y para la consciencia y relaciones sociales por medio de los mecanismos de la representación. En efecto, es por medio de esta capacidad de representación que el sujeto se ancla en el mundo social.

Este sujeto está escindido, *homo sapiens-demens*, entre el yo y el inconsciente. El yo y el inconsciente son dos formas, diría Lacan, de otredad. El yo está formado por las identificaciones imaginarias con otros; imágenes de los padres y/o cuidadores primarios, imágenes derivadas de ellos y de la propia imagen especular del niño. Así, ese otro está construido del otro y es inaugurado por la etapa especular. Pero también el inconsciente es otro, otro que viene de fuera del yo. Este otro es lenguaje, el orden simbólico. En estos términos, el sujeto además de vivir en interrelación-interacción y vinculado al Otro, está constantemente amenazado por esa otredad, una otredad interna. Este sujeto interactuante buscará siempre el re-conocimiento de ese otro (interno y externo).

Finalmente, Moore provoca, acertadamente, un reencuentro de ese sujeto que las ciencias sociales escindieron: “este sujeto no llega a ser sujeto sin llegar a ser un sujeto social, y no hay sujetos sociales que no tengan psiques” (Moore, 2007:61).

El sujeto de la modernidad es un sujeto/mundo, es un sujeto relacionado, co-construido con el Otro en el tiempo y en el espacio. El concepto de sujeto

nos permite identificar y explicar un amplio rango de comportamientos, emociones y eventos¹⁰.

En muchas sociedades, por ejemplo, los niños no son personas, aquí se aprecia la relación directa entre edad, sujeto y violencia.

A continuación mostraré las situaciones, contextos, representaciones y pensamientos acerca de cómo conocemos, qué sentimos y cómo nos emocionamos en un bucle constante que a su vez produce y reproduce emergencias distintas y diversas...

3.1.1. EL SUJETO QUE CONOCE Y SIENTE

Quiero decir, que el conocimiento es algo que está como tejido o tramado, como una tela, y que cada pedacito de conocimiento sólo tiene sentido o utilidad gracias a los otros pedacitos...

Gregory Bateson

La mirada es de entrada un compromiso con el mundo.

David Le Breton

Ahora los invito a renunciar a esta autocomplacencia de *ser* seres humanos y a emprender la aventura de convertirse en *devenires* humanos.

Heinz Von Foerster

Todo hacer es conocer y todo conocer es hacer. Todo lo dicho es dicho por alguien.

Humberto Maturana y Francisco Varela

Cuando Adán y Eva mordieron el fruto del árbol del conocimiento del bien y del mal, dice el texto bíblico, se vieron transformados en otros seres, para nunca volver a su primera inocencia. Antes, su conocimiento del mundo se expresaba en su desnudez y se movían con ella y en ella, en la inocencia del mero saber; después, se sabían desnudos, sabían que sabían.

Humberto Maturana y Francisco Varela

¹⁰ “La vida es un sistema evenencial [...] Los eventos son los momentos de paso de un estado al otro del sistema” (Morin, 1982:170).

Mediante preceptos construimos copias imaginarias; mediante conceptos, mapas simbólicos de nuestras presas. Lo grave es que entre nuestras presas están nuestros semejantes.

Jesús Ibáñez

A. ¿Cómo y qué es lo que conocemos? La cibernética de segundo orden

Así como es importante para comprender la violencia entender cómo se construyó en la historia al sujeto, es también de suma importancia navegar para comprender asimismo las formas en que construimos conocimiento...

Para Platón la ciencia es saber, ignorancia es el no saber, y la Opinión (doxa) está en medio de ambas, por lo tanto el objeto de conocimiento es conocer las cosas tal como son, y la Opinión es la manera de juzgar por la apariencia (Platón *La República*). A partir de Platón comenzaron a surgir las dicotomías del pensamiento occidental: conocimiento/ignorancia, conocimiento/realidad, conocimiento/verdad.

Los filósofos han definido la epistemología como el estudio de la teoría del conocimiento. Para ellos, la epistemología es la rama de la filosofía que investiga los orígenes, estructura, métodos y validación del conocimiento. “Teoría del conocimiento” o, como yo preferiría llamarla -dirá von Foerster- una “teoría del conocer”, una “teoría del comprender”.

Según Piaget, hay tres tipos de procesos cognoscitivos:

a) La *identificación* está estrechamente vinculada con la capacidad mental para concebir otro modelo en relación con uno mismo. De modo similar, se acepta la imitación como una función intelectual, sin darle un matiz afectivo y sin subrayar la repetición de las experiencias perceptivas.

b) El *juego*, parte esencial de la evolución de la inteligencia, comienza con un predominio de la asimilación de una actividad adaptada. También el juego es una actividad exploratoria, como una aventura, sin una finalidad pragmática para la inmediata sobrevivencia, pero necesario, como experiencia del mundo.

El lenguaje es un producto de actividades mentales. A pesar de su importancia fundamental en una etapa ulterior de la vida, el lenguaje, al igual que el juego, aparece como parte del continuo de desarrollo intelectual.

c) La *percepción* supone un status subordinado. Las experiencias perceptuales no están dispuestas en un continuo; se centralizan de momento en momento. Así como los pulmones suministran oxígeno al cuerpo, los impulsos perceptuales proporcionan al intelecto impresiones que deben traducirse en experiencia de vida.

Schefflen (1993) sugirió que mientras que "el paradigma es un cuerpo de teorías, métodos y encuentros sobre un particular fenómeno", una "epistemología es mucho más amplia que un paradigma porque es una manera de pensar sobre todos los fenómenos, sobre toda la naturaleza".

Por su parte, Gregory Bateson considera su cosmología biológica como la epistemología del mundo de los vivos. Empezó con la pregunta: ¿Cuál es el patrón que conecta a todos los seres vivos? y concluyó que la epistemología era la respuesta. Pensaba que había una "unidad secreta de la biosfera", la cual posee las propiedades de la *mente*. Bateson proveyó de su propia y única respuesta a la cuestión filosófica fundamental concerniente a la naturaleza del conocimiento: afirmaba que el conocimiento personal de cualquier organismo es "una pequeña parte de una conocimiento más amplio e integrado que teje la biosfera entera de la creación" (Bateson, 1991:88). Por lo tanto, para el autor, la biología y la ecología *son* epistemología. Lo que vive es fundamentalmente la mente y episteme (Dell, 1985:2,3).

Bateson define la ciencia epistemológica como el estudio de "cómo los organismos particulares o agregados de organismos *saben, piensan y deciden* (Bateson, 1991:228). Una preocupación particular era que los organismos vivos no obtienen información objetiva del mundo que los rodea. Varios científicos encontraron cómo los sentidos pueden engañar, ello convenció a Bateson de la imposibilidad de la objetividad. Estaba seguro que uno nunca podía saber el *ding an sich* (la cosa en sí misma). Un requerimiento esencial para la ciencia epistemológica es que tiene que ser capaz de describir

adecuadamente y explicar la imposibilidad de la objetividad. De hecho consideraba que la epistemología no es más que la primera ciencia y primer principio de todos los fenómenos biológicos. Consideraba que la "epistemología era una *metaciencia* indivisible e integrada cuyo objeto es el mundo de la evolución, pensamiento, adaptación, embriología y genética" (Bateson, 1991:2).

Por otro lado, como un ejemplo de esta epistemología, von Foerster nos relata como Konorski, un famoso psicólogo experimental, quiso reproducir la experiencia de Pavlov, y pudo hacerlo con mucha exactitud hasta que: "en el último ensayo, sin que lo supiera su ayudante, Konorski le quitó el badajo a la campana. El asistente se colocó frente al perro, quiso hacer sonar la campana...silencio...¡y el perro salivó! Konorski llegó entonces a la conclusión de que *el sonido de la campana era un estímulo para Pavlov, no para el perro*" (Von Foerster,1994:112). Aquí hay un claro ejemplo de cómo engaña la visión: el sonido y la imagen de la campana son el principio estimulante; con el hábito uno de los dos puede motivar la respuesta, es decir, la capacidad asociativa y de relación del perro.

Glassersfeld, epistemólogo, sostiene a diferencia de Ilya Prigogine,¹¹ quien piensa que "el conocimiento es participación", que "el conocimiento es construcción" y no existe ninguna construcción si no hay algún tipo de reflexión. "Lo que quiero decir con "reflexión" es más o menos lo mismo que Piaget o (mucho antes que él) el filósofo empirista inglés John Locke. Locke sostiene, al comienzo de su tratado, que hay dos fuentes del conocimiento: una fuente son los sentidos; la otra, las reflexión de la mente sobre sus propias operaciones" (Glaserfeld, 1994:123).

Ahora bien, el proceso de conocimiento se construye con dos herramientas indispensables: las nociones de diferencia y semejanza. La distinción inevitablemente será el producto de una comparación, que también podría desembocar en una semejanza.

¹¹ Prigogine premio Nobel de Química y pensador transdisciplinario.

Para Maturana, biólogo y epistemólogo, la vida es un proceso de conocimiento. Esto es válido para todos los organismos, con y sin un sistema nervioso. Para el autor, el saber ha llegado a la vida y la vida ha llegado al saber. Para Maturana hay una equidad entre cognición y vida precisamente entre la equidad que existe en el pensamiento de Bateson sobre la mente y la creatura (el mundo de los sistemas vivientes). Maturana está de acuerdo con Bateson en que una adecuada epistemología debe incluir aquellos saberes como: cómo conocer, cómo contar hasta el siete, cómo inventar y manejar un auto, y hasta cómo evolucionar.

Por otro lado, la característica central del pensamiento de Maturana acerca de la organización de lo vivo es que "es la circularidad de su organización que hace a un sistema viviente una unidad de interacciones y es esta circularidad que se debe mantener para quedarse en sistema colectivo". Esta caracterización permitió que Maturana:

a) estuviera más cerca de la ontología y b) le permitió describir una epistemología de los sistemas vivos, lo que implicó una teoría de la organización de los vivos.

Notó que la organización de los sistemas vivos es circular, por lo tanto esa organización es una organización *cerrada* –no cerrada termodinámicamente, pero sí organizacionalmente–. La significancia de esto es que implica directamente autonomía. Los sistemas cerrados organizacionalmente son sistemas autónomos. Cada sistema vivo tiene su propia individualidad autónoma porque la naturaleza de su estructura especifica cómo se comportará el sistema en cualquiera y todas las interacciones. Las interacciones *no* especifican cómo el sistema se comportará; el sistema especifica cómo se comportará. Es decir, la estructura del sistema especifica cómo se comportará (Dell, 1985:6).

Maturana se vio forzado a concluir que no hay tal cosa llamada información. Es el sistema el que especifica cómo se comportará, no la "información". La información no tiene existencia o sentido aparte del dado a él por el sistema en el que interactúa. El sistema especifica no solamente lo que es la interacción

sino qué *tipo* de interacción en una interacción dada. Por lo tanto, la información no tiene existencia objetiva.

La cuestión sobre la información es un punto de gran contraste entre Maturana y Bateson. Mientras que Maturana afirma que la información no existe. Bateson hizo de la información (la información...es la diferencia que hace la diferencia) una piedra fundadora de su epistemología biológica.

"La interacciones interactivas y comunicacionales no son intrínsecamente organismos informativos. A no puede determinar la conducta del organismo B debido a la naturaleza de la organización autopoietica¹², cualquier cambio que se da en un organismo es necesariamente e inevitablemente determinado por su propia [estructura que abarca su] organización" (Dell, 1985:6).

Por tanto, la así llamada "información" no puede instruir la conducta de un sistema vivo. Lo que usualmente llamamos información es algo que simplemente observamos que interactúa en el sistema. En cualquier interacción, el sistema siempre se comporta de acuerdo con su estructura. En otras palabras, tales sistemas son determinísticos.

Maturana, por el contrario, haciendo un análisis de la percepción humana, afirma que lo que conocemos tiene que ver con la sopa en la que nos sumergimos y que "allá afuera" no existe una realidad única. Por lo tanto, no es que haya epistemologías erróneas o correctas, sino cómo se las mira.

"Toda experiencia cognoscitiva involucra al que conoce de una manera personal, enraizada en su estructura biológica, donde toda experiencia de certidumbre es un fenómeno individual ciego al acto cognoscitivo del otro, en una soledad que (como veremos) sólo se trasciende en el mundo que se crea con él" (Maturana y Varela,1996:12).

Otro gran pensador fue Varela, quien definía la cognición como la computación de representaciones simbólicas. Sostenía que hay dos clases

¹² Maturana y Varela utilizaron el término "autopoiesis" para describir los procesos que mantienen la integridad de un sistema. El mantenimiento y la evolución de un sistema dependen, en consecuencia, de su capacidad de cambio...los mecanismos que han mantenido los modos y estructuras familiares durante el transcurso de las generaciones pueden considerarse autopoieticos. (Simon, F. *et al.*, 1984:42). La

principales de métodos de aprendizaje. El primero, ilustrado por la regla de Hebb e inspirado por los mecanismos cerebrales, es el aprendizaje por *correlación*: se presenta al sistema una serie de ejemplos que lo condicionan para futuros encuentros. El segundo es el aprendizaje por imitación, es decir mediante un modelo que actúa como *instructor* activo. Esta estrategia es la propuesta por Rosenblatt en su Perceptrón.¹³ En su versión moderna se la conoce como "retropropagación".

Nuestra tradición occidental ha propiciado (con variantes, desde luego) la comprensión del conocimiento como espejo de la naturaleza. En otras palabras: conocedor y conocido, sujeto y objeto, se determinan uno al otro y surgen simultáneamente (Varela, 1998:96).

Varela nos expresa bellamente con la metáfora huevo/gallina lo que entiende por conocimiento:

“Posición de la *gallina*: El mundo externo tiene leyes fijas y precede a la imagen que arroja sobre el sistema cognitivo, cuya tarea consiste en aprehenderlo apropiadamente (sea en símbolos o en estados globales).

Esto parece ser muy razonable y resulta muy difícil imaginar que pueda ser de otra manera. Tendemos a pensar que la única otra posibilidad es la posición del *huevo*.

La posición del *huevo*: El sistema cognitivo crea su propio mundo, y su aparente solidez sólo refleja las leyes internas del organismo.

La orientación enactiva¹⁴ propone un camino intermedio para trascender ambos externos: darnos cuenta de que (como bien saben los granjeros) el huevo y la gallina se *definen mutuamente*, son correlativos. El proceso continuo de la vida ha modelado nuestro mundo en una idea y vuelta entre lo que describimos, desde nuestra perspectiva perceptiva, como limitaciones

autopoiesis es autoproducción, autoorganización y autoreorganización.

¹³ El Perceptrón es un tipo de red neuronal artificial.

¹⁴ El neologismo "enacción" traduce el neologismo inglés *enaction*, derivado de *enact*, "representar", en el sentido de "desempeñar un papel", "actuar". De allí la forma "enactuada": traducir "actuada", "representada" o "puesta en acto" habría llevado a confusión. "Hacer emerger" traduce la forma *bring forth*. (Varela, 1998:89)

externas y actividad generada internamente. Los orígenes de este proceso se han perdido para siempre, y en la práctica nuestro mundo es estable (excepto cuando se desmorona). Pero esta aparente estabilidad no tiene porqué obstaculizar una búsqueda de los mecanismos que la hicieron emerger. Lo que marca la diferencia entre el enfoque enactivo y cualquier forma de constructivismo o neokantismo biológico es este énfasis en la codeterminación (del huevo y la gallina)” (Varela, 1998:101,102).

Otro pensador que me parece importante no olvidar es Morin, quien concibe el conocimiento como:

–*traducción*, en signos/símbolos, y sistemas de signos/símbolos (después, con los desarrollos cerebrales, en representaciones, ideas, teorías...);

–*construcción*, es decir traducción constructora a partir de principios/reglas (‘lógicas’) que permiten construir sistemas cognitivos que articulan información /signos/símbolos;

–*solución* de problemas, empezando por el problema cognitivo de la adecuación de la construcción traductora a la realidad que se trata de conocer.

Es decir que el conjunto no podría reflejar directamente lo real, no puede sino traducirlo y reconstruirlo en otra realidad (Morin, 1994b:59).

Cibernética de segundo orden

La cibernética¹⁵ apareció en los albores de la ingeniería de la comunicación y de las ciencias de la automatización y computación. La segunda etapa del desarrollo de la cibernética fue bautizada por Magoroh Maruyama (1963) "segunda cibernética". El énfasis se desplaza a los procesos de amplificación de la desviación, la retroalimentación positiva, y los procesos sistémicos de cambio. Lejos de constituir un elogio de la entropía, este énfasis conduce a una visión homeoDINÁMICA (en contraste con homeoSTÁTICA) de los procesos sistémicos, subrayando la dialéctica estabilidad-cambio. Las

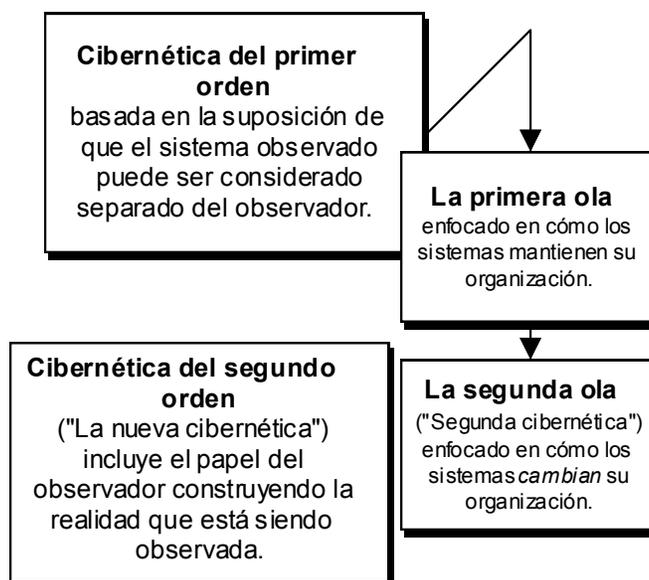
¹⁵ El término “cibernética” (del griego *kybernetes*, piloto, timonel) fue acuñado por el matemático Norbert Wiener en 1948, para abarcar “todo el campo de la teoría del control y la comunicación, ya se trate de la máquina o del animal”. (F.B. Simon, H.B. Stierlin y L. C. Wynne:55)

contribuciones de Ilya Prigogine acerca del "orden a través de las fluctuaciones" (Prigogine y Stengers, 1984) corresponden a esta orientación: las desviaciones o fluctuaciones de parámetros de un sistema evocan procesos tendientes a neutralizarlas. Con todo, si estos procesos neutralizadores se encuentran debilitados, o las desviaciones adquieren o mantienen intensidad (por razones contextuales o coevolutivas), ocurre en el sistema una bifurcación, un salto cualitativo que establece nuevas líneas de base, y nuevos procesos neutralizadores, reproduciéndose así, en una nueva etapa evolutiva del sistema, la vieja batalla entre stasis y génesis (Sluzki, 1987:66-67).

Von Foerster rerotuló a este movimiento como C^2 (cibernética a la segunda potencia) y luego "cibernética de segundo orden", o "cibernética de los sistemas observantes" (en contraste con la "cibernética de los sistemas observados", en la que el observador es, por así decirlo, una cámara que registra lo que ocurre afuera, sin tomar en cuenta de su propia participación en el proceso de observación). El observador es parte de (necesariamente afecta) lo que observa, y toda descripción acerca de observaciones y modelos es necesariamente una descripción acerca de quién genera esa descripción (Ibid: 67).

A esta epistemología se le denomina cibernética de segundo orden porque está implicado el sujeto en su relación con el objeto de observación; esta implicación conlleva a su vez, cierto grado de responsabilidad para con lo observado (véase FIGURA 15).

FIGURA 15
MAPA MÍNIMO DE CIBERNÉTICA



Fuente: Carlos Sluzki, 1987.

Para Ibáñez, el nuevo paradigma (acorde con la nueva o segunda cibernética) incluye: en vertical tres niveles (tecnológico, metodológico y epistemológico); en horizontal, tres perspectivas (distributiva, estructural y dialéctica).

El nivel tecnológico describe/prescribe cómo se hace. El nivel metodológico pregunta por qué se hace así: la pregunta pertenece al orden semántico o del decir, está formulada desde la cara del saber. El nivel epistemológico pregunta pertenece al orden semántico o del decir, está formulada desde la cara del poder. La pregunta metodológica tiene que ver con la pregunta epistemológica tiene que ver con la inyección de neguentropía mediante la acción.

Cada una de las tres perspectivas (distributiva, estructural y dialéctica) pone el acento sobre cada uno de los tres niveles (tecnológico, la estructural sobre el metodológico, la dialéctica sobre el epistemológico).

Podemos señalar tres niveles en un conjunto: el de los elementos, el de las relaciones entre elementos (estructura), el de las relaciones entre relaciones – relaciones entre estructuras o cambios de estructura– (sistema). La perspectiva

distributiva toca sólo el nivel de los elementos; la perspectiva estructural toca – principalmente– el nivel de la estructura (las significaciones), la perspectiva dialéctica toca –principalmente– el nivel del sistema (los sentidos) (Ibáñez, 1994:80,81). En resumen para el autor no recolectamos lo real cuando investigamos, sino que lo producimos.

Después de mostrar cómo conocemos, ahora haré un breve recorrido por las emociones y sentimientos, todo ello para comprender nuestro tema central: la violencia.

B. Pasiones, emociones y sentimientos

El término pasión proviene del latín *passio*, que significa la acción de padecer, se utiliza de forma poética y literaria puede referirse indistintamente a sentimiento y a emoción.

Para Aristóteles, el concepto de emoción es como una forma más o menos inteligente de concebir cierta situación, dominada por un deseo (por ejemplo, en la cólera, el deseo de venganza). En su *Ética*, Aristóteles insistió en que el "hombre bueno" debe sentir las emociones correctas en los momentos correctos, y no sentir las incorrectas (Calhoun, 1996:40).

Siguiendo a su predecesor, Platón, Aristóteles divide el alma humana en una parte racional y otra irracional, pero a diferencia de Platón, Aristóteles no establece una división drástica entre las dos partes. Argumenta que las dos forman necesariamente una unidad, y esto se aplica particularmente a las emociones que abarcan un elemento cognoscitivo, incluyendo creencias y expectativas sobre la propia situación, así como sensaciones físicas.

Aristóteles evita el dualismo de mente y cuerpo, argumentando en *de Anima* que las creencias, los movimientos corporales y los cambios fisiológicos son elementos inseparables de la emoción. Así, evitar distinguir en forma demasiado tajante entre los elementos (o físicos), reconociendo que las emociones pueden ser ambas cosas en grados variantes de complejidad.

David Hume inicia la rebelión que aún motiva gran parte de las controversias actuales: "La razón es, y debe ser, esclava de las pasiones" (Ibid:7).

La teoría jamesiana, simplemente formulada, es que la emoción es una reacción fisiológica, esencialmente en su acompañamiento sensorial: un "sentimiento". Francis Hutcheson y William James argumentan que las emociones son un tipo especial de percepción. Aunque la idea de que las emociones son pasivas e irracionales (queriendo decir que no son cognoscitivas y que son irrazonables) ha tenido influencia durante largo tiempo.

Jean Paul Sartre puso en tela de juicio esta idea argumentando que las emociones se parecen a los juicios (especialmente a los juicios de valor) o incluso que las emociones son una especie de juicio o creencia. Para Sartre es básica la idea de que las emociones están dirigidas "intencionalmente" hacia los objetos del mundo, o sea, puesto que las emociones se sienten en relación con las cosas del mundo, no son simplemente "sentimientos" brutos, como una punzada o un dolor agudo: son una forma de estar conscientes del mundo.

Por otro lado, en las teorías conductuales, como su nombre lo indica, se presta especial atención a las conductas distintivas relacionadas con diferentes emociones. Las emociones son analizadas ya sea como la causa de esas conductas (Darwin) o como algo que consiste única o principalmente en patrones de conducta (Dewey, Ryle). Las teorías evaluativas (Brentano, Scheler) comparan las actitudes en pro y en contra de las emociones (sentir agrado, desagrado, amor, odio, etcétera) y los juicios de valor positivos o negativos. En este tipo de análisis, el "objeto" de la emoción es importante. Finalmente, las teorías cognoscitivas, que cubren un amplio espectro de teorías particulares, se enfocan en la conexión entre las emociones y nuestras creencias sobre el mundo, nosotros mismos y los demás. Por ejemplo, las emociones parecen depender de ciertas creencias (la envidia depende de la creencia de que otra persona ha tenido mejor suerte que nosotros por ejemplo), y pueden modificar nuestra percepción del mundo y nuestras creencias al respecto (Calhoun, 1996:14).

Max Scheler es el primer filósofo que critica a Descartes quien reduce las emociones a afectos irracionales que "nos suceden y que no contribuyen en nada, excepto accidentalmente, a nuestro conocimiento del mundo". El propio

análisis de Scheler de la emoción es diametralmente opuesto a eso, y representa un intento por superar la dicotomía tradicional entre la emoción y la razón. Para Scheler, por lo menos algunas emociones están a la par con la razón, siendo una especie de "intuición" o "percepción" de lo que es o no es valioso; esas emociones nos proporcionan nuestro único acceso al mundo de los valores. También argumenta que las emociones son cognitivas en un sentido estricto. A través de nuestras emociones nosotros "vemos" valores, así como vemos colores y formas a través de nuestro sentido de la vista. Por consiguiente, nuestras emociones son actos mentales genuinamente informativos (Calhoun, 1996:234).

¿Qué es emoción?

Las emociones son fenómenos multidimensionales. En parte, las emociones son estados efectivos subjetivos, hacen que nos sintamos de una manera en concreto por ejemplo, rabiosos o felices. Las emociones también son respuestas biológicas, reacciones fisiológicas que preparan al cuerpo para la acción adaptativa. Cuando sentimos emoción, nuestros cuerpos están en un estado de activación que no se da cuando no sentimos emoción; nuestro corazón empieza a latir con fuerza, los músculos se tensan y la respiración acelera su ritmo. Las emociones también son funcionales igual que lo es el hambre. La rabia nos prepara para la lucha contra un enemigo y el miedo nos prepara para huir del peligro. Finalmente, las emociones son fenómenos sociales. Las emociones producen expresiones faciales y corporales que comunican nuestras experiencias emocionales internas a los demás.

Dado que las emociones pueden ser fenómenos subjetivos, fisiológicos, funcionales y sociales, está claro que el concepto de emoción se resiste a encajar dentro de una definición clara. Ninguna de las cuatro perspectivas define la emoción satisfactoriamente sino que cada una hace énfasis en un aspecto distinto de la emoción.

¿Cuántas emociones hay?

La respuesta a esta pregunta depende de la posición teórica que se adopte. De acuerdo con las perspectivas biologicistas, Panksepp(1982) propone la existencia de cuatro emociones de base biológica: miedo, furia, pánico y expectativa. Según Panksepp hay cuatro emociones primarias porque encuentra cuatro vías neuroanatómicas distintas en el sistema límbico. Trevarthern (1984) se basa en una perspectiva de desarrollo al proponer cuatro emociones fundamentales: alegría, angustia, miedo y rabia. Estas cuatro emociones emergen pronto (al segundo mes de vida), mucho antes que otras emociones (por ejemplo, vergüenza). Tomkins (1970) distingue entre seis emociones primarias debido a que hay seis patrones de descarga neuronal. Ekman (1984) propone siete emociones distintas: miedo, rabia, alegría, sorpresa, asco y desprecio. La lista de emociones de Ekman se deriva de la serie de estudios suyos sobre la universalidad transcultural de las expresiones faciales. Plutchik (1980) hace una lista de ocho emociones fundamentales (rabia, asco, tristeza, sorpresa, miedo, resignación, alegría y anticipación) donde cada emoción se corresponde con uno de los ocho síndromes emoción-conducta que comparten todos los organismos vivientes. Finalmente Izard (1977), presenta una lista de 10 emociones sobre la base de su teoría diferencial de las emociones: rabia, miedo, angustia, sorpresa, vergüenza, interés y desprecio (Reeve, 1994:345).

De acuerdo con la perspectiva cognitiva, las personas poseen un repertorio emocional mucho más rico y diverso que las emociones primarias. Las “emociones secundarias” se van adquiriendo a medida que la persona aprende a interpretar situaciones de otro modo, adquiere experiencia en situaciones emocionales, aprende nuevas palabras relacionadas con la emoción y aprende las reglas culturales de la manifestación de emociones.

Fridja resume la esencia de la perspectiva cognitiva de la manera siguiente: “Las emociones surgen como respuestas a las estructuras de significado de determinadas situaciones; las distintas emociones surgen como respuesta a las distintas estructuras de significado” (Fridja, 1988:349). Antes de hacer

énfasis en las variables fisiológicas, los procesos sociales y cognitivos más bien moldean, moldean y construyen tantas emociones distintas como resulte funcional dentro del sistema social del individuo. La experiencia de distintas situaciones emocionales, las palabras de carácter emocional, las influencias culturales, los agentes socializadores como la familia y la complejidad de las estructuras de conocimiento contribuyen aún más a la construcción y la experiencia emocional.

¿Emociones universales?

¿Cuántas emociones sienten las personas? Los investigadores tienen evidencias de que al menos seis sentimientos se experimentan en todo el mundo: alegría, ira, enojo, miedo, sorpresa y tristeza. Varias otras, interés, vergüenza, desprecio y culpa entre ellas, también pueden ser universales.

En un artículo de 1992, Paul Ekman, especialista destacado por su trabajo sobre las emociones, detalló los nueve criterios que, en su opinión, permiten distinguir las seis emociones básicas.

1. En primer lugar, y a partir de la fotografía de mímicas faciales simples y características, comprobó que ciertas emociones son universalmente reconocibles. Con independencia de su sexo, nacionalidad o cultura. todos los sujetos interrogados concuerdan en lo tocante a la expresión de alegría, cólera, tristeza, miedo, asco y sorpresa. Obtuvo las mismas respuestas en Europa, Japón, Norteamérica y Sudamérica. Numerosos trabajos posteriores han confirmado la universalidad de la expresión y del reconocimiento de los signos emocionales primarios.

2. Precisó después que la expresión de estas emociones básicas era semejante en numerosos primates.

3. Todas estas grandes emociones comparten la característica de estar asociadas a un conjunto de datos fisiológicos específicos. Así, el ritmo cardíaco se incrementa con la cólera, el miedo y la tristeza, pero disminuye con la alegría, el asco y la sorpresa. Del mismo modo, la temperatura cutánea aumenta durante un acceso de cólera y desciende cuando se siente miedo o

tristeza. Esto parece confirmar la idea de una inscripción filogenética, esto es, una inscripción en nuestro patrimonio genético que se remonta a nuestros orígenes animales más remotos.

4. Un cuarto criterio de selección es la armonía espontánea entre la experiencia emocional y su expresión. Por supuesto que se producen algunas disociaciones, pero surgen de conveniencia o por juego. La “paradoja del comediante” es bien conocida. Antonio Damasio narra la conversación que sostuvo con la cantante de ópera Regina Resnik, que afirmaba que no sentía las emociones que expresaba verbal y físicamente cuando encarnaba un personaje, con excepción de su interpretación de la vieja condesa en la *Dama de diamantes*, de Tchaikovski.

5. Un quinto criterio es la velocidad de desencadenamiento, que separa las emociones básicas de otros estados afectivos basados en variaciones sutiles, cuyas determinantes son más arduas de localizar en el tiempo. De este modo, la euforia, el desencanto y la timidez pueden considerarse como “emociones secundarias” que se derivan, respectivamente, de la alegría, la tristeza y el miedo. No tan “primarias”, son moduladas por la experiencia, las circunstancias y los matrices que aporta el pensamiento. Su desencadenamiento es menos preciso.

6. Aunque la experiencia subjetiva de estas seis emociones puede ser duradera, sus manifestaciones objetivas poseen del conjunto de los buenos y malos “humores” o estados de ánimo.

7. Las emociones básicas surgen bruscamente, sin intervención de una voluntad deliberada. Siguen las vías motrices, sensoriales y vegetativas, predeterminadas por la fisiología. El sujeto sólo percibe automáticamente el mecanismo.

8. Como estas emociones son reactivas, en principio resultan difíciles de controlar y evitar, aunque preverlas permite reducir parcialmente su efecto.

9. El último criterio de Ekman, la universalidad de los acontecimientos desencadenantes, es sin duda uno de los más discutidos, debido a los particularismos culturales tan caros a los antropólogos.

En suma, todo ser humano puede sentirse y decirse feliz, triste o ansioso, cualquiera sea su sexo. Ello no significa que hombres y mujeres experimenten el mismo tipo de emociones, con la misma frecuencia, con la misma intensidad. Tampoco quiere decir que circunstancias análogas provoquen emociones idénticas en ambos sexos. A veces huimos de nuestras emociones o de las de otros (Braconnier, 1996:42-44).

¿De dónde proviene la prueba de la existencia de emociones universales? Alguna procede de la investigación que estudia la forma en que la gente clasifica los sentimientos expresados en la cara humana. Los seres humanos de todo el mundo incluyendo otras culturas (por ejemplo, los aborígenes en Nueva Guinea y en los Dani de Irán occidental) designan estos sentimientos de manera muy parecida. Además, todos los humanos mueven los mismos músculos para expresar estas emociones.

El apoyo para los sentimientos universales también proviene de estudios de personas que nacen ciegas y sordas; a pesar de que sus problemas los aíslan de los sonidos y las imágenes de las emociones de otros, aún manifiestan sus sentimientos con las mismas expresiones faciales. De igual modo, las características no verbales del habla que indican emoción (como el tono, el volumen y la tasa) tienden a ser los mismos de un individuo a otro y de una cultura a otra.

Síntesis de las tres grandes teorías de la emoción.

La teoría de James-Lange sostiene que las reacciones físicas preceden a la experiencia emocional, es decir el cuerpo primero emite una reacción fisiológica ante un estímulo y luego la corteza cerebral decide cuál emoción está siendo experimentada.

La teoría de Cannon-Bard afirma que la experiencia de una emoción ocurre simultáneamente a los cambios biológicos, es decir los impulsos serían enviados simultáneamente a la corteza cerebral y al sistema nervioso periférico. Así pues, la reacción al estímulo y la emoción se sienten al mismo tiempo, pero de modo independiente.

La teoría cognocitivistista de la emoción establece que la experiencia emocional depende de la percepción del individuo o de su juicio sobre la situación en que se encuentra, es decir que la corteza cerebral y el sistema nervioso periférico actúan conjuntamente para determinar las emociones que experimentamos.

Sexo-género y sentimientos

Hay muchos estudios que se han interesado en las diferencias afectivas entre ambos sexos. Revelan que los estilos emocionales se vinculan con la identidad sexuada mediante lazos más férreos de lo que creíamos. Por ejemplo, la ansiedad se manifiesta abiertamente dos veces más entre las mujeres, y la cólera, tres veces más entre los hombres. Más sorprendente aún es que las diferencias entre los sexos se observan a una edad precoz. Así, desde la más tierna infancia las niñas sonrían y hablan antes y más que los varones.

Desde hace mucho tiempo damos por cierto que las mujeres son más emotivas que los hombres. ¿Es verdad? En realidad, allí no mora la diferencia más importante. Las últimas indagaciones en psicología concuerdan: las mujeres expresan con mayor facilidad lo que sienten y perciben mejor lo que experimenta el otro. En otras palabras, no son más emotivas. Sólo comunican mejor sus emociones (Braconnier, 1996:15,16).

Diferencias entre emociones y sentimientos

Antonio Damasio, neurobiólogo, quien demostró con sus investigaciones la imposibilidad de separar razón/emoción, nos muestra las diferencias entre emoción y sentimiento: "En general uso "emoción" para una colección de cambios que ocurren en cuerpo y cerebro, habitualmente por la incitación de algún contenido mental específico. "Sentimiento" es la percepción de esos cambios[...] La esencia de lo que llamo sentimientos es ese proceso de monitoreo continuo, esa experiencia de lo que tu cuerpo hace *mientras* se despliegan pensamientos sobre contenidos específicos. Si una emoción es una

colección de cambios en el estado corporal, conectados a precisas imágenes mentales que han activado un sistema específico del cerebro, *la esencia de sentir una emoción es la experiencia de dichos cambios en yuxtaposición con las imágenes mentales que iniciaron el ciclo*" (Damasio, 1996:170).

Variedades de sentimientos

Hay tres tipos de sentimientos:

1. El primero se basa en las emociones, siendo las más universales la alegría, la tristeza, la ira, el miedo y el asco, que corresponden a perfiles de respuesta de estado corporal básicamente preprogramados en el sentido jamesiano. Cuando el cuerpo se adecua a los perfiles de una de esas emociones, *sentimos* alegría, tristeza, ira, enojo, temor o asco. Cuando tenemos sentimientos conectados con emociones, la atención se fija substancialmente en señales corporales, y partes del paisaje corporal se mueven desde el fondo hacia el primer plano de nuestra atención.

2. Un segundo tipo de sentimientos se basa en emociones que son variaciones sutiles de las cinco mencionadas: euforia y éxtasis son modalidades de la alegría; melancolía y pesadumbre, de la tristeza; pánico y vergüenza, del miedo. Este segundo tipo de sentimientos es afinado por la experiencia, cuando matices más sutiles de estado cognitivo se conectan con modalidades más finas de estado corporal emotivo. Aquello que nos permite experimentar matices de remordimiento, vergüenza, venganza, *Schadenfreude*, etc. es la conexión entre un contenido cognitivo intrincado y la variación de un perfil de estado corporal preorganizado.

3. Un sentimiento de fondo no es lo que sentimos cuando brincamos de alegría ni cuando estamos abatidos por un amor perdido; esos son estados corporales emocionales. El sentimiento de fondo corresponde, en cambio, al estado corporal que predomina *entre* emociones. Cuando sentimos alegría, furia, u otra emoción, el sentimiento de fondo ha sido superado por uno emocional. El sentimiento de fondo es nuestra imagen del paisaje corporal cuando no está sacudido por la emoción. El concepto de "estado de ánimo", a

pesar de relacionarse con el sentimiento de fondo, no lo captura exactamente. Cuando los sentimientos de fondo persisten del mismo tipo durante horas y días y no cambian silenciosamente con el flujo y reflujo del contenido de los pensamientos, es probable que el conjunto de sentimientos de fondo contribuyan a un estado de ánimo bueno, malo o indiferente (Damasio, 1996:174-176).

C. ¿Qué conocemos los antropólogos?

A lo largo de la historia de la antropología, hemos tenido muy diversas maneras de mirar el mundo. Por un lado, están quienes han considerado – junto con Occidente– que el mundo se aprehende, está allá afuera; el oficio del antropólogo será ir a “recoger” datos al campo. Están quienes no pensamos así, pues: “Los datos no son dados (*data*). Son, como afirma Laing, capturados (*capta*). Los (mal) llamados datos son el producto de la interferencia entre las actividades objetivadoras del sujeto (el investigador) y el objeto (los investigadores: que también son sujetos)” (Ibáñez, 1994:120). En todo caso, estos datos son construidos en función de cómo y qué se pretende abordar en el estudio de algo (fenómeno, proceso, comportamiento, huella, etc.), de allí que las emociones y sentimientos intervengan inevitablemente en tales datos-información.

Por otro lado, también muchas escuelas antropológicas negaron la importancia de las emociones y sentimientos, es más, con un pensamiento fragmentador y simple le esquivaron y relegaron el “problema” a la psicología, los psicólogos habrían de resolverlo. No es sino hasta aproximadamente una década que la antropología se dio a la investigación de estos temas y problemáticas. Por ejemplo, la antropóloga Jean L. Briggs, publicó un libro hace algunos años titulado *Never in Anger* (1971) en el que argumentó que en ciertas tribus de esquimales la gente nunca se enoja. No se trata simplemente de que no expresen cólera; tampoco la sienten. De hecho, ni siquiera tienen una palabra en su vocabulario que quiera decir cólera (la palabra que más se acerca a esto, significativamente, quiere decir "infantil"). Se ha dicho que

muchas culturas no comparten nuestra obsesión por el amor romántico y que emociones como la envidia, los celos y el pesar obviamente corren una suerte muy diferente en las diferentes culturas.

Con la segunda cibernética se resolverían varias cuestiones:

1. El antropólogo no describe a la tribu "ahí fuera" sino a la tribu afectada por su presencia y organizada mediante parámetros y observables que caracterizan al antropólogo-observando-a-la-tribu-siendo-observada-por-el-antropólogo.

2. Se acabaron los problemas de objetividad y distorsión de la realidad.

3. Como el antropólogo es parte de lo observado, debe comprometerse con su observable.

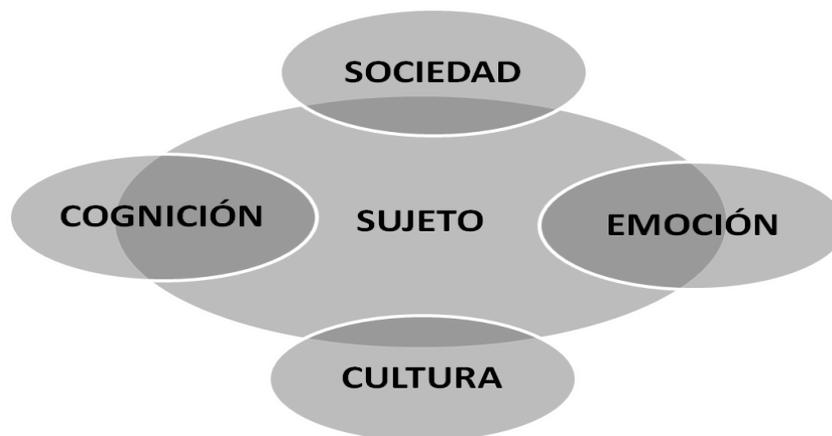
4. El antropólogo como sujeto también siente.

5. La investigación no se verá constreñida al programa original, deberá ésta ser creativa.

6. En todo acto de conocer existen prejuicios, por tanto, nosotros antropólogos no nos salvamos de ellos, debemos analizar cuáles son nuestros propios prejuicios (véase FIGURA 16).

FIGURA 16

BUCLE RECURSIVO COGNICIÓN-EMOCIÓN



Como se observa, no podemos separar ninguno de los elementos del bucle,¹⁶ todos están íntimamente interrelacionados a través de procesos de retroacción y mediación epicentrados como emergencia singular en el sujeto. Así cada cultura contiene su propio *ethos*, éste entendido como sistema culturalmente organizado de las emociones. A su vez, es a través de y con el lente de nuestra cultura, organización y relaciones sociales que conocemos y sentimos.

El conocimiento es fruto tanto de invarianzas y cambios en el sistema cognitivo como de invarianzas y cambios en el soporte social. Todas aseguran que todos los sujetos de todas las culturas construyen, generación tras generación, su visión particular de la realidad.

Morin dirá que: “La cultura es indispensable para la emergencia de espíritu y para el pleno desarrollo del cerebro, los cuales son ellos mismos indispensables para la cultura y para la sociedad humana, las cuales no adquieren existencia y consistencia más que en y por las interacciones entre los espíritus/cerebros de los individuos” (Morin, 1994b:85), es decir, que todo ello en una dinámica-contexto sociohistórico.

¿Por qué poner al sujeto en medio del bucle? (véase FIGURA 16) Si no atravesaran todas las ideas, conceptos, prácticas, actitudes, creencias por este sujeto, no tendría sentido esta nueva epistemología de segundo orden que reivindica y vuelve a traer en el tiempo histórico a ese sujeto que se fue perdiendo en el camino; este sujeto al que me refiero es un sujeto no-sujetado, pensante y creador, sintiente y vivo. Es, por tanto, a la vez, autónomo y generador, así como sujetado, dependiente, precisamente por la dinámica-contexto antes mencionada.

Por naturaleza todos los seres humanos son curiosos. Todos buscan conocer y conocen conociendo. El puro hecho de vivir ya es conocer, sin la posibilidad de conocer, el organismo o sujeto se muere.

¹⁶ Bucle o circuito de retroalimentación. Morin lo define como: “la *idea* de bucle no es una idea mórfica, es una idea de circulación, circuito, rotación, *procesos retroactivos que aseguran la existencia y la constancia de la forma*” (Morin, 1997a:214).

La emoción es la resonancia propia de un acontecimiento pasado, presente o futuro, real o imaginario, en la relación del individuo con el mundo; es un momento provisorio nacido de una causa precisa en la que el sentimiento se cristaliza con una intensidad particular: alegría, ira, deseo, sorpresa, miedo, allí donde el sentimiento, como el odio o el amor, por ejemplo, está más arraigado en el tiempo, más integrado a la organización corriente de la vida, más accesible, también, a la posibilidad de un discurso. La emoción llena el horizonte, es breve, explícita en términos gestuales, mímicos, posturales, e incluso de modificaciones fisiológicas. El sentimiento instala la emoción en el tiempo, la diluye en una sucesión de intensidades, pero en una misma línea significativa. Se envuelve en un discurso susceptible de hacerse explícito a partir de valores comunes, nombra su objeto y su razón de ser, precisa su significación, es un motivo de intercambio dentro del grupo.

La emoción es a la vez evaluación, interpretación, expresión, significación, relación, regulación de intercambio; se modifica según los públicos y el contexto; difiere en su intensidad y aun en sus manifestaciones, de acuerdo con la singularidad personal. “La totalidad de la relación con el mundo siempre es simultáneamente una relación con el otro, se simboliza a través del vínculo social e implica la modulación introducida por los otros y, por lo tanto, la actividad de pensamiento. Se introduce en la simbólica social y las ritualidades en vigor” (Le Breton, 1999:192).

La emoción se siente, la emoción es fugaz, el sentimiento permanece. Hay los conocimientos depredadores y aquellos que son creadores.

La cultura occidental ha construido dicotomías fragmentadoras tales como pensamiento/sentimiento, racional/irracional, controlado/incontrolado, naturaleza/cultura, valor/verdad, masculino/femenino, razón/emoción, cerebro/corazón, mente/cuerpo, público/privado, todas ellas instaladas en el encierro y la pasividad, donde la propuesta es la de un sujeto atado a la historia y a las certezas. Es menester que derrumbemos esas fronteras y pensemos al sujeto como una unidad, diversidad, autonomía y dependencia, y más.

La antropología de las emociones puede revertir esa imagen robotizada del hombre que ha mostrado la ciencia social sin sentimientos, sufrimientos, muertes y alegrías. Si podemos describir, participar y solidarizarnos con el dolor y el placer en sus formas complejas de la vida cotidiana de otras sociedades, quizá es posible sensibilizar a esos Otros en Occidente.

Pienso en una antropología que incluya a las emociones y al conocimiento humano, que dentro de la complejidad de la investigación no se pierdan de vista todas esas cosas que hemos aprendido a callar, tenemos que volver a nombrar...

3.1.2. LA CONSTRUCCIÓN DEL SUJETO VIOLENTO

En la vida anímica individual aparece integrado siempre, efectivamente, *el otro*, como modelos, objeto, auxiliar o adversario, y de este modo, la psicología individual es al mismo tiempo y desde un principio psicología social, en un sentido amplio, pero plenamente justificado.

Sigmund Freud

El psicoanálisis nos ha mostrado que cada acto de violencia, cada agresión, tiene también un componente de autoagresión. El deseo de destruir al otro significa, al mismo tiempo, el deseo de destruir al otro en el yo, de desconectar al individuo en tanto sujeto.

Horst Kurnitzky

Los más de veinte millones de habitantes de la Zona Metropolitana de la Ciudad de México (ZMCM) vivimos a la expectativa: no queremos ser víctimas de ningún acto de violencia en nuestro deambular por la ciudad. Este apartado busca ser una reflexión antropológica sobre el modo de existencia social y cultural de la violencia en el discurso y edificación del sujeto violento.

En la época de los griegos y romanos, y como característica de muchas otras ciudades en la historia, el enemigo, el peligro estaba afuera: había que estar alerta de los posibles invasores, los bárbaros, quienes, por cierto, “para Aristóteles, no tenían acceso al *logos*, a la razón, debido a que el hombre

aprendía sus capacidades morales sólo en la ciudad” (Bartra, 1992:16). De ahí la necesidad de construir grandes murallas alrededor de estos centros urbanos como fueron las ciudades mesopotámicas o las del medioevo. Hoy las murallas en nuestra ciudad están en las calles cerradas al público y en las casas que ahora llevan alambrada electrificada o con vigilantes como en los tiempos de guerra. Si, como veíamos anteriormente en la ciudad de México existían aproximadamente 2,700 empresas de seguridad privada en 1998, diez años después, la Secretaría de Seguridad Pública del Distrito Federal (SSP-DF) clausuró 81 empresas de seguridad por no cumplir con los permisos correspondientes y se han cerrado otras nueve y en lo que falta de 2010 el total podría llegar a 60, dijo José Ángel Martínez Navarro, director general de seguridad privada y procedimientos sistemáticos de operación de la policía capitalina, el funcionario señaló que el objetivo de estas acciones es que se cumpla la ley que fija una serie de requisitos, tanto de capacitación como de evaluación de aspectos físicos, psicológicos y toxicológicos. Agregó que en este año la dependencia tiene registradas 607 empresas que ofrecen este servicio y otras 183 están en proceso de revisión. De estas últimas, 75 ya están en trámite de permiso o revalidación, 54 ya fueron verificadas y el resto se encuentran pendientes de verificación. José Ángel Martínez Navarro comentó que en 2009 el número de permisos otorgados a este tipo de empresas se incrementó 34 por ciento, al pasar de 423 a 580, además, se incorporaron 6 mil 391 elementos a estas compañías, lo que representa un aumento de 13 por ciento (*La Jornada*, 5 de marzo de 2010: 40).

En la Feria Expo Seguridad México se dijo que el número de empresas que ofrecieron equipos de protección creció 20 por ciento y por primera vez abrió un pabellón denominado fuerza del orden, donde cualquier cuerpo policiaco o de seguridad privada podía adquirir patrullas, armamento, equipo y ropa blindada.

“La agencia Afp reportó que los avances tecnológicos y la inseguridad en México se conjugan para hacer de la protección un pujante negocio, con más de un millón de empleos y una cifra de negocios anual estimada entre 3 mil

500 y 5 mil millones [...] Mario Arroyo, vocero de la feria, declaró que, en cuanto a fuentes de empleo, sólo la fuerza pública, federal y local –sin contar al Ejército-, suma más de 600 mil elementos, y las empresas de seguridad privada emplean a 500 mil” (*La Jornada*, 23 de abril de 2010: 10).

Los datos antes expuestos son reveladores, hoy en la ciudad se vive el miedo a la invasión pero desde dentro: los enemigos, los violadores, los corruptos, están y acechan. ¿Pero cuándo nació esa sensación? ¿Cuándo se dio ese cambio? Esto ha sido un proceso paulatino en los últimos veinte años en nuestra ciudad. Este Otro, al que nos referiremos a lo largo de este trabajo, es el llamado “delincuente”, “ladrón”, o en otros términos el sujeto violento.

La construcción de este sujeto está inserto en procesos sociales (además de lo que sucede en los procesos de la globalización, como el desempleo brutal y la pobreza en aumento) aunado a otro factor importante que radica en los cambios fundamentales que ha sufrido el orden doméstico: nos referimos a la mujer, que ha comenzado, en muchos espacios de la ciudad, a conocer y hacer activos sus derechos. Me dirán ¿por qué? Bueno, la violencia doméstica no es nueva, desde los inicios del patriarcado y en la conformación de la familia patriarcal, la mujer (junto con los niños y en algunas sociedades con los ancianos y discapacitados) ha sido sujeto-sujetado y ha sufrido la formas de dominación más violentas. Desde el surgimiento del movimiento feminista en los años sesenta, el sujeto violento surge en la casa, entre las sábanas, digo surge porque aquellos que ejercen la violencia hasta hace poco se les comenzó a nombrar: golpeadores, maltratadores y sojuzgadores.

Si bien esta apertura pública de la violencia sobre lo que sucede en el ámbito doméstico también ayudó a que muchas mujeres salieran a la calle a trabajar y a otras actividades fuera de la casa, ello tuvo como consecuencia el que muchos hombres vivan muy, pero muy enojados. La revuelta de las mujeres dentro del mundo doméstico también ha sido un factor importante que a su vez, ha sido poco vinculada al fenómeno multidimensional de lo que llamamos hoy violencia de género.

Entendemos por violencia el ejercicio de la fuerza. Cuando no queremos hacer algo y somos obligados a ejecutarlo estamos siendo sujetos de la violencia.

Como decíamos, de vez en cuando en nuestra ciudad se hablaba de violencia: se oían casos, pero nunca cercanos a nosotros. Siempre era un Otro muy alejado de nuestras vidas. Hoy la violencia urbana nos toca a todos, hoy sí podemos hablar de una violencia generalizada. Generalizada en dos niveles:

a. La violencia no nada más como espectáculo sino vivida cerca de nosotros lo cual afecta nuestra relaciones cotidianas.¹⁷

b. La violencia en el imaginario social, violencia que alcanza todos nuestros niveles de sensibilidad, emociones y percepciones del mundo. Pero asimismo es una violencia vivida paradójicamente: una violencia de lo real pero que a su vez anestesia y obnubila nuestra percepción para que lo de afuera no nos paralice y podamos seguir “produciendo” y “consumiendo” en nuestras ciudades. Decimos anestesia porque ver al limpiaparabrisas, a la señora con su hijo dentro del rebozo, a los payasitos o mimos pidiendo limosna se convierte en espectáculo para el observador, espectáculo que bloquea la realidad, este “no ver” es un ejemplo claro de violencia.

¿Cuáles violencias?

Las violencias permean la vida de quienes habitamos esta ciudad porque nos llegan y permean en nuestra vida más íntima. El mundo contemporáneo es como un todo, como una unidad multiplex,¹⁸ donde el entramado social ya no tiene barreras porque vivimos en la sociedad informacional, como diría Castells

¹⁷ Ejemplos terribles han sido los feminicidios y la salida de los militares a las calles en Ciudad Juárez, Chihuahua y otras ciudades del norte del país; los 49 niños quemados de la Guardería ABC de IMSS, en Sonora; y la salida a la luz pública de la pederastia, y el consiguiente silencio y complicidad de algunos sacerdotes de la iglesia católica, los cientos de desaparecidos en el país, las narcoejecuciones que llevan, hasta ahora, 30,000 muertos en lo que va de la administración calderonista (*El Sol de México*, 4 de agosto del 2010), etcétera.

¹⁸ Finalmente, el pensamiento simplificante es incapaz de concebir la conjunción de lo uno y lo múltiple (*unitas multiplex*). O unifica abstractamente anulando la diversidad o, por el contrario, yuxtapone la diversidad sin concebir la unidad. (Morin, 1990:30)

(1993), la cual nos llega a menudo distorsionada y manipulada y conforma nuestras maneras de percibir, juzgar y legitimar a las violencias.

Aquí únicamente voy a describir los tipos de violencias, solamente lo haré para interconectar posteriormente las violencias a nuestros sujetos en el ámbito de la ciudad (véase capítulo 2).

Parto de la idea que *toda violencia es política*. Política porque en ella está inmerso necesariamente el poder. El poder no se tiene, siempre se ejerce. Pienso que no es una cosa o mercancía que guarda uno en un cajón, es *un instrumento vincular* que se ejecuta en ciertos momentos de las relaciones, ya sean a nivel social (estados, guerras, persuasión, represión, etc.) y a nivel comunitario, familiar o individual¹⁹. Encuentro que hay fundamentalmente cuatro tipos de violencias en la violencia de resistencia (véase figura 5,6 y 7, cap.1):

1. *Violencia política y/o institucional*: ejercida desde el Estado: ésta es la violencia legitimada desde lo escrito, lo dicho y lo hecho. Escrito por las leyes, dicho por los ciudadanos y hecho por los hombres y armas de la represión. El Estado es el medio por el cual las formas de poder son más observables físicamente: armas, formas de tortura, policías robotizadas, cateos, asesinatos, impunidad, corrupción y terror.

2. *Violencia económica*: la pauperización mundial es hoy un hecho innegable. El neoliberalismo que sostiene que la libertad de los seres humanos se sustenta ante todo en la protección de la propiedad privada y en su irrestricta utilización, está asociada al igualmente irrestricto intercambio de los bienes producidos. “El llamado a la competencia total bajo el lema del *laissez-faire* convierte a la sociedad en un campo de batalla de intereses económicos parciales. Esto tiene amplias consecuencias: en la medida en que los seres humanos y los proyectos de vida desaparecen de los conceptos económicos, la teoría y la práctica económicas no parten –o ya no parten más– de las necesidades reales de los seres humanos.” (Kurnitzky,1998:8). Esta violencia

¹⁹ También individual porque es un vínculo con un otro, pero también con los vínculos internos, es decir, hay muchos tipos de violencia infligida hacia uno mismo.

traspasa a todas las demás, en ésta nos encontramos con los medios masivos de comunicación, espectáculo de violencias que moldean (y muchas veces dan ideas a muchos) de cómo ejercerla y simularla de mejor manera.

3. *Violencia social*: encontramos dos formas dentro de ésta:

3.1. Las formas de resistencia a la violencia. Nos referimos a las rebeliones, guerrillas, movimientos sociales que responden a intereses mediatos e inmediatos, formas de organización que buscan cambios en la estructura social, política y cultural.

3.2. La violencia organizada en la ciudad como la delincuencia, el narcotráfico, los niños de la calle enfrentándose a la policía, el abuso sexual, la pornografía, la prostitución y prostitución infantil, entre otros.

4. Violencia de género en la familia: esta violencia, una de las más antiguas, tiene cuatro formas fundamentales:

4.1. La violencia física, golpes a mujeres y/o niños, ancianos y discapacitados.

4.2. Violencia psicológica o emocional: miradas que congelan, palabras que hieren y paralizan, cuerpos que limitan la libertad del otro más cercano.

4.3. Violencia sexual: violaciones a mujeres y niños, seducción a menores y todas las formas de erotización en las cuales el sujeto está dominado por un Otro más fuerte como la pornografía y la trata de niños y mujeres.

4.4. Violencia económica: mujeres que dependen del salario del marido, sus inmuebles están a nombre de él, etcétera.

¿Quiénes son los sujetos de la violencia y quiénes son los violentos?

Este sujeto es habitante de la ciudad, en particular de la ciudad de México. Éste circula, deambula, pasea por diferentes espacios de la ciudad. Hay algunos prohibidos, otros no. La imagen del sujeto violento está construida desde tres diferentes lugares: desde el poder del Estado, desde los medios masivos de comunicación y desde lo cotidiano de los urbanícolas. Afortunadamente no todos coinciden. Digo afortunadamente porque esas divergencias crean opinión.

Por ejemplo, el estado ha construido su propio estereotipo del sujeto violento:

a. *El estereotipo racista*: moreno oscuro, analfabeta, pobre, desarreglado, antihigiénico y a menudo alcoholizado o drogado. Todos ellos con claros rasgos del fenotipo indígena. Es importante aclarar que los policías, los judiciales y los militares no entran dentro de esta categoría. Aunque éstos corresponden a esta descripción.

b. *El estereotipo xenófobo*: güeritos, de tez blanca, extranjeros, miembros de organizaciones de derechos humanos, extranjerizantes que no tienen por qué “meter las narices donde no les importa”, alborotadores, escandalosos y rebeldes. También es importante aclarar que este estereotipo sólo se aplica a aquellos extranjeros que no invierten en la bolsa de valores, no manejan un buen auto y no saben de las “buenas maneras” para entrar a la globalización.

Para ilustrar un poco lo antes mencionado incluiré algunas palabras del discurso del presidente Salinas de Gortari el seis de enero de 1994.²⁰

Una región del estado de Chiapas ha sido afectada por la violencia. En ese entrañable estado de la República, el atraso y la pobreza vienen de muchas décadas. En los últimos cinco años se ha trabajado intensamente y se han invertido grandes recursos para revertir esta condición.

Esto fue posible por la presencia de una rica y diversa gama de organizaciones sociales que han mantenido un diálogo permanente con el gobierno; y el diálogo ha sido fructífero.

Sin embargo, una organización diferente emergió en el estado de Chiapas: *profesionales de la violencia, nacionales y un grupo extranjero*,²¹ ajenos a los esfuerzos de la sociedad chiapaneca, asestaron un doloroso golpe a una zona de ese estado y al corazón de todos los mexicanos.

Por eso se ha señalado con razón, que deben distinguirse claramente dos situaciones: la agresión armada de un grupo violento, de otra muy diferente que deriva de la situación de pobreza y carencias en esa región.

²⁰ El levantamiento zapatista es el nombre con que se conoce a una rebelión de 12 días encabezada por el grupo armado Ejército Zapatista de Liberación Nacional, el 1 de enero de 1994 en el estado mexicano de Chiapas, y que alcanzó difusión internacional debido a sus demandas de justicia y reivindicación de los derechos de los pueblos indígenas de México y de los pobres.

²¹ Las cursivas son mías.

Este no es un alzamiento indígena, sino la acción de ese grupo violento, armado en contra de la tranquilidad de las comunidades, la paz pública y las instituciones de gobierno.

Para aquellos en condiciones de pobreza que han participado por engaño, presiones o aun por desesperación, que depongan su conducta violenta e ilegal, buscaremos un trato digno y, aun, consideraremos el perdón.

Es interesante observar cómo de cada presidente, además de la coyuntura en la que se desenvuelve, el discurso también es mistificante: el 27 de mayo de 2010, en un discurso en Toronto, Canadá, el presidente Felipe Calderón dijo a empresarios aglutinados en el Consejo Internacional Canadiense (CIC) que *su gobierno está “pateando” a los criminales*. Presumió que han confiscado “montos extraordinarios de drogas, como para dar más de 80 dosis a cada mexicano (según el INEGI la población de México es de más de 105 millones de habitantes), confiscamos más de dos mil 500 millones de dólares en efectivo; 75 mil armas de fuego, entre ellas cinco mil granadas, ocho millones de balas, 45 mil AK 47 y lanzamisiles. Estamos trabajando fuerte y la estrategia va en su camino”. También expuso a los hombres del dinero en Canadá que “México es mucho más que simplemente la pelea contra el crimen organizado, estamos pasando por una transformación profunda” (Revista Emequis <http://www.m-x.com.mx/2010-05-27/estamos-%E2%80%9Cpateando%E2%80%9D-a-los-criminales-dice-felipe-calderon-a-empresarios-en-canada/>, las cursivas son mías).

Finalmente, en la inauguración en la XXVIII Sesión del Consejo Nacional de Seguridad Pública, el presidente Calderón, el 3 de junio de 2010, dijo:

“Así es como estamos combatiendo al crimen organizado en las zonas más asediadas por la delincuencia, y también lo estamos haciendo con determinación en todo el resto del país. Se señala, también, que la violencia ha sido provocada por la presencia de las Fuerzas Federales. Éste es otro juicio también equivocado. Es al revés. La presencia de las Fuerzas Federales obedece a los niveles de violencia y

desafío que venían desarrollando las organizaciones criminales en el país” (<http://calderon.presidencia.gob.mx/prensa/discursos/?contenido=57326>).

Las palabras hablan por sí solas. Aquí encontramos los llamados dobles mensajes que en otros términos, y como forma clara de violencia se interpreta como descalificación y desconfirmación, la primera “es cuando alguien se comunica de modo tal que su propia comunicación o la del otro queden invalidadas. Las descalificaciones abarcan una amplia gama de fenómenos comunicacionales, tales como autocontradicciones, incongruencias, cambios de tema, tangencializaciones, oraciones incompletas, malentendidos, estilo oscuro o manierismos idiomáticos, interpretaciones literales de la metáfora e interpretación metafórica de las expresiones literales, etc. (Watzlawick, 1991:76). La segunda y la más terrible de las formas simbólicas de violencia es la desconfirmación, es decir: "No podría idearse un castigo más monstruoso, aun cuando ello fuera físicamente posible, que soltar a un individuo en una sociedad y hacer que pasara totalmente desapercibido para sus miembros". No cabe mayor duda de que tal situación llevaría a una "pérdida de la mismidad", que no es más que una traducción del término "alineación"... En otras palabras, mientras que el rechazo equivale al mensaje: "Estás equivocado", la desconfirmación afirma de hecho: "Tú no existes" (Ibid:87).

Los medios masivos de comunicación son más versátiles: una de sus grandes capacidades es el no formar estereotipos claros, la confusión es uno de sus grandes logros. Por ejemplo: en las series televisivas, no importa el color de la piel o la nacionalidad para ser bueno o malo. Desde el comienzo del programa casi siempre el espectador sabe “quien es quien”. La diferencia con los anteriores estereotipos es que aquí las expresiones del cuerpo, la mirada y en especial la cara, son claro ejemplo de dónde pertenece cada actor: no hay medias tintas. No existe la posibilidad de condolerse del sujeto violento, por otra parte, la víctima, lo es y no hay posible discusión al respecto. El primer personaje siempre se las ingenia para conseguir armas, para perseguir a su víctima, para lograr su cometido. Los héroes a veces logran “salvar” a sus víctimas, pero en las películas a menudo los “malos” se mueren o los

encarcelan. La vida en los medios es más justa que en la realidad. Ahora bien, se preguntarán, ¿por qué la xenofobia y el racismo no aparecen generalmente en la televisión? Consideramos que no es necesario, el sujeto violento está construido más allá de todo escenario, está descentrado y es atemporal. Es una mosca en la sopa, un punto negro en la página blanca, un error en la computadora. No es algo que se encuentre en la vida cotidiana. Cuando aparecen representando a una ciudad perdida o a un vecindario pobre, todos son buenos y algún “desviado” es el que comete delitos; cuando el sujeto violento aparece bien vestido y pertenece a la clase media o a la alta, es un personaje “enfermo”, digno de ser estudiado por los más famosos psiquiatras.

En resumen, los actores en los medios pertenecen más a clases sociales que a un estereotipo fenotípico, el mensaje es más bien económico, hay ricos y pobres buenos y malos, pero también político: los alborotadores y los rebeldes, son atrapados generalmente para que el orden social no “sufra desajustes”.

El sujeto violento está construido desde lo cotidiano de los urbanícolas, con los mensajes recibidos desde el Estado y los poderes fácticos, esto aunado con sus experiencias cotidianas. Los ciudadanos en la ciudad de México, caminamos por las calles, nos subimos al metro, al camión, al microbus, manejamos un auto, siempre a la expectativa de no ser sujetos de la violencia. Quienes se suben a los medios de transporte colectivos, saben bien cómo describir a los posibles sujetos de la violencia, voltean para todos lados, no permiten que los pasos del transeúnte sean muy cercanos, y miran constantemente a la cara y fundamentalmente a las manos, manos que pueden ser muy peligrosas si en algún momento están acompañadas de un arma, sea o no de fuego. Los que manejan autos, miran constantemente a los espejos retrovisores, voltean a menudo para ver si el que se acerca es o no vendedor y se sabe que si se está en un semáforo, se está encajonado en un espacio sin salida. Todos somos posibles víctimas de un atraco, todos tenemos miedo...

En la ciudad de México hay muchos mitos en relación con la violencia, uno de los más socorridos es que no hay que salir a la calle en la noche; las

estadísticas muestran que en la ciudad de México la gran mayoría de los delitos son cometidos entre las 9 y las 11 de la mañana. La luz del día ya no es un impedimento para que la violencia disminuya.

Hemos dibujado al sujeto violento, cómo se construye y quién lo ha hecho. Pero ¿quiénes son? ¿de dónde vienen? ¿se puede hablar de un perfil? Aquí no estoy pensando en estafadores, ladrones de bancos de alto nivel, ni de los ladrones de cuello blanco, ni de los expresidentes. Nos referiremos a los sujetos violentos de colonias marginales, de hombres y mujeres que encuentran en la violencia urbana su *modus vivendi*, su única manera de buscar formas de sobrevivencia sin que importe la implicación de ello en la vida del Otro, ni en la propia. Este sujeto violento se le ha denominado en la literatura psicológica como sociópata, hombres sin sentimientos y fundamentalmente sin sentido de culpa y por ende de solidaridad humana. El sujeto violento es un ser “anormal”, según algunos psicólogos y sociólogos que están pensando en anomias y psicopatologías. Cuando pienso en este sujeto violento me vienen a la mente dos sujetos que están íntimamente vinculados a éste: el loco y el salvaje, sujetos inventados en Occidente con ciertas características que los recluyen y expulsan socialmente, en otros términos: los violentos a la cárcel, los locos al manicomio, los salvajes a su espacio, lo más lejos posible.

Hasta ahora es difícil saber cuáles han sido los incrementos de la violencia en la ciudad de México en los últimos años, lo que sí sabemos es que por ejemplo, 8 por ciento de las 2 mil 178 colonias que existen en la ciudad de México, es decir, 175 colonias, concentran los mayores índices delictivos²², las colonias donde localiza la delincuencia organizada son el Centro, Del Valle, Narvarte, Roma, Guerrero y Agrícola Oriental.

Las delegaciones que tienen una alta cantidad de denuncias de hechos delictivos son Cuauhtémoc, Benito Juárez, Gustavo A. Madero, Venustiano Carranza, Iztapalapa, Miguel Hidalgo, Iztacalco, Coyoacán y Alvaro Obregón.

²² Estudio Criminológico de Principales Denuncias, enviado por la Procuraduría General de Justicia del Distrito Federal (PGJDF) a la Asamblea Legislativa (2002).

De igual manera, las denuncias están constituidas por orden numérico, el robo de vehículo con y sin violencia; le sigue robo a transeúnte; robo a repartidor, y robo a negocio con y sin violencia. Los principales horarios en los cuales se cometen los ilícitos son de las 18:00 a las 21:00 horas (homicidio, violación, robo a casa-habitación con violencia); de las 15:00 a 18:00 horas se registra principalmente robo a negocios; y de las 9:00 a las 12:00, robo a bancos, a transeúntes y a vehículos sin violencia.

Como decía al principio de este apartado, las formas de vivir y simbolizar la violencia han cambiado. Salir a la calle en nuestra ciudad es un desafío. La violencia organizada y la no organizada es transclase y transetnia. Desde el robo del automóvil último modelo, hasta los obreros o amas de casa que viajan en transporte colectivo, somos todos sujetos posibles de la violencia. Sujetos posibles de violencia (en la calle) y sujetos de violencia en nuestros vínculos con el Estado, los medios y en la vida cotidiana. Aunque vivimos en muchos mundos dentro de la ciudad, a todos nos llegan esas formas violentadoras de vida. Sin embargo, es importante agregar que así como hemos aprendido a deambular por la ciudad (en algunas ocasiones con miedo) también existen otras ricas formas de socialización y solidaridad. Hablar de la violencia es muy riesgoso porque podemos caer en los catastrofismos. No es mi intención que quede esa idea, lo que realmente me interesa es que se escuche el término en sus justas dimensiones y que no se evite nombrar las cosas, que los simulacros dejen de serlo y que ello permita mejores formas de pervivir y convivir con nuestros conciudadanos.

El Estado siempre necesitará del ENEMIGO, quien es el Otro absoluto y ya no es el “enemigo honorable”, “sino alguien cuyo razonamiento nos es ajeno, de modo que no es posible encuentro alguno con él en la batalla” (Žižek:72).

Es claro que para describir las acciones de la política y de la economía, Calderón, así como Fox y sus antecesores, utilizan expresiones del lenguaje de combate militar –campañas, incursiones, guerra, batalla–, ello muestra en qué medida la guerra y la paz se encuentran ligadas y de qué modo se compenetran mutuamente. Lo que designamos como pacífico –el comercio y el

mercado, como vimos en el capítulo 2– está ligado a manejos agresivos, hostiles, mientras que en la guerra tampoco se desea prescindir de los elementos sociales de la asistencia: una tregua, para recoger los cadáveres del campo de batalla, o el derecho de guerra, que establece reglas para las batallas, para que éstas no culminen en masacres descontroladas. Pero esto pertenece ya al pasado, a una época en la que aún era del conocimiento general la posibilidad de mantener lejos la violencia particular, por medio del monopolio de la violencia por parte del Estado y de una moral interiorizada por parte de la sociedad. “Después de un siglo de barbarización mundial, en la actualidad se extiende una violencia general, sin propósito y descontrolada en todas las sociedades. Aparentemente, sin ser advertida, *la guerra se ha instalado en la vida cotidiana*” (Kurnitzky, 2002: 60).

Vivimos tiempos en que la violencia no se orienta solamente en contra de los extraños, también se dirige en contra de amigos. Los autores de actos de violencia y las víctimas se conocen, pertenecen a la misma familia, banda o pandilla.

La constitución del sujeto violento es universal, sin embargo, cada país tiene sus particularidades. En los países con población indígena, como es el caso de algunas regiones latinoamericanas, la historia y la negación de la pluriculturalidad y la plurietnia han construido un tipo muy específico de sujeto actor de la violencia. Cuidémonos de esos estereotipos, porque finalmente, los que construyen esos escenarios son los que en realidad descalifican y desconfirman al Otro. Uno de los objetivos de la antropología, por tanto, es desmitificar, desmistificar, develar y hacer pública esta nulificación de la alteridad. Hacerlo implica hablar, desentramar las redes de los políticos, los poderes fácticos, así como otros enmascarados...

3.2. LA VIOLENCIA EN LA FAMILIA

Lo que explica todo, de hecho no explica nada.
Ashley Montagu

La calidad siniestra y el efecto traumático devastador de la violencia familiar y política son generados por la transformación del victimario de protector en violento, *en un contexto que mistifica o deniega las claves interpersonales mediante las cuales la víctima reconoce su capacidad de consentir o disentir*. Así, la violencia adquiere características devastadoras cuando el acto de violencia es re-rotulado (“Esto no es violencia, sino educación”). Su efecto, por ejemplo el dolor físico (“No te duele tanto”), es negado. El corolario de valores es redefinido (“Lo hago por tu propio bien” o “Lo hago porque te lo mereces”). Los roles son mistificados (“Lo hago porque te quiero”), o la posición de agente es redirigida (“Tú eres quien me obliga a hacerlo”).

Carlos Sluzki

Los medios masivos de comunicación y el imaginario social convocan, predicen, promueven, reaccionan y reafirman todo el tiempo la violencia como fenómeno social en todos los ámbitos cotidianos. En la actualidad, en nuestro país, nos enfrentamos día a día con el tema de la violencia. Este imaginario y esta realidad social tienen las características de la esquizofrenia. No es que estemos todos locos, pero comúnmente los dobles mensajes que recibimos nos hacen perder el horizonte. ¿Habremos de salir a las calles armados? ¿no es eso también violencia? ¿Tendremos que comprarnos escafandras protectoras contra la televisión que promueve películas de violencia y terror? Algunos datos escalofriantes: el periódico *Milenio* (2010) publicaba lo siguiente: “La violencia es el común denominador en los actuales videojuegos. El sentido de competencia forma parte del pasado, ahora el niño debe sobrevivir en ambientes hostiles en los que participa ya no como agente pasivo, sino como un personaje sanguinario. Si la televisión, según estudios psiquiátricos y de salud mental, representa una amenaza debido a que fomenta, trasmite y expone a los infantes a la violencia, en la actualidad son los videojuegos los que causan mayor preocupación médica, ya que, como explica el pediatra Michael Rich de la Universidad de Harvard: el niño deja de ser un ser pasivo

frente a la acción de la pantalla para convertirse en un personaje activo a la hora que juega, que asesina y destruye. En sus manos se encuentra la posibilidad de cambiar el drama. Y quizá por eso, añade el investigador, 80% de los videojuegos más populares son violentos¹: la persona se enfrenta a la misión de dispararle a la pantalla, además, tiene el poder de destruir a los enemigos y de ganar puntos cada vez que mata. Un estudio piloto efectuado por el doctor John Moore comprueba que el cerebro de un niño sufre alteraciones y trastornos cada vez que visualiza actos violentos, por lo general está alerta a cualquier amenaza y responde con facilidad a los pleitos. Esto, porque *cada acto violento se queda almacenado en la memoria de largo plazo*; eso significa que va a quedar ahí y será constantemente recordado, despertando, al mismo tiempo, mecanismos de sobrevivencia, de escape y lucha.

Exponerse cotidianamente a imágenes violentas desencadena en el largo plazo una violencia más intensa a la vista. Crecer con la idea de que el mundo es violento conlleva a aprender que sólo a través de la violencia se pueden resolver los conflictos y problemas. “Hoy tenemos que más de 2 mil 200 documentos sobre violencia de los medios y alrededor de 4 mil 200 artículos relatan cómo nos afectan los medios, y apenas estamos viendo la superficie. Según esta investigación, una persona antes de llegar a los 18 años habrá visto más de 200 mil actos de violencia, de los cuales 18 mil son asesinatos. (Dr. Rich, miembro del Comité de Educación Pública de la Academia Americana de Pediatría” (*Milenio*, 25 de enero 2010).

Después de esta breve introducción, nos sumergiremos en el mundo de la violencia intrafamiliar.

¹ Y dirigidos más particularmente a los niños varones como forma de reafirmar y formar esa masculinidad machista, competitiva y combativa.

3.2. LA VIOLENCIA EN/DE LA FAMILIA

La violencia ha sido parte integral de la vida en un alto porcentaje de familias y erosiona los fundamentos en los cuales se construyen. Sin darnos cuenta infiltra e incide en las siguientes generaciones hasta que sus efectos son visibles.

Hoy los grupos vulnerables ocupan una posición de subordinación social, política y generalmente económica, ellos se encuentran especialmente sensibles e indefensos en el mundo al que pertenecen. En nuestro caso son la mujer, los niños y los adultos mayores quienes son más vulnerables en el núcleo familiar.

CUADRO 3
GRUPOS EN SITUACIÓN DE VULNERABILIDAD EN MÉXICO

CONCEPTO	POBLACIÓN
Violencia familiar	1 de cada 3 hogares
Niños, niñas y adolescentes	Más de 42,579,108
Adultos mayores	7.6 millones
Personas con enfermedad mental (de leve a severa)	20 millones
Personas con discapacidad	2.2 millones
Personas con VIH/SIDA	150 mil
Población homosexual	2.5-8% de la población

Fuente: *El pequeño almanaque mexicano* (2004), Sergio Aguayo Quezada, ed. Hechos Confiables, México.

CUADRO 4
VIOLENCIA DE GÉNERO EN EL MUNDO

-Una de cada cuatro mujeres sufre violencia doméstica.
-25% sufre una violación o intento de violación.
-25% de las niñas es objeto de algún tipo de intromisión en su intimidad durante la niñez.
-25% de las mujeres es acosada sexualmente en el trabajo o en espacios públicos.

-Según 48 encuestas realizadas en todo el mundo, entre 10 y 69% de las mujeres indicó haber sido objeto de agresiones físicas por parte de una pareja masculina en algún momento de sus vidas. (Organización Mundial de la Salud)

Fuente: *Encuesta Nacional sobre la Dinámica de las Relaciones en los Hogares*, 2003, INEGI.

CUADRO 5 LA VIOLENCIA INTRAFAMILIAR EN MÉXICO

-De acuerdo con los resultados del XII Censo General de Población y Vivienda 2000, en el DF habían 2'180,243 hogares, de los cuales 90.9 por ciento fueron de tipo familiar.

-La drogadicción, el alcoholismo y la violencia intrafamiliar que atentan contra la seguridad, la fortaleza y la integridad de la familia, han afectado particularmente a las familias de escasos recursos, trayendo como consecuencia, entre otras, la expulsión parcial o total de los niños del seno familiar para arrojarlos a las calles de la ciudad.

-En un estudio que elaborado por la Sedeso, hay 12 entidades que no contemplan en su Código Civil la violencia intrafamiliar como causa de divorcio; en ocho, el Código Penal no la considera delito y en 21 estados, se descarta la violación entre cónyuges. Es terrible que Nuevo León otorgue el perdón a un violador cuando éste ofrece casarse con la víctima, o que en Tabasco, si alguien se roba una pieza de ganado reciba una pena de seis a 12 años de prisión, pero si ataca a una mujer la pena es de seis meses a dos años. (*Periódico La Jornada*, 5/marzo/2005)

-En los hogares donde se detectó maltrato emocional, sus expresiones más frecuentes fueron los gritos (86%), el enojo fuerte (41%) y los insultos (26%). En los 215 mil hogares donde se detectaron intimidaciones, éstas se expresaron en actos como empujones (46%), jalones (41%) y amenazas verbales (38%). -Asimismo, en aquellos hogares en donde se identificó violencia física (147 mil), las formas que asumió este tipo de violencia fueron golpes con el puño (42%), bofetadas (40%), golpes con objetos (23%) y patadas (21%). Cabe señalar que los tipos de violencia no son excluyentes.

-En los más de 14 mil hogares donde se registró abuso sexual, éste se tradujo en presión verbal para forzar relaciones sexuales (84%), uso de la fuerza para tener relaciones sexuales (54%) y obligar a tener relaciones sexuales cuando otros ven y oyen (6%).

Fuente: *Programas de Población del Distrito Federal*, 2001-2006

Fuente: *Encuesta Nacional sobre la Dinámica de las Relaciones en los Hogares*, 2003, INEGI.

Otro de los rasgos que caracterizan a la violencia intrafamiliar es que ésta se expresa en el *domus*, el hogar, la casa, lo privado, donde se producen y reproducen las formas de dominación más cruentas en nuestra sociedad, y ¿cómo se expresa la violencia intrafamiliar?

CUADRO 6

FORMAS EN LAS QUE SE EXPRESA LA VIOLENCIA INTRAFAMILIAR

<p>VIOLENCIA PSICOLÓGICA, EMOCIONAL Y SIMBÓLICA</p>	<p>Violencia en la que mujer, el menor o el anciano son víctimas de una reiterada violencia verbal o de una presión psicológica tal que los perjudica. En el caso de las mujeres, encontramos insultos, humillaciones, desvalorizaciones, aislamiento, penurias económicas, ruptura de objetos, descalificaciones, misoginia y homofobia, entre otros.</p>
<p>ABUSO SEXUAL</p>	<p>La persona se ve envuelta, por parte de los familiares, en actos sexuales que presuponen violencia a los cuales no es capaz de consentir conscientemente. Agresiones sexuales a las niñas/as, ancianos, mujeres y a veces hay violación en la pareja.</p>
<p>NEGLIGENCIA (omisión)</p>	<p>En ésta el menor sufre los efectos de las omisiones o carencias de los familiares con respecto a las necesidades físicas y/o psíquicas.</p>
<p>MALTRATO FÍSICO</p>	<p>Por el cual la persona es objeto de agresiones por parte de los familiares, con consecuencias físicas (como lesiones cutáneas, oculares o viscerales, fracturas, quemaduras, lesiones permanentes, muerte). En cuanto a la mujer las formas más comunes de maltrato físico son: puñetazos, patadas, bofetadas, estrangulamientos, empujones, etcétera.</p>
<p>VIOLENCIA ECONÓMICA O PATRIMONIAL</p>	<p>Es aquella que está dirigida contra bienes y pertenencias, por ejemplo en la violencia a la mujer: destrucción de la ropa, esconder la correspondencia o documentos personales, despojo del salario, venta o destrucción de los enseres domésticos, en fin, que el hombre disponga de los bienes de la pareja sin su consentimiento. En el caso de la vejez como es la malversación de propiedades o dinero, el robo, el ingreso forzado en un asilo para ancianos, la dependencia económica y la explotación.</p>

UN POCO DE HISTORIA ¿CUÁLES SON LAS FORMAS DE VIOLENCIA QUE ENCONTRAMOS EN LA FAMILIA?

Desde hace alrededor de diez mil años, las mujeres, los niños y los ancianos han sido víctimas del terror patriarcal, la violencia en la familia es el espejo de lo que sucede en el mundo, en otras palabras, en un bucle familia-mundo que se autoperpetúa...

Sabemos por la amplia literatura existente que la violencia contra la triada mujeres-niños-ancianos ha sido histórica, es decir, que ésta ha cruzado clases, etnias y culturas desde los tiempos más remotos. La historia de la gran mayoría de las sociedades humanas es aquella en que la triada ha sido objeto de crueldades inenarrables. Desde los tiempos prehistóricos éstos han sido mutilados, golpeados y maltratados. En el mundo griego, por ejemplo, los niños no tenían derechos. El derecho a la vida se los otorgaban sus padres como parte de un ritual cultural formal. En esta sociedad rechazaban a los incapacitados, los enfermos o a los deformes porque pensaban que esos defectos se transmitirían a las siguientes generaciones, entonces sólo daban sustento a los niños sanos. Las gemelas y los niños de madres solteras frecuentemente eran objeto de infanticidio.

El estatus subordinado que ha tenido, y sigue teniendo, la mujer en casi todo el mundo ha dado pauta al ataque físico debido a que la fuerza física y la violencia son los últimos recursos que mantienen a los grupos subordinados “en su lugar” (Hampton, 1993:2).

En la sociedad romana, por ejemplo, el marido podía castigar, divorciar e incluso matar a su esposa. Posteriormente, en la ley inglesa de 1768 se asumía que los maridos tenían derecho a “castigar físicamente” a su esposa golpeándola con un palo del mismo grueso que su dedo gordo, a ésta se la denominó la “ley del dedo gordo”. En 1824, una corte en Mississippi, EUA, legalizó el castigo físico del esposo hacia su pareja.

Pero no todo ha sido tan desolador, por ejemplo, en Mesopotamia (hace 6,000 años) los niños estaban protegidos por una diosa. Los griegos y romanos —en contradicción con lo expuesto anteriormente— establecieron orfanatos, y

algunas referencias históricas mencionan la existencia de familias cuidadoras de niños. A partir del renacimiento se le empezó a dar mayor reconocimiento a los niños que debían ser protegidos por la sociedad. En el siglo XVIII, en Inglaterra se fundó un hospital para niños abandonados que los proveía de cuidados pediátricos.

En 1874, se fundó la Sociedad para la Prevención a la Crueldad hacia los Niños en EUA, y es hasta 1962 que Henry Kempe acuñó el término del Síndrome del Niño Golpeado.²

Con respecto a la mujer, es importante señalar que cuando surge el feminismo como un movimiento social en los años sesenta y tiene una fuerte influencia social, la atención que recibía el problema de la violencia hacia la mujer comienza a ser cuestionado y ellas mismas empiezan a organizarse entre otras cosas, para formar sus propios albergues. El movimiento feminista dio pauta para la formación de la *National Organization for Women* (NOW) en EUA, y en 1975 crearon un grupo para investigar la incidencia de mujeres golpeadas.

México ha tenido también su historia de violencia intrafamiliar. Los cronistas no hablaron de la violencia intrafamiliar como tal, pero sí se puede apreciar la vida familiar prehispánica con ejemplos pues encontramos castigos que se les imponían a las mujeres:

- * El más conocido de ellos era tostar chiles y hacer aspirar el humo a la castigada.
- * Otro castigo era untarles con chile cuando éstas eran “deshonestas” o “coquetas”.
- * Otro era darle pellizcos en las orejas y en los brazos.

² “El Síndrome del Niño Golpeado es un término que se utiliza para caracterizar una condición clínica en niños pequeños que han sido víctimas de maltrato físico grave, generalmente de parte de uno de los padres o parientes. Esta condición ha sido descrita por radiólogos, ortopedistas, pediatras, psicoterapeutas y trabajadores sociales como ‘trauma no reconocido’. Es una causa significativa de discapacidad o muerte en el niño.” (Helfer y Kempe, 1988:3.). Es importante hacer notar que hasta ahora no se habla de ningún síndrome de la mujer golpeada.

* Y por último, el Códice Mendocino muestra cómo se las castigaba con púas de maguey que les eran clavadas en el cuerpo (véase FIGURA 17)

FIGURA 17
MUJERES PREHISPÁNICAS



Fuente: Código mendocino.

Todos esos castigos eran por no cumplir con su trabajo, por ser “traviesas”, “flojas” o si se ausentaban de su labor o si salían a la calle; este último era incluso mucho más riguroso si las muchachas ya tenían 10 o 12 años, o si alzaban la vista, y se hace referencia que cuando se comportaban de esa manera, se decía: “Parecen niñas criadas sin madre” (Garza Tarazona 1991:80).

A partir de la conquista española en México, las reglas del comportamiento familiar cambiaron. Las mujeres de cualquier condición tuvieron que aprender que: “El camino que Dios les había asignado era el de la sumisión y la obediencia.” (Gonzalbo, 1987:56). La mujer indígena, según J. A. Álvarez (1985:75) fue: “doblemente sacrificada; era tanto la esclava de su pareja, como de la nueva sociedad.”

Han transcurrido varios siglos y la familia mexicana ha seguido su evolución, pasando por acontecimientos que dejaron huella. Por ejemplo, la Independencia fue uno de éstos: muchas mujeres destacaron por su ayuda o enlace en favor de los insurgentes, pero su logro no alteró sustancialmente la situación femenina y de la familia.

La época porfirista tampoco condujo a cambios radicales de la situación de la mujer; en lo que toca a la literatura se enviaba un doble mensaje: ser ama de casa para cuidar y educar a sus hijos, y al mismo tiempo ser una “mujer moderna” y unirse a la fuerza de trabajo.

El siglo XX abre con la Revolución Mexicana y una mayor participación de la mujer, pero igual que en tiempos pasados, ésta seguía ejerciendo sus papeles tradicionales (Tuñón, S. 2004:144).

El desarrollo histórico de la familia en este siglo ha sufrido cambios importantes. Éstos han tenido que ver, por un lado, con la tradición histórica precedente, sus mitos y las formas de reproducción de la familia, y por el otro, las crisis económicas que obligaron a la mujer a salir de sus casas a trabajar, así como la instauración de instituciones estatales y privadas para el cuidado de los hijos; todo esto aunado a la globalización mundial y la integración del país al panorama internacional que ha permitido que muchas mujeres comiencen a saber sobre sus derechos y los de sus hijos. En este contexto, la violencia en México, es por un lado heredada históricamente y por otro, aprendida de la modernidad y los medios masivos de comunicación, como hemos visto anteriormente, lo cual hace que este fenómeno por primera vez en la historia sea abierto y nombrado como un problema social: por los estados, las agencias internacionales y las sociedad civil.

Ahora bien, existen dos tipos de sujetos que presento en seguida: el maltratador y la víctima, éstos no son estáticos ni lineales, es decir, así como hay hombres golpeadores también encontramos mujeres golpeadoras, quienes utilizan de manera recurrente la violencia verbal, así que lo que presentaré a continuación son perfiles co-construidos socialmente y con sus variaciones y grados de complejidad.

ALGUNAS CARACTERÍSTICAS DEL MALTRATADOR

Según Wallace hay ciertas características generales que explican la conducta el abusador:

a. *Aislamiento*. Es la forma de agresión más privada, el concepto de la privacidad de la familia, unida al aislamiento, disminuye el control social, la retroalimentación de los demás y aumenta la oportunidad para los eventos violentos.

Lo que una persona hace en su vida privada familiar por lo general es muy diferente de lo que muestra en público.

El aislamiento es característico del abuso marital, el maltratador impide a la mujer tener contactos externos, por ejemplo: con su familia de origen, con amigos(as), y con el mundo circundante. Hasta que eventualmente ella misma llega a pensar que está completamente sola y desamparada y que no puede prevenir los ataques de él.

b. *Poder e impotencia*. Esta característica se tiene cuando un hombre percibe que le falta poder o control en su trabajo o en su medio social, pero sí lo tiene dentro de su familia.

La persona tiene poder sobre personas que son menos poderosos que él, el poder en este contexto se define como la habilidad o capacidad para controlar el comportamiento de los demás con o sin su consentimiento (Wallace, 1996:15).

Los agresores son más ansiosos, indiferentes (con poca capacidad empática) e impulsivos que la población normal y tienden a ser más depresivos, subjetivos, dominantes y hostiles (con poco control de la expresión

externa de la ira). Asimismo, los hombres maltratadores son más posesivos y celosos que los que no golpean a sus esposas” (Coleman, 1980; Roy, 1982 y Walker, 1979, citado por Echeburúa, 1994:114).

De acuerdo con estas características, dentro de la población de maltratadores se han diferenciado dos tipos principales de agresores: los *dominantes* y los *dependientes*. Los *dominantes* muestran, con mayor frecuencia, rasgos de personalidad antisocial y son los que ejercen las conductas más violentas tanto dentro como fuera del hogar. Por otra parte, los maltratadores *dependientes* tienden a ser depresivos, celosos y ejercen la violencia sólo en el ámbito doméstico. (Echeburúa, 1995).

La mayoría de los autores están de acuerdo en que el maltrato no es privativo de ninguna clase social, etnia, edad, cultura y educación, por tanto, la violencia cruza todas las formas simbólicas y de organización social, con una única característica común: las formas ancestrales del patriarcado.³

En suma, el perfil del abusador es:⁴

- a. Baja autoestima
- b. Tradicionalista: “el lugar de la mujer está en el hogar”, “sigo siendo el rey”, “la mujer tiene que obedecer a su marido”.
- c. Alguna experiencia con la violencia en el pasado (militar, maltrato infantil, violencia en el vecindario y en los medios de comunicación).
- d. Excesivamente celoso, acusaciones bizarras.
- e. Muy posesivo. Insiste en involucrarse en todas las actividades de su pareja.
- f. Uso de alcohol o drogas. No es una causa pero sí es un factor que contribuye a la violencia.

³ El patriarcado es una toma de poder histórica por parte de los hombres sobre las mujeres cuyo agente ocasional fue de orden biológico, si bien elevado éste a la categoría política y económica. (Sau, 2000:237)

⁴ Este perfil es arbitrario. No es necesario que reúna todas estas características, pero sí nos permite tener una idea general, pensamos que al trabajar con la violencia es importante no olvidarse de la gravedad de la situación pero tampoco hay que aplicarlo mecánicamente y evitar etiquetar a los sujetos.

g. Personalidad del Dr. Jeckyll y Mr. Hyde. Encantador con otros, violento en el hogar. Puede ser la persona que menos se sospecha de este tipo de actos.

h. Justifica la violencia, culpa a la víctima. La violencia es parte de su estilo de vida.

i. Puntos de vista rígidos con respecto a roles de género y de cómo ser pareja y padre. Mantienen expectativas poco realistas e inalcanzables de sus parejas e hijos.

j. Pueden sentirse amenazados y sentir que otros les son hostiles y que los rechazan. Son muy prejuiciados, muy críticos del comportamiento y discurso del otro.

ALGUNAS CARACTERÍSTICAS DE LAS VÍCTIMAS.

a. Baja autoestima.

b. Algunas son tradicionalistas.

c. Muchas de ellas tuvieron alguna experiencia con la violencia en el pasado. Fueron maltratadas o testigos de abuso entre sus padres.

d. Sentimientos de culpa y vergüenza. Responsabilidad. “debo ser mejor esposa, madre, ama de casa, y no provocar...”.

e. Sentimiento de desolación, de sentirse atrapada, aislada, sin dinero y desvalida.

f. Ambivalencia si ama o no a su esposo.

g. Somatización como resultado del abuso o el estrés que está asociado a las amenazas frecuentes.

h. Temerosa del futuro (economía, redes familiares, de perder a sus hijos, amigos, estatus, etcétera.). Con poco o nulo apoyo familiar.

MODELOS QUE EXPLICAN LA VIOLENCIA

Brevemente expondré algunos de los modelos de comprensión-intervención (no son los únicos) con este tipo de familias. Éstos son:

Teoría general de sistemas.

La violencia es vista como un producto del sistema.

Este modelo describe los procesos que caracterizan el uso de la violencia en las interacciones familiares y explica la manera en que se estabiliza y se maneja la violencia. Una teoría general de sistemas debe incluir por lo menos tres elementos básicos:

- a. Cursos alternativos de acción o flujos causales.
- b. Los mecanismos de retroalimentación que permiten hacer ajustes al sistema.
- c. Metas del sistema.

Esta teoría se relaciona con la violencia intrafamiliar de la siguiente manera:

- * La violencia entre los miembros de la familia tiene muchas causas y raíces: estructuras normativas, rasgos de personalidad, frustraciones y conflictos.
- * Ocurre más violencia familiar de lo que se reporta.
- * La mayoría de la violencia que ocurre en la familia se niega o se ignora.
- * En la niñez se aprenden los estereotipos e imágenes de la violencia en los padres, hermanos y otros niños. Es decir, la violencia es APRENDIDA.
- * Esos estereotipos se confirman continuamente mediante las interacciones sociales cotidianas y por los medios masivos.
- * Los actos violentos perpetrados por personas violentas pueden producir o generar retroalimentación positiva, es decir, resultados deseados.
- * Cuando es contrario a las normas familiares, el uso de la violencia crea conflictos adicionales más allá de la violencia cotidiana.
- * Las personas etiquetadas como violentas pueden ser instigadas a actuar un papel violento, y así cumplir las expectativas de los demás o para llenar su autoconcepto de ser una persona violenta o peligrosa.

Teoría patriarcal

Dobash y Dobash (1979) desarrollaron esta teoría para explicar la violencia hacia las mujeres, la cual percibe a la sociedad dominada por los hombres, con las mujeres en posiciones subordinadas y tratadas como posesiones u objetos.

Según la perspectiva feminista las normas sociales y económicas apoyan la estructura patriarcal en nuestra sociedad, también las leyes y costumbres se

combinan para mantener las diferencias de poder entre el hombre y la mujer para legitimar su diferente estatus. Esta teoría, explica el patrón de violencia a lo largo de la historia.

Teoría estructural

Salvador Minuchin piensa que la violencia en la familia se puede concebir en tres diferentes maneras:

1. *Violencia coercitiva*. Se caracteriza por tener un objetivo y buscar controlar; implica la utilización de una amenaza y la escalada de la violencia para alcanzar una meta. En las familias el ejemplo más común es la de los padres que golpean a sus hijos como parte del esfuerzo de socialización, pero también en muchas negociaciones sociales y políticas, la amenaza y la utilización de la fuerza se convierten en parte importante de la geografía de las transacciones.

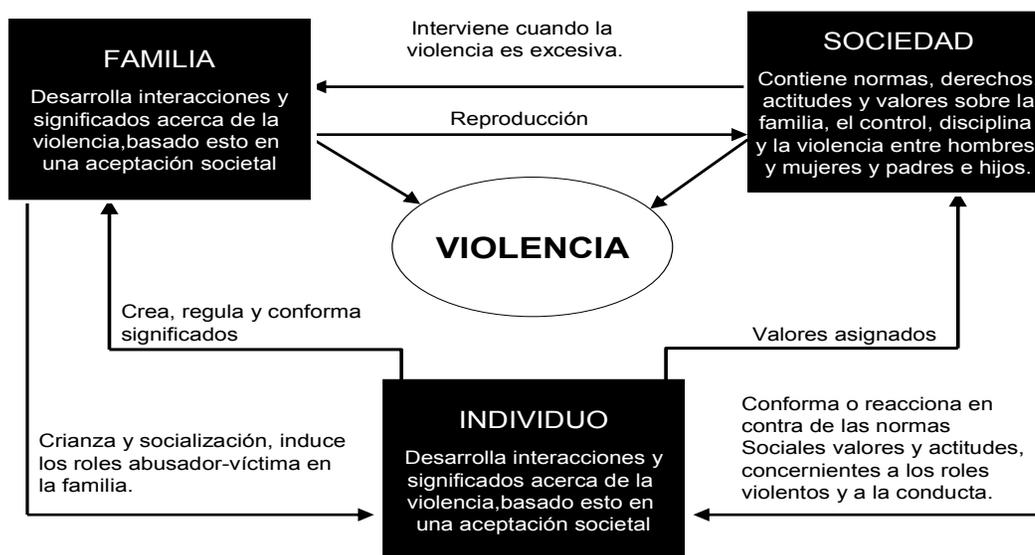
2. *Violencia de defensa*. Ésta es la violencia en la que el victimario se ve a sí mismo como la víctima. En este segundo tipo, la persona violenta demuestra que la sociedad la ha tratado injustamente, por ejemplo, exigiéndole cosas que no son compatibles con los recursos puestos a su alcance. En las familias que se caracterizan por el castigo físico a los hijos o al cónyuge, los perpetradores del acto violento a menudo se perciben como quien desvalidamente responde al anzuelo que le presenta la otra persona. En estas circunstancias, el “victimario desvalido” pide una mayor comprensión de la terrible situación en que se encuentra. Sea cual fuere nuestra respuesta emocional a esta deformación de los hechos, es evidente que el control punitivo de esta especie de persona violenta acrecentará la experiencia subjetiva de ser una víctima y aumentará las posibilidades de futura violencia.

3. *Violencia social*. Es la violencia del contexto social, la violencia del mundo contemporáneo, la violencia que se percibe en los medios masivos de comunicación, las guerras, la violencia que se vive en las grandes urbes y en algunas sociedades campesinas (Minuchin, 1991:127).

En el siguiente cuadro Bentovim muestra la relación entre el individuo, la familia y el escenario sociocultural que inicia y mantiene las interacciones violentas. La violencia está puesta en el centro para enfatizar que no pertenece a un solo escenario, pero que puede ser vista como una propiedad de cada uno.

CUADRO 7

RELACIONES ENTRE EL INDIVIDUO, LA FAMILIA, LA SOCIEDAD Y LA VIOLENCIA



Fuente: A. Bentovim, *Trauma-Organized Systems*, 1992:17

Bentovim (1992:xxi), afirma que: "los actos traumáticos de abuso tienen efectos muy poderosos en la creación de historias autorepetitivas, que a la vez crean sistemas de organización traumática donde los actos de maltrato se repiten y a su vez se refuerzan".

La violencia puede presentarse en situaciones aisladas, cuando ya es continua y recurrente entonces ya podemos hablar del ciclo de la violencia:

CUADRO 8

CICLO DE LA VIOLENCIA



Fuente: *Mutual Help Group*, M. Condonis, K. Paroissein y B. Aldrich: 1990, Australia.

El comportamiento violento se inscribe en patrones cíclicos éstos son:

Primera etapa: incremento de la tensión

a. Ocurren incidentes menores de violencia doméstica. Esto puede ser visto como menor sólo en comparación con los incidentes de la segunda etapa. De todas maneras pueden ser incidentes criminales.

b. En esta etapa la mujer puede sentirse avergonzada y culpable. Por ello es difícil que comparta sus sentimientos y experiencias con alguien externo, incluso su familia. Ella espera que éste será un incidente único y que si cambia su conducta puede prevenir otro incidente. Trata de ser más agradable y ser una “mejor esposa” y evitarlo cuando está enojado y no expresar sentimientos que lo podrían hacer enojar.

c. La víctima pierde el control puesto que la pasividad incrementa el abuso.

d. La duración de esta etapa puede prolongarse desde unas cuantas semanas hasta varios años.

e. El golpeador generalmente siente remordimiento y promete nunca volver a golpearla. Ambos lo creen.

f. A menudo la víctima cuando pide ayuda sólo pide información y luego intenta cambiar la situación ella sola.

Segunda etapa: explosión- muy peligrosa

a. Surge una descarga incontrolable de tensión por parte del victimario que es generalmente disparado por algún incidente en su vida externa a la relación víctima-victimario.

b. Esto generalmente dura de 2 a 24 horas, a veces hasta una semana.

c. Generalmente en esta etapa se llama a las autoridades (o se levantan demandas).

Esta etapa es muy peligrosa. El golpeador puede estar en una ira incontrolable. Dejar a la víctima con el golpeador después de una intervención policíaca o que él sepa que fue demandado, puede llevarlo a atacar a su víctima con mayor furia.

d. Puede que la víctima no busque ayuda médica inmediatamente después de un incidente agudo. Esta negación de sus lesiones puede ser visto como un intento apaciguador, para estar segura de que la violencia realmente ha terminado. Tiene miedo que si se defiende o busca ayuda aumente la violencia.

e. La víctima puede decidirse por acudir a un albergue (o a un lugar seguro, como la familia de origen, amigos, etc.) cuando siente que esta etapa terminó y antes de la posibilidad de que comience una tercera etapa.

f. En el caso de México, la mujer generalmente acude a la familia, si ésta no responde de manera positiva, la víctima puede adherirse a éste rol y comenzar a internalizar la culpa y el sentido de fracaso que ha sido constantemente reforzado por su pareja.

Tercera etapa: de los corazones y las flores

a. El golpeador se vuelve amoroso, encantador y apologético hacia la víctima. Admite que estuvo mal y le pide perdón. “No fue mi intención lastimarte”; “te prometo que no vuelve a suceder”; “me descontrolé”; “si no me hubieras...”.

b. Así como en esta etapa el abusador puede pedir perdón, también puede suceder que niegue su participación en el hecho. Por ejemplo puede decirle a su esposa, que tenga más cuidado al bajar la escalera.

c. La víctima quiere creer que el golpeador se ha reformado y que la situación de tranquilidad del momento será permanente.

d. Esta etapa se caracteriza por la pasividad y la desolación. Ella ha interiorizado su enojo y lo ha vuelto en su contra. Se siente desvalorizada, culpable y muchas veces sufre de trastornos físicos tales como: dolores de estómago, de cabeza o asma. Vive aterrorizada y muchas veces asustada y tiene pesadillas, sin embargo puede aceptar esto como normal y cuenta su historia sin emoción, lo cual frecuentemente provoca miedo y enojo a quien la escucha (Modelo Mutual Help Group citado en Rosemberg y Bishop Smith, 1996).

Los esfuerzos tanto de intervención como de prevención necesitan ser dirigidos a tres niveles: primero comprender la importancia del control y el poder, el segundo entender las funciones del *sistema familiar* y por último tomar en cuenta los aspectos de *género*. Por desgracia generalmente la mayoría de los programas se llevan a cabo después del incidente del maltrato.

Estos niveles se refieren a:

1. Eliminar (en el trabajo con la familia) las normas que legitimizan y glorifican la violencia en la sociedad y la familia.

2. Reducir el estrés provocación–violencia creado por la sociedad con la pobreza, desigualdad, desempleo, intolerancia, racismo, etcétera.

3. Ampliar las redes de parentesco y comunidad. Reducir el aislamiento y el individualismo.

4. Cambiar el carácter sexista de los miembros de la familia, quienes a su vez pertenecen a la sociedad patriarcal, mediante el trabajo con ellos.

5. Romper el ciclo de la violencia en la familia, por ejemplo, eliminar el castigo físico hacia los niños y la violencia física y/o psicológica.

6. En la violencia no existe la neutralidad. Apoyamos a la víctima, pero en el trabajo terapéutico nos cuidamos de NO justificar la conducta del maltratador, sino más bien de entenderla y que él se responsabilice de ello.

Las dos ideas que subyacen a la explicación acerca de la génesis de la violencia intrafamiliar provienen de dos construcciones de sujeto fundamentales:

La primera plantea que el sujeto es por “naturaleza” bueno y se va corrompiendo conforme va evolucionando a partir de sus orígenes ancestrales o ya bien en el proceso de crecimiento desde su infancia. Ésta es de hecho, una visión religiosa en la que se considera al hombre puro en su nacimiento quien se va corrompiendo a lo largo de su vida, y por ende se va convirtiendo en un ser violento.

La segunda, es la mirada hobbesiana que plantea que *Homo homini lupus* “el hombre es el lobo del hombre”, el hombre es por instinto una criatura agresiva y propenso hacia la violencia, y como nos dice Montagu (1978) ¿quién tiene el valor de argumentar lo contrario con la evidencia de nuestras propias vidas y de la historia? y nos responde: el mito de la ferocidad de los “animales salvajes” constituye la suprema racionalización de Occidente, esto ha servido para “explicarle” (al hombre) los orígenes de su propia agresividad, pero a su vez lo redime de su propia responsabilidad: como es innato y derivado de nuestros ancestros, no se le puede culpar de ser así.

¿Acaso la violencia intrafamiliar es producto de la evolución humana?:

Desde sus orígenes, el animal humano ha sido un sujeto complejo que ante la adversidad puede reaccionar de distintas formas, muchas de ellas impredecibles e imprevisibles. Somos parte de la especie *homo sapiens sapiens*, más bien, como diría Morin *homo sapiens-demens*, pues somos sujetos que vivimos con pasiones, emociones, racionalizaciones, pero a su vez somos sujetos pensantes, comportamentales, racionales y actuantes. Por ello, el fenómeno de la violencia intrafamiliar sólo se puede analizar en sus dimensiones multifactoriales, multicausales y polisémicas. En este mismo sentido, la violencia en la familia es el espejo de nuestra sociedad, que a su vez es su reflejo, y la violencia intrafamiliar como hoy la conocemos es producto de un devenir histórico-eco-antropo-bio-psico-socio-cultural que conlleva características distintivas de cada época. Hoy la violencia intrafamiliar

tiene varias expresiones que en la historia pasada no se veían como la utilización de ciertos instrumentos coercitivos con los que hoy contamos tales como las armas, las imágenes de violencia como las películas *snuff*, que son filmes realizados clandestinamente a partir de hechos cruentos: violaciones, torturas, y hasta muertes realmente provocadas para el ojo voyeurista de la cámara. (Imbert, 2004:227), además la ingestión de alcohol y otras drogas que antes no existían como las drogas de diseño, entre otras.

La violencia intrafamiliar ha salido de las sombras de lo doméstico para incurrir en lo público, actualmente por todos lados escuchamos hablar de la violencia intrafamiliar, observamos carteles de mujeres golpeadas con contusiones y moretones, como es el caso de la campaña que apareció en la Ciudad de México con el slogan: “El que golpea a una nos golpea a todas”. Apenas hace aproximadamente 15 años el tema no salía a la luz, aunque todavía no existen vías suficientes y confiables para la defensa de mujeres-niños-ancianos que sobreviven cotidianamente a este tipo de maltrato. Se requiere una estructura de respeto, credibilidad y confiabilidad para la denuncia de estos casos, de hecho, la violencia intrafamiliar y/o de género hoy es considerada por las agencias internacionales y nacionales como un problema de salud pública.

Tzotziles, tzeltales, choles, tojolobales, serbios, kosovares, afganos, irakíes, pobres, oprimidos, viejos, discapacitados, locos, hoy, en estos momentos son víctimas del poder, del deseo y de la impunidad. Las mujeres hace mucho tiempo que sabemos de ello. La violencia en la familia es un problema humano y de los vínculos sociales en que está enclavada en el mundo contemporáneo que, como decía anteriormente, cruza clases, etnias, comunidades y es ella misma productora y reproductora de las violencias que hoy estamos viviendo en nuestro país.

Por último, las familias que viven la violencia requieren de un cambio para que sus vidas ya no sean un infierno, para que puedan comenzar a dialogar, a expresar sus sentimientos, a aprender a enojarse y que ese enojo no desborde

sus vidas ni las de sus seres más amados. Habrá que promover que estas familias dejen de estar enredadas muchas veces con huellas indelebles...

3.2.1. ¿LA VIOLENCIA INTRAFAMILIAR COMO ENFERMEDAD?

Hay, sin embargo, dos maneras de que una sociedad o un grupo social se vuelva loco: por rechazo alucinante de lo real, pero también por falta de imaginación colectiva en el estupor alucinado por lo real.

Francois Laplantine

¿Qué buscamos cuando no buscamos nada? Sucesión de ademanes, de movimientos, de emociones cuyo único fin es el propio juego. El conjunto de las representaciones colectivas, de las creencias, de las mentalidades que constituyen la mezcla existencial de una sociedad, en determinado periodo, tiende a la reproducción de esa sociedad o a la regeneración de la cultura.

Jean Duvignaud

Somos en tanto discurrimos. Y vamos siendo *lo que* discurrimos.

Manuel Vázquez Medel

La eficacia ideológica existe cuando funciona el espacio de la pretendida racionalidad de la ideología; cuando esto deja de funcionar, se apela a la violencia física o simbólica.

Olivier Reboul

El nuevo sujeto, el de la modernidad, inaugurado por y desde la nueva medicina alopática (la clínica) surge en el siglo XVIII. Ya son más de doscientos años en occidente en que esta forma en que miramos nuestros cuerpos y somos mirados y construidos desde la medicina la que ha permeado en nuestra vida cotidiana y la forma en que entendemos el mundo. La construcción de este sujeto está influida asimismo por la forma en que entendemos-comprendemos al Otro. Esta necesidad de explicar a ese Otro es una más de las explicaciones para el surgimiento de la antropología y de los antropólogos sin título como fueron los viajeros y los misioneros, cuando se enfrentaron a otros Otros distantes en geografías y culturas. Ahí comienzan a

construirse los discursos de los diversos sujetos con quienes los antropólogos habrían de convivir.

La reflexión/práctica de la salud/enfermedad no es nueva. Todos los pueblos de la tierra han tenido y tienen explicaciones/interpretaciones/prácticas para este fenómeno. Foucault afirma que los médicos del siglo XVIII identificaron: “a la enfermedad con una experiencia "histórica", por oposición al saber "filosófico". Histórico es el conocimiento que circunscribe la pleuresía por sus cuatro fenómenos: fiebre, dificultad para respirar, tos y dolor de costados. Será filosófico el conocimiento que pone en duda el origen, el principio, las causas: enfriamiento, derrame seroso, inflamación de la pleura. La distinción de lo histórico y de lo filosófico no es la causa y efecto” (Foucault,1979:19).

Occidente intenta explicar la enfermedad desde una perspectiva universalizadora, restringida, ahistórica y descontextuada en la que los sujetos enfermos se transforman en cuerpos-objetos enfermos que muy a menudo son recludos-excludos en edificios fríos con la mayoría de sus trabajadores vestidos de color blanco: los hospitales. Pero no solamente se inaugurarán hospitales para las enfermedades del cuerpo sino también para otra que paulatinamente se irá convirtiendo en “peligrosa”: la enfermedad mental, también llamada locura. Posteriormente, las ciencias sociales, en particular la antropología y la psicología social, considerarán la *cultura* como un factor fundamental para entender una conducta en un individuo/sociedad, manera en la que se abren nuevos horizontes para su explicación-comprensión.

Geoges Devereaux distingue cuatro desórdenes de la personalidad:

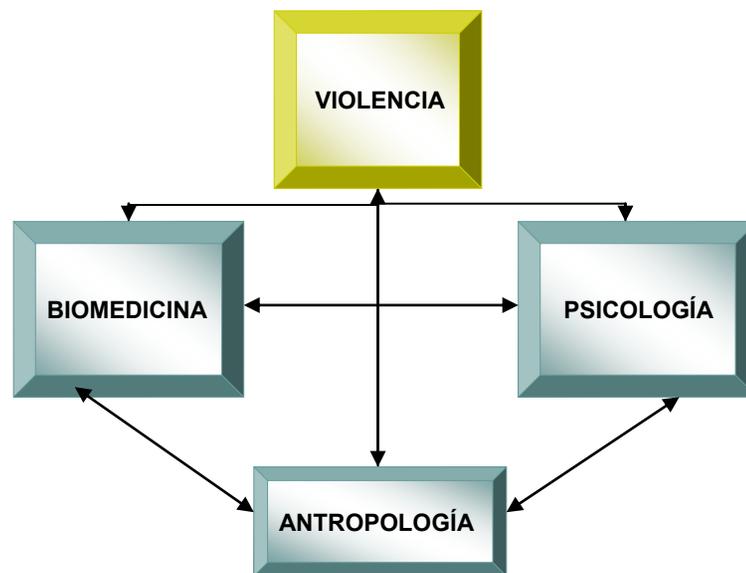
1. Los desórdenes tipo, que están relacionados con el tipo de estructura social.
2. Los desórdenes étnicos, que están relacionados con el modelo cultural específico del grupo.
3. Los desórdenes “sagrados”, del tipo chamánico y
4. Los desórdenes idiosincrásicos. (Devereux, 1973:37)

Es en esta perspectiva que me interesa pensar la violencia, no como una enfermedad sino como un proceso sociocultural e histórico al que hoy muchos

le estamos poniendo atención: la violencia social, estructural e intrafamiliar se han incrementado a partir del 2006 en México, nada más hay que prender el televisor, abrir los diarios y leerlos.

Para comprender la violencia en la actualidad es menester mirarla, para su análisis desde dos perspectivas: una la del discurso de los diversos sujetos sociales y la otra, la de su práctica. El primero es del orden imaginario y de las representaciones, el segundo es el orden de la práctica violenta. Hay una tercera que es el de la terapéutica. En este apartado me referiré únicamente al lugar que toman los discursos con respecto a la violencia.

FIGURA 18



Describiré brevemente los discursos de tres disciplinas científicas: el discurso biomédico, el discurso psicológico y el discurso antropológico. Los dos primeros llevan una marca distintiva en común: tienen terapéuticas específicas, en cambio, la antropología observa, participa, examina, analiza, explica, comprende, aprehende y pretende entender, en este caso los diversos discursos, por tanto, cuáles son las implicaciones que tienen éstos en el mundo contemporáneo.

Para ello, mostraré otras dos vías para comprender la problemática de la violencia intrafamiliar: la teoría de las representaciones culturales y la antropología de la enfermedad.

FIGURA 19



1. Teoría de las representaciones culturales

Nuestros cerebros están habitados por un gran número de ideas que determinan nuestro comportamiento. Esas ideas se contagian y forman lo que denominamos cultura. Explicar la cultura es explicar por qué y como algunas ideas son contagiosas. Una representación establece relaciones entre por lo menos tres términos:

- ❖ el que representa;
- ❖ el que es representado;
- ❖ y el usuario de la representación.

La representación puede existir dentro del sujeto: es entonces una *representación mental* (memoria, creencias o intenciones). El productor y el usuario de la representación mental son una y la misma persona. La representación puede existir en el entorno del usuario, por ejemplo el texto que ahora están leyendo, entonces es una *representación pública*. Las representaciones públicas son generalmente medios de comunicación entre el usuario y el productor (Sperber, 2005).

Cada sujeto tiene en su mente millones de representaciones, algunas de corta vida y otras almacenadas en la memoria constituyendo así el conocimiento del sujeto. Algunas de estas representaciones mentales son comunicadas repetidamente, y terminan por ser distribuidas en el grupo, a éstas las denominamos *representaciones culturales*, es decir, son representaciones perdurables y ampliamente distribuidas por varias generaciones en dicho grupo.

Las representaciones culturales se plasman en discursos. Para Foucault (1975) hay varios tipos de discursos:

1. Los discursos que “se dicen” en el curso de los días y de las conversaciones, y que desaparecen con el acto mismo que los ha pronunciado.

2. Los discursos de palabras que los reanudan, los transforman o hablan de ellos, en resumen, discursos que, indefinidamente, más allá de su formulación, *son dichos*, permanecen dichos, y están todavía por decir.

3. Los reconocemos en nuestro sistema de cultura: son los textos religiosos o jurídicos, son también esos textos curiosos, cuando se considera su estatuto, y que se llaman “literarios”; y también en una cierta medida los textos científicos.

Todo lo anterior es complementado por Julieta Haidar (1998:121), quien define el discurso como:

1. Un conjunto transoracional que presenta reglas sintéticas, semánticas y pragmáticas.

2. Un conjunto transoracional que presenta reglas de cohesión y coherencia.

3. El discurso siempre se relaciona con las condiciones de producción, circulación y recepción.

4. El discurso está constituido por varias materialidades con funcionamientos diferentes.

5. El discurso es una práctica social peculiar.

Por su parte, Manuel Vázquez afirma que: “Nuestro discurrir teje seres, cosas, acontecimientos: los pone en relación. Genera textos. Textos que continuamente se deshilan y que hay que reconstruir. Textos que compartimos

con los demás. No somos –en cuanto conciencia fundada- nada fuera de nuestra actividad discursiva” (Vázquez Medel, 1998:151).

Podemos hablar, en tal sentido de discursos verbales o no, orales o escritos, visuales, filmicos, publicitarios, jurídicos, políticos, religiosos, discursos de la acción, discursos acerca de la violencia, discursos violentos, etc.; en la medida en que nos son accesibles en nuestra representación mental. Lo cual no significa, desde luego, que se queden en el ámbito de lo privado, ya que nuestra mente es, también, construcción social.

El discurso es la puesta en escena de nuestras representaciones; todo discurso es ideológico, entendido esto como no neutral, dicho de otra manera, todo discurso es un quehacer político. En este sentido los discursos son des y reautorizados, algunos son para velar, algunos de ellos son anónimos, sin cara y sin nombre, porque los discursos son en sí socialización, transmisión, comunicación. Por tanto, la violencia intrafamiliar, como decíamos, ya le pertenecerá al discurso médico, será además de un problema de salud pública, un problema de salud mental.

I. El discurso biomédico

Para comprender cuándo se ha producido la mutación del discurso, sin duda es menester interrogar algo más que los contenidos temáticos o las modalidades lógicas, y recurrir a esta región en la cual las "cosas" y las "palabras" no están aún separadas, allá donde aún se pertenecen, al nivel del lenguaje, manera de ver y manera de decir. Será menester poner en duda la distribución originaria de lo visible y de lo invisible, en la medida en que ésta está ligada a la división de lo que se enuncia y de lo que se calla: entonces aparecerá, en una figura única, la articulación del lenguaje médico y de su objeto.

Michel Foucault

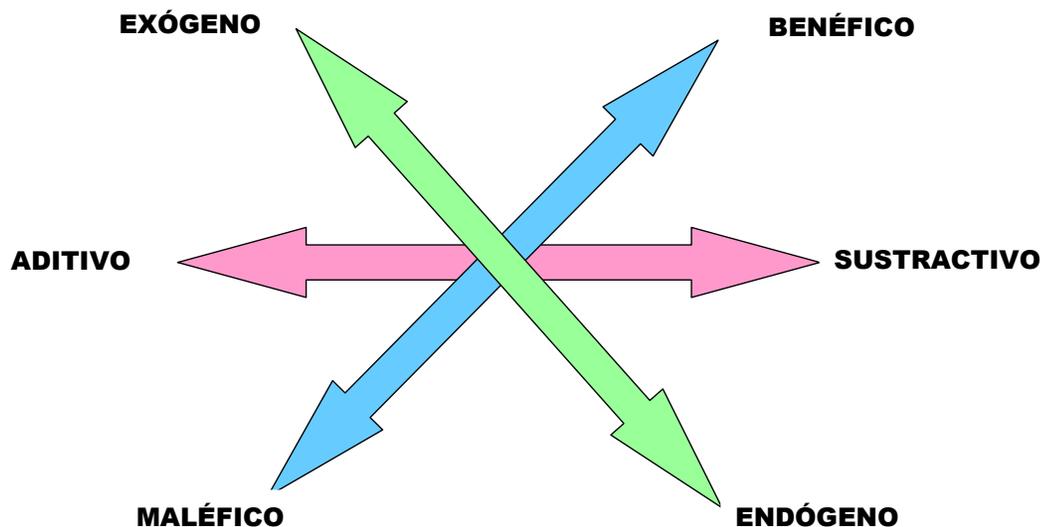
El discurso médico está muy arraigado en nuestro pensar-sentir y ver y estar en el mundo. Nuestras representaciones culturales contemporáneas han sido construidas sobre y en un cuerpo determinado, es decir, la idea que tenemos de nuestro cuerpo está en función de nuestra cultura. De ello se desprende nuestra idea de enfermedad. “La enfermedad es el mensaje sobredeterminado

de un deseo y una historia de vida, construida, de manera individual, en la confluencia de todo tipo de influencias (genéticas, familiares, culturales, psicológicas, ecológicas), sin que sea siempre posible aislar la pluralidad de condiciones convergentes, pues ellas se anudan en un proceso de interacción extremadamente complejo” (Laplantine, 1999:338), por tanto, la enfermedad es el cúmulo de varias etiologías, es pluridimensional y multifactorial, en otras palabras nuestro concepto de enfermedad es histórico y la imagen que tenemos de ella cambió notablemente hace aproximadamente dos siglos y medio.

Ahora iré analizando y reconstruyendo el discurso biomédico y el psicológico en relación con la violencia desde la particular perspectiva de la antropología de la enfermedad.

2. Antropología de la enfermedad

FIGURA 20



A. Modelo exógeno-endógeno

Este modelo explica la violencia con base en causas, ya sean éstas exógenas o endógenas. En el primero dominan las representaciones que

consideran que la violencia/enfermedad es el resultado de una intervención exterior (infección microbiana, virus, espíritu patógeno, modo de vida malsano). En cambio, el endógeno, insiste sobre las nociones de herencia y temperamento.

Desde esta perspectiva, “la enfermedad es un accidente debido a la acción de un elemento (real o simbólico) extraño al enfermo, que, proveniente del exterior, se abate sobre él” (Laplantine, 1999:79).

Hay varias representaciones en torno a la violencia/enfermedad:

1. La *enfermedad tiene su origen en la voluntad malvada de una potencia antropomórfica o antropomorfizada*: brujo, genio, espíritu, el Diablo más aún, el propio Dios interviene bajo la forma del "destino"; el dicho popular de “se le metió el diablo” es característico de esta representación de la violencia.

2. La enfermedad *se origina por una causa natural*: puede ser por las influencias geográficas: por ejemplo en discursos tales como, “esta colonia es de lo peor”, “los amigos que tiene me lo hicieron malo”.

3. La *relación del ser humano con el ambiente químico y bioquímico*, por ejemplo: a las drogas y psicofármacos se les atribuye todo el mal.

Después encontramos otro factor relacionado con el modelo exógeno, que es el de la responsabilidad de la violencia/enfermedad, el portador de los “síntomas” violentos es culpable de ellos porque podría haberlo evitado, “si no se hubiera drogado, no hubiera pasado eso...”, en otros términos es culpable y responsable de su violencia/enfermedad.

La otra cuestión es que este tipo de discurso lleva consigo otra representación cultural: la del *contagio*. Es una paradoja, por un lado está la responsabilidad y/o culpa; por el otro, el contagio, la contaminación, la violencia está allá afuera y hay que resguardarse de ella, la intrusa, la que ronda en las calles, en la oscuridad, en otras palabras, la representación de la violencia por contagio puede leerse como: mala educación, malos amigos, como desviación

de las normas, y su explicación teórica es que la violencia es aprendida, no es innata.⁵

El segundo modelo es el endógeno, la violencia/enfermedad se desplaza esta vez del lado del individuo, y ya no se considera como una entidad que le es extraña: proviene, o más bien es parte del mismo interior del sujeto. Por ejemplo: las explicaciones que daban los frenólogos como Lombroso, sobre la localización de las enfermedades en el cerebro, o en la actualidad las explicaciones que se le dan a ciertas enfermedades innatas, desequilibrios hormonales, en otras palabras, es la biología de la violencia.

En el pensamiento biomédico prima y está más difundido el discurso exógeno que el endógeno.

B. Modelo aditivo y modelo sustractivo

Encontramos el primer modelo en las representaciones dominantes del judeocristianismo (la enfermedad como consecuencia del pecado), y también en las que interpretan la experiencia patológica en términos de intrusión de un objeto en el cuerpo, de infección microbiana, de posesión demoníaca o de presencia de un exceso de sabiduría en el campo individual. Pero cualquiera sea la variante, la enfermedad siempre se aprecia como un enemigo positivo. En este modelo podemos apreciar los comportamientos violentos tales como “tenía fiebre provocada por una encefalitis y por ello enloqueció momentáneamente”.

En el segundo, por el contrario, el enfermo experimenta la carencia de algo que ha salido de él (creencia en la pérdida del alma) o que se le ha sustraído; se trata, por consiguiente, de una falta, de una negatividad, de una ausencia y la acción terapéutica consistirá entonces en un agregado o una restitución (Laplantine, 1999:111). En este caso el sujeto violento necesita adquirir conocimientos, comportamientos y sentimientos que alguna vez tuvo y por

⁵ La diferencia entre violencia y agresión es que la segunda es innata, instintiva y es necesaria para la sobrevivencia de la especie humana, en cambio la violencia es la aplicación de la fuerza a un Otro (ese puede ser una parte de mí), con o sin intención de provocarle daño, perjuicio, quebranto.

múltiples razones hay que restituir o completar. En la actualidad el modelo sustractivo quita el mal con brebajes, con cirugía, con rezos o con psicoterapia.

En nuestra sociedad actual, la enfermedad se percibe, de manera preferente, como una *presencia* más que como una ausencia.

C. Modelo maléfico y modelo benéfico

El saber médico occidental está basado en la separación entre el malestar biológico y el malestar social– se inscribe en el marco de una lógica que es la del *mal absoluto*. Ya se trate de las consecuencias de una agresión de cualquier medio o de una reacción desproporcionada del organismo o de la personalidad, la patología está íntegramente *negativizada* por un proceso de reducción semiológica. La enfermedad no es sólo una desviación biológica, sino una de carácter social, y el enfermo es percibido por los demás y se ve a sí mismo como un ser socialmente devaluado. (Laplantine, 1999:121). En nuestra sociedad, esta representación de la violencia/enfermedad como evaluación social totalmente privativa se acompaña por una negación en el nivel del sentido.

En el modelo benéfico, el síntoma no se considera como una aberración a suprimir, sino como un mensaje a escuchar y describir. La enfermedad es una reacción que, si bien carece de *valor*, al menos tiene un *sentido*, puesto que se considera un intento de restauración del equilibrio perturbado, e incluso, en ciertos casos, como un episodio que exalta y enriquece. Por ejemplo, existen discursos de violencia contestatarios que conciben los actos de violencia como única salida a los conflictos, es decir, la representación cultural de la violencia para lograr propósitos como la salvación, hazaña, libertad.

En la biomedicina y la psicología contemporánea la enfermedad se percibe como presencia y no como ausencia, es decir, que la presencia es invasiva, está allá afuera, tenemos que protegernos del “afuera”, es decir del OTRO. “La forma de la vivencia concreta de un ser humano real –dice Bajtín– es la correlación de las categorías figuradas del *yo* y el *otro*; y esta forma del *yo*, mediante la cual me estoy viviendo a mí, al único, es radicalmente distinta de la

forma del *otro*, mediante la cual estoy vivenciando a todos los demás seres humanos, sin excepción” (Bajtín, 2000:55).

En las representaciones culturales dominantes de la medicina contemporánea, pervive la imagen-creencia de la patología hechicera, extraer la cosa malvada, y la microbiología originada en las investigaciones de Luis Pasteur⁶ para quien la enfermedad es vista y entendida como una entidad enemiga heterogénea.

Pero ¿cómo explica la violencia el modelo médico? Hay dos tipos posibles de representaciones-interpretaciones:

a. El cuerpo maltratado y producto de la violencia viene a mí para que yo lo cure y restaure. No es de mi incumbencia entender la etiología de lo sucedido, lo importante es mejorar al paciente, o

b. además de restañar las heridas del sujeto, me interesa saber qué fue lo que sucedió, cuáles fueron las condiciones que propiciaron el hecho violento y sus posibles consecuencias. Me interesa saber por qué soy parte de su mundo, ambos somos y pertenecemos a un sistema, somos todos corresponsables de todo. La primera representación es la de la medicina oficial, burocratizada, en la que el paciente es un cuerpo más...

II. El discurso psicológico

La señora T. M., con cáncer de 41 años, declara: en el hospital, jamás fui presentada por el profesor a los estudiantes como una enferma, sino como una enfermedad.

Francoise Laplantine

Tradicionalmente la psicología ha desempeñado un papel de apoyo en la biomedicina, aún hoy hay quienes piensan que la psicología no es científica.⁷

⁶ Luis Pasteur (1822-1895), químico y biólogo francés que fundó la ciencia de la microbiología, demostró la teoría de los gérmenes como causantes de enfermedades (patógenos), inventó el proceso que lleva su nombre y desarrolló vacunas contra varias enfermedades, incluida la rabia. Inauguró la manera de mirar la enfermedad. Consideraba que la enfermedad surge por el ataque de gérmenes procedentes del exterior del organismo.

⁷ Por ejemplo, el discurso de algunos psiquiatras que piensan que el papel de los psicólogos en la salud mental es secundario.

Desde la mirada de la medicina positivista, ésta debería seguir jugando un papel “secundario”, medicina que no incluye sentimientos, emociones y otras pasiones en su saber, dado que la psicología (excepto por los intentos de la escuela conductista) no cumple con los requisitos experimentales. Aquí es necesario incluir un pensamiento complejo, para así dejar de pensar en la dicotomía y división mente/cuerpo, dualismo cartesiano que define a la mente del cuerpo como sustancias separadas, así como la disgregación de sus funciones. En otras palabras, apoyar esta separación ahora en el siglo XXI es en sí misma una violencia simbólica, en todo caso hay que pensar al Hombre como sujeto.

Hay dos perspectivas que me interesa resaltar para comprender la violencia en la familia: la primera es la perspectiva vincular, a saber, el vínculo violento; la segunda, las representaciones culturales de la violencia en tanto que acción. La violencia en la familia, como veremos en el apartado 3.5., entendida en su aspecto bio-socio-psico-cultural está construida por *sujetos en relación, en y con vínculos violentos*.

Las representaciones culturales de la violencia

Todo proceso del imaginario social y de las representaciones culturales es un proceso del lenguaje, y por serlo se inscribe necesariamente en la praxis. Las representaciones culturales de la violencia en los albores del siglo XXI son de diversa índole, visualizan al animal humano desde dos perspectivas maniqueas:

- a. como naturalmente violento: idea heredada del pasado, el Leviatán de Hobbes, engendro del Mal, y,
- b. el hombre bueno por naturaleza, en el camino se puede convertir en un ser violento

En fin, como toda representación jamás es unívoca, sino que a menudo expresa significaciones complejas y contradictorias, entonces pensamos que *homo sapiens-demens* es un ser complejo, indeterminado, que navega entre el orden y el desorden, la organización y la desorganización, plagado de incertidumbres, vive dentro de la historia es historia y hace historia, está lleno

de contradicciones y antagonismos, a veces de ambigüedades y confusiones, este es el hombre del que han tratado muchos de comprender, entender, descifrar...

III. El discurso antropológico

La antropología busca comprender la diversidad humana, una manera es buscando entender las contradicciones, antagonismos y similitudes en los sistemas complejos, llamados sociedades y culturas. En este apartado tratamos de desteter el concepto de enfermedad y de violencia, ambos enlazados en nuestro *zeitgeist*. Aquí surgen dos preguntas: ¿Es la enfermedad una emergencia? Si es así ¿lo es también la violencia? Pienso que la respuesta es afirmativa, puesto que si entendemos que: “[las] emergencias son cualidades o propiedades de un sistema que presentan un carácter de novedad” (Morin, 1997a:129), entonces ambas surgen como una bifurcación de los sistemas bio-psico-socio-culturales.

En nuestra sociedad existen distintas representaciones culturales en torno a la violencia, la más asistida es la violencia como enfermedad, es una enfermedad predominantemente con ingredientes maléficos ya que la violencia es también vista como un “cáncer social”:

1. La enfermedad no es sólo una desviación biológica, sino una de carácter social, y el enfermo es percibido por los demás y se ve a sí mismo *como un ser socialmente devaluado*, la enfermedad *expulsa* al sujeto fuera de la cultura, son los excluidos, los no productivos...El mal por excelencia en nuestra cultura, a lo que más le tememos, es a la violencia/cáncer, objeto de vergüenza y escándalo.

2. La patología es percibida como negativa, por un proceso de reducción semiológica. En la actualidad la violencia es trivializada, TODO se convierte violencia, pero a su vez su resignificación es constante y por tanto efímera...

Además de preguntarse por las causas de la enfermedad también hay que preguntarnos el por qué y el cómo, el para qué y el para y hacia quién.

Estar enfermo de violencia en la actualidad o con buena salud, son nociones llenas de significaciones económicas, políticas, morales, religiosas,

existenciales, la patología que domina nuestra época es por EXCESO, de energía, tensión, alimentación, desempleo, pobreza, bebida, estrés, tabaco, drogas, inmovilidad, acaso ¿la violencia es una desmesura? Sí porque es exceso de fuerza y de poder, intencionado o no, que afecta al otro(s)

La violencia/enfermedad de la sociedad contemporánea es aquella en la que el médico/psicólogo debe extirpar, eliminar, o excluir, porque ella es una amenaza para el orden social, político y económico.

Los tres discursos de la violencia son mirados bajo diversos lentes dada su complejidad. Pero es posible combinar estas triadas: Biomedicina/psicología/antropología, reunir lo desunido en el discurso y su práctica, a saber: la vieja división de cuerpo-biología/sentimientos-emociones/sujeto-sociedad.

En los albores del siglo XXI habrá que entender que las ciencias sociales en conjunción con las llamadas ciencias duras son la alternativa para comprender fenómenos como la violencia, y las nuevas formas de violencia a la que hoy nos estamos enfrentando, en otras palabras, habrá que reflexionar acerca los saberes, experiencias y prácticas desde una perspectiva transdisciplinar.

Psicólogos como Piaget, Erikson y Kohlberg, entre otros, describieron el desarrollo como discontinuo, inestable y cíclico. Los sujetos luchan y se enfrentan con conflictos similares en cada etapa en su camino pero pueden utilizar nuevas formas e instrumentos para resolver viejos conflictos y problemáticas. Pensamos que las víctimas pueden aprender nuevos métodos para evitar relaciones violentas. Lo más importante es, por un lado, comprender-explicar-incidir en sujetos, familias, grupos para saber en ese proceso qué les significa y cómo experimentan la violencia. Por el otro, cuando vamos creciendo, podemos dejar descansar a los viejos fantasmas, tomar nuevas posibilidades y crear nuevas condiciones. El niño que ha sido abusado puede desarrollar relaciones seguras y de confianza con algún otro familiar o cuidador (abuelos, tíos, maestros, amigos, etc.) quien fue cuidado y aprendió a su vez, a proteger al otro. También, por otra parte, en cada etapa estos fantasmas pueden reaparecer. Por ejemplo, una mujer golpeada por su pareja

puede traer a la memoria en cada golpe su infancia en la que su padre y madre también la maltrataron. La perspectiva del ciclo de vida da cuenta de la *continuidad* en el proceso de la historia personal de los sujetos en la sociedad y la cultura y sus habilidades para crear *situaciones de cambio y madurez* para permitirnos continuar creciendo y desarrollándonos como especie, sociedad y sujetos. Así, la perspectiva del ciclo de vida también nos puede ayudar a comprender mejor, para tener elementos para impedir el abuso.

A continuación expondré las diferentes formas en que se experiencia, se vive, se interpreta y se significa la violencia intrafamiliar en cada una de las distintas edades en sujetos que habitan en la Ciudad de México. Comenzaré con los niños en una escuela en la colonia Peralvillo y mostraré las imágenes de la violencia expresadas y plasmadas en sus dibujos y sus discursos; posteriormente reconstruiré la experiencia terapéutica de una joven adolescente con la que trabajé semanalmente durante cuatro años; después expondré el caso de Ana, mujer violentada por los tres hombres más cercanos a su vida, para concluir con la experiencia de doña Lupe quien acabó sus días en un CAIS (Centros de Asistencia e Integración Social), institución que alberga a las indigentes de esta ciudad. Como se observa, los niños y doña Lupe nos muestran *desde* la institución la violencia de sus familias y María y Ana en el espacio doméstico. En otras palabras, serán éstos un ejemplo de cada una de las edades de las que hable al principio de este capítulo.

3.3. EL DISCURSO Y EXPERIENCIA DE LA VIOLENCIA EN LOS NIÑOS DE LA COLONIA PERALVILLO

Los padres que se preocupan por la educación de sus hijos (*liberos erudiendos*) –afirma un texto de 1602- tienen derecho a más honores que los que se contentan con traerlos al mundo, pues les dan no sólo la vida, sino además una vida buena y santa. Por eso los padres tienen razón en enviar a sus hijos, desde la más tierna edad, al mercado de la verdadera sabiduría [es decir, al colegio], donde se harán artesanos de su propia fortuna, ornatos de la patria, de la familia y de los amigos. *Academia sive Vita scholastica*, Arnheim, 1602.

Philippe Ariès

La antigua práctica de la mutilación física, explotación y acoso del niño por el adulto parece haber sido sustituida cada vez más, en los tiempos modernos, por una forma de crueldad espiritual que, además, ha podido ser mitificada tras el benévolo término de ‚educación‘.

Alice Miller

La familia es, de hecho, el lugar más peligroso de la sociedad moderna. En términos estadísticos, una persona de cualquier edad o sexo tiene, con mucho, una mayor probabilidad de ser objeto de un ataque físico en el hogar que en una calle por la noche.

Anthony Giddens

Recordemos siempre que la humanidad no es algo que se hereda, sino que nuestra verdadera herencia reside en nuestra capacidad para hacernos y rehacernos a nosotros mismos. Que no somos criaturas, sino creadores de nuestro destino.

Ashley Montagu

La violencia es el último recurso del incompetente
Isaac Asimov

La letra con sangre entra
Expresión popular

BREVE HISTORIA DE LOS NIÑOS

Los niños pertenecen a una población tradicionalmente vulnerable. Junto con las mujeres, los adolescentes, los ancianos, los locos, las minorías étnicas, los homosexuales y los discapacitados han sido histórica y generalmente un sector de la sociedad que en su devenir a ser adultos han padecido maltrato y vejaciones por la sociedad en que se desenvuelven y por las familias en que se desarrollan y conviven.

Dentro de la familia, los niños tienen su propia historia, en esta historia encontramos que hay varias posturas: la primera, representada por Philippe Ariès (1973) quien argumenta que en el pasado no existía el concepto de niñez y que no se entendían sus necesidades y por ello se les arrinconó y a menudo se les maltrataba. Sostiene que en la sociedad medieval, la familia se desarrolla en la calle, los lugares públicos, las iglesias, los mercados, entre los vecinos, es decir, que en vez de quedarse en casa, la gente vive fuera, afirma que: “La vida de antaño, hasta el siglo XVII, transcurría en público...La densidad social no dejaba un espacio libre para la familia”. Para el siglo XVIII, añade el autor: “No ha sido el individualismo el que ha ganado, sino la familia[...] la familia se retiró en la medida en que la sociabilidad se retiraba” (Ariès, 1973:537,538). En la Edad Media y hasta los albores de la modernidad, los niños vivían mezclados con los adultos hasta los siete años, después entraban de lleno al mundo de los adultos. Esta vida medieval había olvidado la *paideia*¹ de los antiguos e ignoraba todavía la educación de la modernidad.

Muchas sociedades suponían que los niños debían pasar a la adultez por medio de rituales, de ahí el surgimiento de los ritos de pasaje, todavía hoy hay grupos y sociedades que los practican; no va a ser sino hasta la modernidad cuando re-aparece la educación escolarizada y la familia deja de ser la única que transmite conocimientos, aunque sí seguirá siendo la que cede los bienes a las generaciones venideras. En otras palabras, en la modernidad, la familia y la escuela retiraron al niño del mundo de los adultos. En los siglos XVIII y XIX surgirá la reclusión total del internado y con ello el látigo, la prisión y todo tipo de “correcciones”.

Hay quienes piensan que el sistema los maltrató, especialmente la familia y el Estado; algunos otros comentan que hasta hace poco tiempo se les puso la debida atención y comprensión, entendiendo que los niños no son versiones

¹ *Paideia* (en griego παιδεία, “educación” o “formación”, a su vez de παις, pais, “niño”), era, para los antiguos griegos, la base de educación que dotaba a los hombres de un carácter verdaderamente humano. Como tal, no incluía habilidades manuales o erudición en temas específicos, que eran considerados mecánicos e indignos de un ciudadano; por el contrario, la *paideia* se centraba en los elementos de la formación, que harían del individuo una persona apta para ejercer sus deberes físicos.

más pequeñas de los adultos; otros piensan, por el contrario, que la niñez y la adolescencia fueron reconocidas como etapas distintas en los siglos anteriores, aunque a los niños no se les vio igual como hoy en día; en otras palabras, Pollock piensa que si bien en el siglo XVIII y XIX existían formas disciplinarias hoy censurables y de hecho censuradas y castigadas por la legislación, ello no significa que los padres aceptaran tranquilamente que a sus hijos los golpearan en la escuela: algunos rechazaban estas conductas, otros por miedo no hablaban y los otros pensaban que la escuela era la institución *ad hoc* para la disciplina de sus hijos. A diferencia de la postura de Ariès, Pollock afirma que “la crueldad con los niños no fue un hecho tan generalizado como se ha hecho creer. Una buena porción —probablemente la mayoría de los padres— no „vapuleaba’ a sus hijos”. (Pollock,1993:306). En las fuentes históricas que ella trabaja encuentra que había cercanía entre padres e hijos: padres que se pasaban la noche en vela atendiendo a sus hijos enfermos, y no encontró, en general, padres que estuvieran alejados o fueran indiferentes al bienestar de su prole. Si bien es cierto que la industrialización contribuyó al aumento de la disciplina y el Estado se fue apropiando y regulando de la vida de la familia, y los padres fueron perdiendo el control tradicional de sus hijos, el “control” —que es una de las maneras en que se expresa el poder— no se circunscribe a los siglos anteriores, lo que sí cambia son las formas de su ejercicio. En consecuencia, las formas que ha ido tomando la violencia al correr de los tiempos también se ha ido transformando.

EL NIÑO MEXICA (*PILTZINTLI*) EN LA ÉPOCA PREHISPÁNICA

Ninguna cosa me ha admirado más y me ha parecido más digno de alabanza y memoria que el cuidado y orden que en criar a sus hijos, tenían los mexicanos. En efecto difícilmente se hallará nación que en tiempo de su gentilidad haya puesto mayor diligencia en este artículo...

Padre Acosta

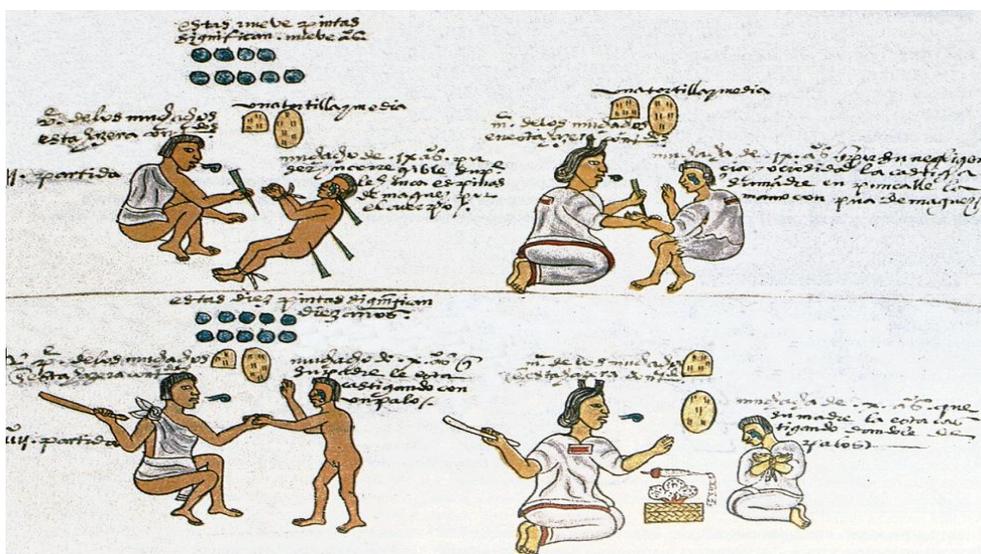
...como por desobedientes e incorregibles castigaban sus padres a sus hijos con las púas de maguey, atando al muchacho de pies y manos, desnudo en carnes y le hinchaban las dichas

el trabajo manual era común a todos, le ofrecía la oportunidad de participar en actividades adultas mucho más tempranas. Los padres supervisaban el entrenamiento de los niños y las madres instruían a las mujeres.

Los niños recibían trabajos tan pronto podían caminar, les hacían cargar pequeños pedazos de madera; con el tiempo el peso iba creciendo y aumentaba la ayuda que prestaban en las labores domésticas llevando agua y leña, avivando el fuego y barriendo. En la casa, la educación estaba dividida de acuerdo con el sexo: el padre enseñaba al hijo sus deberes, mientras la madre instruía a la niña en la molienda del maíz, en hacer tortillas y en el tejido de la ropa.

Pero no todo era color de rosa, los castigos y la disciplina eran muy rígidas y crueles (véase FIGURA 22), citeamos algunos ejemplos:

FIGURA 22



Fuente: Códice Mendocino

A los diez años castigaban a los rebeldes "dándoles de palos y haciéndoles otras amenazas", al muchacho o muchacha de once años que no recibía corrección de palabra, sus padres los castigaban dándoles humo a las narices con *axí* (chile), que era un tormento grave y aún cruel, para que se aplicaran en ocupar el tiempo en cosas provechosas", y, a los 12: "El muchacho o muchacha que no recibía de sus padres corrección ni consejo, el muchacho era

tomado por su padre quien le ataba de pies y manos, y desnudos en carnes, lo tendía en el suelo en la parte húmeda y mojada, donde todo un día lo tenía así, para que con la tal pena castigase y temiese y a la muchacha de la dicha edad, su madre la hacía servir en que de noche, antes de que fuese de día, la ocupaba en barrer la casa y la calle y que siempre se ocupase en servicios personales" (Shein, 2001:71).

LA VIOLENCIA INFANTIL EN LA FAMILIA

Dos menores de 15 años mueren cada día a causa de la violencia en México.

UNICEF

La violencia infantil es dentro de las violencias la más impactante, dolorosa, aterradora y la más cruel. Gran parte de la violencia contra la infancia está oculta. A menudo los malos tratos a los niños se producen a puerta cerrada y sus autores son personas en quienes éstos deberían poder confiar: padres, madres, hermanos, abuelos, es decir, miembros conocidos de la familia o el grupo doméstico. Los niños suelen sufrir en silencio, temerosos de hablar por miedo a ser castigados o a causa de la vergüenza.



En 1962 el *Journal of the American Association* publicó el artículo, escrito por Henry Kempe y sus colaboradores², "The Battered Child Syndrome". Esta revelación ha sido considerada de forma unánime como el momento histórico en que se denuncia los tratos en la infancia como un serio problema que exigía

² Kempe, C. H., Silverman, F. N., Steele, B.F., Droegemiller, W. y Silver, H. K. (1962), "The Battered Child Syndrome", *Journal of the American Medical Association*, 181, pp. 17-24.

actuaciones e investigaciones urgentes. La violencia en la infancia recibía, así, el estatus de problema social.

Un indicador de esta reacción es que después de la publicación del artículo de Kempe se multiplicó por diez el número de artículos que exponían y debatían el tema de los malos tratos en la infancia (Gelles, 1999:17). A partir de ese momento, la investigación del maltrato infantil como un área de estudio definida, a la que pronto se sumarían los científicos sociales, también comenzó a consolidarse.

Como veremos a continuación la historia nos proporciona abundantes ejemplos de actos que hoy denominaríamos crueldades, vejaciones, violaciones, explotaciones y asesinatos, pero que, en su contexto histórico, se encontraban en sintonía con las normas culturales (DeMause, 1982:17).

Se han enterrado vivos a niños recién nacidos en los cimientos de edificios y puentes para asegurar la duración de sus estructuras (por ejemplo, y sin ir más lejos, en los cimientos del puente de Londres). Se los ha arrojado a los ríos para asegurar la fortuna y una buena cosecha. También han sido prostituidos, vendidos a prostíbulos o incluso criados desde la cuna en ellos. Finalmente, por poner otro ejemplo, en Inglaterra no era extraño encontrar niños de cinco años encadenados trabajando durante dieciséis horas en factorías. Una situación que comenzaría a cambiar durante el siglo XIX, cuando aparecieron algunas reformas que condenaban estas prácticas, reformas que hoy todavía nos parecen una broma pesada. Así, en 1830 el Parlamento británico promulgó leyes que prohibían a los menores de diez años trabajar en minas subterráneas y que limitaban la jornada laboral para los niños a diez horas (Radbill, (1980:18).

Por ejemplo, en defensa de una niña, esta sociedad utilizó el argumento de que, puesto que pertenecía al reino animal (y los animales sí que se encontraban legalmente protegidos del tipo de violencia a la que la niña era sometida), merecía al menos la misma protección que un perro común. Este argumento tuvo éxito en los tribunales y alentó la creación en 1874 de la primera Sociedad para la Prevención de la Crueldad hacia los Niños, que nació en el mundo. Su equivalente en el Reino Unido, el NSOCC (National Society for

Prevention of Cruelty to Children), que se fundó en 1883, es todavía hoy uno de los organismos (no gubernamentales) más importantes de Inglaterra en materia de protección de la infancia, así como para la formación de profesionales.

La comunidad internacional tampoco queda muy bien parada si se examina su protagonismo en el impulso del reconocimiento de los malos tratos a la infancia como un problema social y de las medidas de protección de la infancia. Baste mencionar que, aunque el 20 de noviembre de 1959 la Asamblea General de las Naciones Unidas proclamó la Declaración Universal de los Derechos del Niño, este documento era precisamente eso, una declaración de principios, no vinculante para los países miembros. “No será hasta treinta años después, el 20 de noviembre de 1989, cuando la Asamblea General de las Naciones Unidas apruebe la Convención de los Derechos del Niño que, ahora sí, impone a los Estados firmantes la obligación de hacer valer y proteger los derechos que establece. La Carta Europea de los Derechos del Niño, promulgada por el Consejo de Europa en 1992” (García Fuster, 2002:19).

A continuación enunciaré brevemente las características de la violencia en la casa, omitiendo (no por negligencia) todas las violencias actuales de la infancia, por ejemplo: desnutrición y hambre, trabajo infantil, niños de y en la guerra, de y en la calle, niños en la pornografía, migrantes forzados, tráfico y trata de niños, etcétera.

Murray Bowen encontró en su trabajo con familias con hijos esquizofrénicos, que son necesarias tres generaciones para llegar a ejercer violencia contra el propio niño.

Por su parte, Cirillo y Di Blasio plantean que hay cuatro tipos de maltrato:

1. *maltrato físico*: por el que el menor es objeto de agresiones por parte de los familiares, con consecuencias físicas (como lesiones cutáneas, oculares o viscerales, fracturas, quemaduras, lesiones permanentes, muerte);

2. *abuso sexual*: por el que el menor se ve envuelto, por parte de los familiares, en actos sexuales que presuponen violencia a los cuales no es capaz de consentir conscientemente;

3. *grave descuido (negligencia)*: por el que el menor sufre los efectos de las omisiones o carencias de los familiares con respecto a las necesidades físicas y/o psíquicas (vestimenta inadecuada con referencia a las condiciones climáticas, negligencia higiénico-sanitaria o alimentaria, incumplimiento escolar, desnutrición, etcétera);

4. *maltrato psicológico*: por el que el menor es víctima de una reiterada violencia verbal o de una presión psicológica tal que lo perjudica. Entran en esta última categoría todas aquellas situaciones de separación conflictiva donde los menores son abiertamente utilizados por los padres en su recíproca disputa, con evidentes y graves efectos en el equilibrio emotivo del niño. (Cirillo y Di Blasio, 1991:17)

En la familia que maltrata, el conflicto conyugal explota de modo violento y manifiesto, invistiendo con frecuencia más directamente las áreas vitales de cada uno de los dos contendientes. En estas familia también los bandos están normalmente bien definidos, exhibidos de manera provocativa y descarada, hasta que la violencia de un progenitor se desencadena contra el hijo que milita en el campo contrario. (Ibid:91)

El conflicto de pareja desemboca en problemas educativos y los padres asumen papeles estereotipados. Uno se vuelve excesivamente permisivo, el otro excesivamente autoritario, en la aparente tentativa de controlar el comportamiento del hijo (véase CUADRO 9). Veremos cómo en las viñetas que leerán se observan claramente estas interrelaciones y vínculos violentos.

CUADRO 9

Evolución del juego familiar y reacciones del niño

Fases del juego familiar	Reacciones del niño
1a. etapa: conflicto conyugal	Ansiedad, irritabilidad
2a. etapa: inclinación de los hijos	Ansiedad, miedo
3a. etapa: coalición activa	Furia, agresividad
4a. etapa: instrumentalización	Furia, agresividad, hostilidad incluso fuera de la familia.

Fuente: Cirillo y Di Blasio, 1991:117.

Observar y escuchar episodios de violencia doméstica o, de algún modo, estar consciente de que este tipo de experiencias ocurren, puede dejar huellas

en el desarrollo físico, emocional y social de los niños, tanto durante la infancia como en su vida adolescente o adulta.

Basado en datos mundiales el informe sobre la *Violencia contra los Niños, las Niñas y los Adolescentes* (2006, ONU), se calcula, de manera conservadora, que son 275 millones de niños y adolescentes los que están expuestos a la violencia doméstica. (<http://www.unicef.org/violencestudy/spanish/index.html>)

¿CÓMO ENTENDEMOS-COMPRENDEMOS EL DISCURSO VIOLENTO?

Entendemos el discurso como unidad y totalidad comunicativa no como tradicionalmente se le ha contemplado: como un conglomerado de signos.

Es también un *proceso semiótico*, que se aplica a otros tipos de discursos no verbales o no exclusivamente verbales (discurso pictórico, musical, fílmico). (Vázquez Medel, 1998:149). Además son tejidos simbólicos que manifiestan significados y sentidos compartidos.

¿Qué es lo que nos comunica la lectura del texto violento? ¿Cómo lo captamos?

Podemos entenderlo como:

❖ El orden imaginario, que se expresa por información icónica. Las manifestaciones imaginarias son visiones de alteridad (mí mismo como Otro y el Otro como Otro) y su construcción es una exploración de realidades y deseos de los sujetos en el tiempo/espacio histórico, como lo veremos algunos ejemplos y,

❖ El orden del discurso, que en este trabajo se expresa en el texto oral y en la imagen.

La violencia en las familias de los niños de primaria en una escuela de la colonia ExHipódromo de la Peralvillo

A continuación mostraré lo que los niños viven, piensan, leen e interpretan de la violencia, niños con los que trabajé que estudian en la primaria Gabriel Leyva en la colonia Peralvillo².

La escuela primaria Gabriel Leyva Solano se fundó en 1944, tiene 20 salones de clase. Los salones de clases son 12 (de 1ª a 6ª y de 1b a 6b). Hay

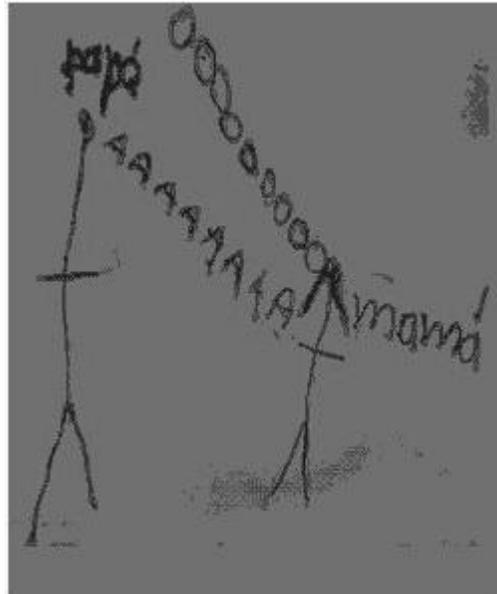
² Apliqué en la escuela cuestionarios a todos los alumnos de la primaria e hice entrevistas y los niños me regalaron 112 dibujos en los que les pedí que me pintaran a su familia haciendo algo, es decir, en movimiento. Aquí sólo presento uno.

un salón para los hipoacúsicos. Los niños que toman clases en la escuela son de las colonias Peralvillo, Exhipódromo de Peralvillo, Valle Gómez, Río Blanco y Tepito.



Como se observa (véase FIGURA 23), en el siguiente dibujo, el papá le está gritando a la mamá, la característica principal del dibujo es que sus trazos son simples, ya que están diseñados sólo en una dimensión (palitos).

FIGURA 23



Los indicadores esperados para esta edad, son cabeza, ojos, nariz, boca, cuerpo, piernas y brazos, de los cuales sólo está la cabeza, tronco, piernas y brazos. Este dibujo muestra que hay trastornos en las relaciones interpersonales, lo que se corrobora por la ausencia de manos y la distancia entre las dos personas que dibujó. Es probable que en esta familia haya violencia de tipo verbal, pues las personas del dibujo están gritando. El niño no está bien integrado ni adaptado dentro de su familia, ya que se excluyó, es decir, no se dibujó, además de que percibe a un padre mucho más fuerte y agresivo que a la madre; asimismo, la utilización del color azul indica sentimientos de tristeza del menor y probablemente de los demás miembros de la familia...Esta interpretación la hice con base en lo que además del dibujo me comentó el propio niño.

A la pregunta que hice de ¿cómo te castigan cuando te castigan? Muchos me contestaron: a mí me pegan

A continuación presento el testimonio de una niña de primer año de primaria:

FLO: ¿Cómo se pelean tus papás?

NIÑA: Nos pegan

FLO: ¿Quién a quién?

NIÑA: Mi papá y mi mamá cuando se enojan

FLO: Y cuando le pega tu papá a tu mamá, ¿tu mamá qué hace?

NIÑA: Se sale de la casa y se va con nosotros o luego después de que llegamos a la casa y mi papá no nos vuelve a pegar y ya nos regresamos

FLO: ¿Y así todo el tiempo?

NIÑA: Pero ahora que ya no está mi abuelita...

FLO: ¿Y qué es lo que hacía tu abuelita para que no se pelearan?

NIÑA: No, no hacía nada, es que mi papá le pegaba a mi mamá y no la dejaba subir y entonces le decía a mi papá: —ya párale— y mi papá en una de esas casi le pega a mi abuelita.

Otro/as también de primer año respondieron:

NIÑA: Yo me bajo con mi abuelita y ahí me quedo, me quedo a dormir ahí hasta que mis papás terminen de discutir

NIÑO: Yo tengo una casa en el árbol y cuando empiezan a pelear siempre me encierro en mi casa del árbol y me duermo ahí un rato hasta que terminen y mi mamá me grita —ya vente— y me bajo

FLO: ¿Cómo se pelean tus papás?

NIÑO: A golpes. Una vez nos fuimos de la casa a un hotel.

NIÑA: Yo también tengo un hotel.

FLO ¿Sí?

NIÑO: Luego nos vamos y ahí nos quedamos unos días en un hotel.

NIÑO: Cuando se enojan en mi casa mi papá agarra la manguera y la azota contra la pared y le pega a la pared como si fuera alguien, alguien imaginario.

FLO ¿Y cómo se enojaron?

NIÑA: Es que mi mamá estaba guardando un teléfono, porque ella lo quería quitar y le estaba revisando los parches del pantalón y se lo guardaron en otra bolsa y

FLO Y ¿se pelearon?

NIÑA Mi papá golpeó a mi mamá

NIÑA Mis papás también se pelean y se tiraron macetas en la cara.

FLO: ¿Y luego qué pasó?

NIÑA: Las barrieron.

A la pregunta de ¿cómo te castigan? Los niños de segundo respondieron:

NIÑO: Me pegan.

FLO: ¿Con qué?

NIÑO: Con el cinturón.

NIÑO: A mí me pegan con la mano.

FLO: ¿A tí?

NIÑO: A mí me pegan con una vara.

FLO: ¿y a ti, a ti no te pegan?

NIÑO: Me regañan y me pegan con el cable.

NIÑO: A él le pegan con el cable de la plancha.

Un niño de quinto año relata:

NIÑO: porque un día mi papá se puso borracho, nos fuimos a casa de mi abuelita y ya regresamos y todavía estaba mucho más borracho entonces preguntó: -¿a dónde se fueron?- y entonces mi mamá no le contestó y entonces nos gritó bien fuerte -¿a dónde se fueron?- y fue cuando agarró a mi mamá y le puso morado el ojo...

Lo anterior muestra que el discurso, la experiencia y el imaginario de los niños de una escuela de la colonia Peralvillo cuenta con cuatro modalidades:

1. El *espectador o testigo de la violencia* es aquel que observa, nunca desde afuera, acciones de violencia. Siente miedo y a veces ira, dependiendo de lo observado. La consigna para el testigo es mirar, y no hablar.
2. El *cómplice*, no es el que actúa directamente, pero su complicidad es necesaria para la consecución del acto violento. Es, por ejemplo el que “echa ojo” en los robos. Son generalmente los aprendices del futuro. En el caso de la violencia intrafamiliar los hijos están atrapados en las relaciones violentas, pero a menudo son cómplices, aliados o defensores de alguno de sus padres.
3. El *perpetrador* es aquel que pone en acción la violencia, sea del tipo que sea ésta. A saber, la física, la sexual, la discursiva (emocional o psicológica) y la institucional. Como se observó, el golpe físico es muy utilizado...
4. La *víctima* a quien se le depositan mensajes, formas y actos de violencia, en este caso en los niños, puede llegar a tener secuelas en su posterior comportamiento, esto es imprevisible...

Nuestra sociedad es una sociedad adultocéntrica. Nuestra mirada es de adultos, hombres y mujeres de “razón”, somos sujetos que fuimos entrenados y educados para convivir en sociedad, pero no nos enseñaron suficiente cómo hacer pareja o cómo tener y criar a nuestros hijos. Somos los que educamos por y para la violencia. La ideología colonialista de la sociedad occidental se piensa a sí misma como la “cultura más civilizada” de la Tierra. La violencia social perpetrada hoy mismo en varias guerras a nivel planetario donde la

sociedad civil, entre ellos niños y jóvenes, mujeres y ancianos no son, que digamos, para la mente lógica y consciente, lo más civilizado; yo no sé si es más civilizado el que niños estén matando niños en las escuelas de EU e Inglaterra, pero lo que sí sé es que las ciencias sociales *tienen que y deben* preocuparse aún más por la violencia, su discurso, su transmisión y aprendizaje en los niños, quienes nos piden a gritos que la detengamos: en los cientos de conflictos que hoy están aniquilando poblaciones civiles, en las instituciones, las escuelas y en los hogares.

Considero que se puede hablar de una cultura de la violencia en tres dimensiones interactuando e interrelacionadas:

a. la que se transmite intergeneracionalmente (endogamia familiar, transmisión de pautas, normas y rituales);

b. la adquirida en la experiencia espacial, relacional y temporal, por ejemplo, como la lectura que los habitantes del barrio o ciudad hacen de su lugar de residencia y,

c. las externas o exógamias, son los diferentes puntos de entrecruzamientos de narrativas que surgen del contexto político, económico, cultural y social.

Este apartado trató de mostrar cuán complicado y complejo es el tema de la violencia hacia los niños, tema que nos aterra, nos provoca, indigna e intimida, en fin, como diría mi querido amigo Xabier Lizarraga: "...la violencia es un plato fuerte que se consume en todas partes y en toda hora" (Lizarraga, 2001:51).

3.4. HIJA DE LA PERDICIÓN: ADOLESCENCIA PERDIDA, ADULTEZ PRECOZ

La naturaleza arma a la juventud para el conflicto con todos los recursos a su alcance –velocidad, poder de hombros, bíceps, espalda, piernas, mandíbulas- reforzando y alargando cráneo, tórax y cintura, lo que hace al hombre más agresivo y prepara a la mujer para la maternidad.

Stanley G. Hall, *Adolescence*, 1904

¿Qué une y qué separa a los *muchachos* de la guerrilla salvadoreña, los *jóvenes leones* sudafricanos, los adolescentes de la *infancia*, los *porros* mexicanos, los *etarras* vascos, los *guerreros pacíficos* del gueto afroamericano, los *sicarios* colombianos, las *barras bravas* chilenas, los *marialionceros* venezolanos y los *globalifóbicos* del movimiento de resistencia global? ¿Qué motivos inspiran su vocación, acompañan su entrenamiento, alimentan su combate, modelan su resistencia, normalizan su violencia (autoinflingida, padecida, ejercida, teatralizada, representada, imaginada, mitificada)? ¿Por qué la juventud se convierte, para muchos de ellos, en un combate sin descanso, en una guerra interminable, en una edad sin tregua?

Carles Feixa y Francisco Ferrándiz

Yo, superyó e ideal del yo son impensables si no se los concibe como productos del proceso de socialización. Los individuos socializados son fragmentos que caminan y hablan en una sociedad dada.

Cornelius Castoriadis

La identidad se inventa justo cuando colapsa la comunidad. La identidad es un sucedáneo de la comunidad, brota del cementerio y promete la resurrección de los muertos. Las luchas identitarias están plenas de ruido y furia.

Zygmunt Bauman

A veces uno se cree incompleto y es solamente joven.

Italo Calvino

Oh castaño, gran florecedor arraigado,
¿Eres la hoja, la flor o el tronco?
Oh cuerpo que se mece con la música,
oh mirada luminosa,
¿Cómo podemos distinguir al bailarín de la danza?
William Butler Yeats

Si buscamos causas de la violencia contra niños, niñas y adolescentes, tanto en México como en otros países, nos encontramos con que una de la más fundante es la idea que ellos son propiedad de los adultos. Extender la noción de que son sujetos de derechos se convierte en todo un desafío para el presente y el futuro.

Los datos recientes son muy alarmantes: siete de cada diez jóvenes sufre violencia en su relación de noviazgo (76 por ciento de violencia psicológica, 16.5 por ciento de violencia sexual y 15 por ciento de violencia física). En cuanto a la violencia en la familia, sólo 34 por ciento de los mayores de 15 años no atestiguaron violencia física entre sus padres. El 66 por ciento restante ha vivido al menos una de éstas formas de violencia.

En América Latina, por lo menos 53 millones de niños y adolescentes padecen alguna enfermedad mental. Los casos más frecuentes están asociados con trastornos afectivos, de ansiedad y de conducta, y se calcula que 75 por ciento de estas aficciones se inician antes de los 24 años de edad.

En México, a pesar de que no se cuenta con estudios sobre la prevalencia de estas enfermedades entre niños y jóvenes en el país, estimaciones recientes, basadas en análisis de grandes urbes, señalan que cerca de 50 por ciento de estos segmentos poblacionales enfrenta el riesgo de desarrollar algún mal psiquiátrico, mientras 15 por ciento presenta ya algún tipo de sintomatología (*La Jornada*, 19 de abril de 2010, p.47).

La Encuesta de Salud Mental en Adolescentes de México, aplicada a tres mil jóvenes de las 16 delegaciones del Distrito Federal y de 16 municipios conurbados del Estado de México en 2005, reveló que 51.3 por ciento de los participantes mostraron posibilidad para desarrollar algún trastorno mental en su vida.

Los males más comunes, cuya prevalencia es de 40.6 por ciento, son de ansiedad, estrés postraumático, trastorno de pánico, fobia social (el afectado evita situaciones comunitarias por temor a ser juzgado por otras personas) o fobia específica (sensación de temor irracional a algún objeto, animal o situación particular), además de ansiedad generalizada y ansiedad por separación.

Con 20 por ciento de los casos, a las situaciones anteriores le siguen los trastornos de impulsividad: déficit de atención e hiperactividad, trastorno disocial (pautas de comportamiento antisocial), comportamiento hostil, negativista y provocativo, explosividad intermitente, bulimia y anorexia.

Los trastornos afectivos también se encuentran entre los más frecuentes, con 10,7 por ciento de incidencia, con manifestaciones como depresión mayor, distimia (depresión leve caracterizada por baja autoestima) y trastorno bipolar; en este último se alternan periodos repetitivos de depresión con estados de euforia.

A pesar de que poco más de 20 por ciento de la población infantil y juvenil latinoamericana sufre algún padecimiento psiquiátrico, son pocos los niños y jóvenes que reciben un diagnóstico y tratamiento oportunos, pues en promedio tardan más de una década en obtener ayuda médica especializada, es de todos sabido que no está contemplada la salud mental en casi todo el mundo, por ejemplo, la Organización Mundial de la Salud (OMS) calcula que sólo 7 por ciento de países del planeta cuentan con un programa nacional para la atención de la salud mental con niños y jóvenes.

Según la misma encuesta, elaborada por los investigadores Corina Benjet, Guimaraes Borges y María Elena Medina-Mora, entre otros especialistas, revela que de los casi dos millones de adolescentes de entre 12 y 17 años que viven en el Valle de México, 16 por ciento –unos 320 mil– han desertado de la escuela; 200 mil tienen responsabilidades adultas, como atender un hijo, estar casados o trabajar tiempo completo durante el año escolar, y al menos una tercera parte no viven con sus dos padres.

Corina Benjet, especialista del Instituto Nacional de Psiquiatría, afirmó que la población infantil y juvenil es la más expuesta a la violencia dentro y fuera de los hogares (*La Jornada*, 19 de abril de 2010, p.47); la doctora afirma que en la ciudad de México por lo menos 68.9 por ciento de los adolescentes han vivido un suceso traumático. De ellos, 19.4 por ciento afirmaron haber sido testigos de violencia intrafamiliar; 16 por ciento han sido asaltados o amenazados con arma de fuego; 13 por ciento han recibido maltrato físico de sus cuidadores; 4.7 por ciento fueron víctimas de abuso sexual, y 1.3 por ciento de violación.

Los datos son aterradores, muestran cómo están muchos de nuestros jóvenes, por ejemplo, 65 por ciento de la población carcelaria en nuestro país es menor de 30 años y que 76 por ciento de los jóvenes encuestados habían sufrido violencia psicológica, muchos viven en/con vínculos violentos en el noviazgo. Por el desempleo real del país y la poca accesibilidad para estudiar una carrera, muchos de ellos no tienen un proyecto de vida lo cual produce y reproduce rencor social y violencia; algunos entran a formar parte y se emplean en el crimen organizado y otros comienzan a participar en las filas de las adicciones. En otras palabras, siete de cada diez jóvenes viven violencia¹ y en 2005 había 7,5 millones de NINIS (jóvenes que ni trabajan ni estudian) entre 15 y 24 años.

Ahora bien, además de lo anterior, la lucha contra carteles del narcotráfico ha generado el aumento de homicidios contra adolescentes en México. En los últimos cinco años unos 900 menores de edad han muerto en enfrentamientos entre carteles y en combates con soldados y policías; la mayoría de las víctimas tienen entre 15 y 17 años, muchos de ellos son reclutados como vendedores de droga, centinelas en casas de seguridad o como sicarios. (Alberto Nájjar en BBC Mundo, México, 22 junio, 2010), es más, en este sexenio se ha acuñado un nuevo término: el juvenicidio.

La Comisión Económica para América Latina y el Caribe (Cepal) y el Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (Unicef) revelaron que casi 63 por ciento de los niños, niñas y adolescentes de la región sufre algún tipo de

¹ Encuesta Nacional de la Juventud, IMJ, Mexico, 2005

pobreza, mala nutrición, el rezago y abandono escolar, la falta de expectativas y la discriminación afectan sus derechos en el presente y los dejarán en los estratos más bajos de la escala social, haciendo que en la adultez reproduzcan la precariedad en su bienestar y, por tanto, afecten a las generaciones siguientes (22 de junio de 2010, <http://www.elfinanciero.com.mx/ElFinanciero/Portal/cfpages/contentmgr.cfm?docId=269496&docTipo=1&orderby=docid&sortby=ASC>).

La antropología y/de la juventud

Al igual que las demás edades de la vida, si bien quizás en mayor medida que ellas, la juventud es una construcción social y cultural. Pero por ello mismo, se distingue por su característica de *liminalidad*.² Porque, efectivamente, se sitúa entre los márgenes movedizos de la dependencia infantil y de la autonomía de los adultos, es el periodo en el que se cumplen, rodeadas con menor o mayor turbación, las promesas de la adolescencia, en los confines un tanto imprecisos de la inmadurez y la adquisición de poderes. Más que de una evolución fisiológica concreta, la juventud construida como edad en términos eco-geno-feno-antropo-psico-sociales imponen su modo, orden y un sentido a lo que parece transitorio, y a menudo como desordenada y caótica. Semejante “edad de la vida” no puede hallar una delimitación clara no en la cuantificación demográfica ni en una definición jurídica, hasta tal punto que estimamos de escaso provecho dedicarnos, después de otros, a la búsqueda de unas fronteras harto señaladas ya.

Cabe añadir que, entre los principios de clasificación de las personas, el de la edad, en particular la adolescencia y la juventud, tiene la propiedad de definirse como condición pasajera, “está en la edad de la punzada”, “cuando crezca dejará de vestirse así”, etcétera.

² En la medida en que es el término de una fase de socialización previa a la edad adulta, la juventud reúne en sí numerosos aspectos del momento “liminal” de los ritos de paso, en palabras del antropólogo Victor Turner, o, en palabras de Arnold van Gennep, del “margen” que constituye de hecho el meollo del rito, entre una fase inicial de separación y otra final de agregación. Lo aplicable a los ritos es aplicable igualmente a todo el proceso de socialización de los individuos, desde la infancia hasta la edad adulta.

A diferencia de la pertenencia a una “clase social” (de la que apenas se pueden salir sus individuos, a no ser que realicen, a veces, sus esperanzas de „movilidad social”), y a diferencia de la pertenencia sexual (que en principio es unívoca y a menudo está fijada para siempre, a excepción de la población de transexuales), la pertenencia a una categoría de edad, y en particular a la edad juvenil, es para cada sujeto un estado provisional. A decir verdad, los sujetos no pertenecen a ella, sino que no hacen más que atravesarla. La liminalidad esencial de la juventud, conjugada con la brevedad mayor o menor de su travesía, es lo que en resumidas cuentas la caracteriza, pero de manera diferente según las sociedades, y por consiguiente, determinan tanto las actitudes de “los demás” respecto a ella como la visión que los jóvenes tienen de sí mismos. “Pero insistimos en el hecho de que, en todo ello, no hay nada inmutable ni universal, ya que determinada sociedad más “fría” o estática en sus estructuras y sus representaciones destacará mediante diversos procedimientos jurídicos y simbólicos los elementos de continuidad y de reproducción de los cometidos encomendados a la juventud, mientras que otra sociedad más “caliente” y más propensa a reconocer el valor de cambio admitirá con mayor facilidad el carácter necesariamente conflictivo del paso de una edad a otra y de la transmisión del relevo entre generaciones” (Levi y Schmitt, 1996:9).

Así, la juventud es el tiempo de las tentativas sin futuro, de las vocaciones ardientes (aunque mudables), de la “búsqueda”, del aprendizaje profesional, en el trabajo, el amoroso, con sus éxitos y fracasos.

Entonces, la antropología de la juventud plantea algunas cuestiones: ¿tiene algo que aportar la antropología a la comprensión de la juventud?, ¿tiene algo que aportar el estudio de la juventud al desarrollo de la antropología? Dado el predominio de psicólogos y sociólogos en las investigaciones sobre la juventud y dado el predominio de otros intereses temáticos en la antropología contemporánea, uno puede estar tentado a contestar negativamente a ambas cuestiones. Sin embargo, las aproximaciones de antropólogos en este

escenario son muy numerosas, y tienen una historia mucho más larga, de lo que parece a primera vista.

Se olvida a menudo que uno de los libros más famosos de la antropología clásica tiene por objeto el estudio de la relación entre adolescencia, sexualidad y cultura en una sociedad primitiva (*Coming of Age in Samoa*, de Margaret Mead, 1928). Y que una obra pionera de la antropología urbana está dedicada al fenómeno de las bandas juveniles en Boston (*Street Corner Society*, de William Foote Whyte, 1943). Y también se olvida que una de las etnografías más influyentes en el debate reciente sobre la antropología posmoderna se centra en el universo cultural de un grupo de adolescentes británicos de clase obrera (*Learning to Labor*, de Paul Willis, 1977). De hecho, la edad, la generación, los ritos de paso y el ciclo vital han sido siempre temas focales en el trabajo de campo de los antropólogos dedicados al estudio de las sociedades llamadas primitivas, aunque los académicos no siempre han sido capaces de darse cuenta de la importancia que estos aspectos continúan teniendo en las sociedades llamadas complejas (Feixa, 1999:11).

Para el mismo autor, el objeto de una antropología de la juventud apunta en una doble dirección: en primer lugar al estudio de la construcción cultural de la juventud (es decir, de las formas mediante las cuales cada sociedad modela las maneras de ser joven); en segundo lugar, al estudio de la construcción juvenil de la cultura (es decir, de las formas mediante las cuales los jóvenes participan en los procesos de creación y circulación culturales). El primer camino, mucho más trillado, se centra en el impacto de las instituciones adultas sobre el mundo juvenil, y puede conducir al estudio transcultural de la juventud y a la crítica de las visiones etnocéntricas y ahistóricas que predominan en buena parte de la literatura académica sobre la misma. El segundo camino, mucho menos explorado, se centra en la influencia del mundo juvenil sobre la sociedad en su conjunto, y conduce al estudio de las microculturas juveniles, entendidas como manifestación de la capacidad creativa y no solamente imitativa de los jóvenes (Ibid:11)

Para que exista la juventud deben existir, por una parte, una serie de condiciones sociales (es decir, normas, comportamientos e instituciones que distingan a los jóvenes de otros grupos de edad) y, por otra parte, una serie de imágenes culturales (es decir, valores, atributos y ritos asociados

específicamente a los jóvenes). Tanto unas como otras dependen de la estructura social en su conjunto, es decir, de las formas de subsistencia, las instituciones políticas y las cosmovisiones ideológicas que predominan en cada tipo de sociedad.

Feixa propone cinco grandes modelos de juventud que corresponden a otros tantos tipos distintos de sociedad: los “púberes” de las sociedades primitivas sin Estado; los “efebos” de los estados antiguos; los “mozos” de las sociedades campesinas preindustriales; los “muchachos” de la primera industrialización; y los “jóvenes” de las modernas sociedades posindustriales. No se trata de modelos unívocos, sino también de “tipos ideales” que sirven para ordenar la heterogeneidad de los datos etnográficos e históricos. En cada caso deben combinarse con otras estratificaciones internas, como las geográficas, históricas, étnicas, sociales y de género, la transición juvenil es esencialmente un proceso de identificación y preferencia con y a un determinado género, aunque a menudo se haya confundido con un proceso de emancipación familiar, económica e ideológica que históricamente ha sido privilegio casi exclusivo de los varones (y aun de los pertenecientes a determinados estratos sociales).

Lo único que comparten la mayoría de las sociedades es el valor otorgado a la pubertad, parte fundamental en el curso de la vida y como básica para la reproducción de nuestra especie. La pubertad desencadena los procesos de maduración fisiológica que incrementan la fuerza muscular y que aseguran la formación de sujetos productivos en su devenir en adultos. Ambos procesos son fundamentales para la supervivencia material y social del grupo. Ello explica que a menudo sean elaborados en términos rituales, mediante los llamados ritos de iniciación, que sirven para celebrar el ingreso de los individuos (casi siempre para ambos géneros) en la sociedad, su reconocimiento como sujetos, es decir, como miembros plenos del grupo.

La adolescencia puede apreciarse, en las sociedades occidentales y urbanas como una etapa de moratoria social, espacio-tiempo en que los adultos les “permiten” hacer, pensar “locuras”...

Para Ariès la juventud no apareció masivamente en el escenario público hasta lindar del siglo XX:

El primer tipo de adolescente moderno es el Sigfrido, de Wagner. La música de Sigfrido expresa por primera vez la mezcla de pureza (provisional), fuerza física, naturalidad, espontaneidad, alegría de vivir que hará del adolescente el héroe de nuestro siglo XX, siglo de la adolescencia. Lo que ya despunta en la Alemania wagneriana penetrará sin duda en Francia más adelante, alrededor de 1900. La "juventud", que es en esa época la adolescencia, se convertirá en tema literario y en objeto de desvelo del moralista o del político. Todos comienzan a interrogarse seriamente acerca de lo que piensa la juventud, a publicar investigaciones sobre esta juventud. La juventud aparece como detentora de valores nuevos susceptibles de vivificar la anticuada y estancada sociedad (Ariès, 1973: 53-54).

Para comprender cómo se ha construido la adolescencia y la juventud como fenómeno sociocultural en la modernidad es importante saber en el marco de qué cuestiones históricas coprodujeron esta emergencia:

1. El primer cambio surgió en la *familia europea*, posteriormente este modelo se difundió, junto con la industrialización, la urbanización y el capitalismo a casi todo el planeta. Ariès (1973: 252 y ss.) observa que desde el siglo XVII el modelo del *aprentissage* entra en crisis: el traslado de los niños fuera de la casa paterna ya no es tan corriente, el retorno al hogar se anticipa y se hace más frecuente. La familia, que hasta entonces no se había ocupado plenamente de la educación y promoción de los hijos, desarrolla cada vez más un sentimiento de responsabilidad respecto a ellos, y se convierte en un lugar de afectividad. La contrapartida es la progresiva pérdida de independencia económica y moral. En definitiva: los padres empiezan a sentirse responsables de la educación de sus vástagos.

2. El segundo cambio importante fue el surgimiento de *la escuela moderna* con las características que hoy conocemos. Con el desarrollo del comercio y la burocracia, la institución escolar deja de estar reservada a los clérigos para convertirse en un instrumento normal de iniciación social, que empieza a sustituir al aprendizaje y a los tutores contratados por las familias. La escuela medieval, donde estaban mezcladas todas las edades y la autoridad del maestro era difusa, va siendo sustituida por sistemas de instrucción más

modernos, entre los que destacan los *collages* y los internados (Feixa, 1999:36). Se empieza a clasificar a los alumnos según sus edades, y el régimen disciplinario se hace cada vez más rígido, transformaciones que según Foucault (1978a) van parejas a las del sistema penitenciario y que reflejan las nuevas condiciones del capitalismo industrial. Ello se pone de manifiesto, por ejemplo, en la noción de examen: éste combina las técnicas de la jerarquía que vigila y las de la sanción que normaliza. Es una mirada normalizadora, una vigilancia que permite calificar, clasificar y castigar.

3. La tercera institución influyente, aunque en este caso sólo para los varones, es *el ejército*. Tanto las levas señoriales medievales como los ejércitos mercenarios modernos reclutaban sus componentes entre los jóvenes, aunque la actividad militar afecta sólo a una minoría de la población. Con la Revolución Francesa se instituye el servicio militar obligatorio: la nación en armas está representada por sus jóvenes, que deben dedicar un tiempo de su vida a servirla con las armas. La conscripción obliga a toda una cohorte generacional (la *quinta*) a convivir durante un tiempo prolongado en un espacio delimitado: los varones son separados de su comunidad de origen y pasan a compartir su vida con coetáneos de orígenes muy diversos. Por primera vez se dan las condiciones para que surja una conciencia generacional.

4. El último cambio estará en *el mundo laboral*. La primera industrialización no hizo diferenciaciones de la fuerza de trabajo según la edad y sometió a los jóvenes a nuevas dependencias: el trabajo infantil no sólo no desapareció sino que pudo aumentar. Fue sobre todo la segunda Revolución Industrial, con sus avances técnicos, la que fue alejando a los menores de la industria. Por una parte, la mayor productividad hizo disminuir la necesidad de mano de obra. Por otra parte, se hizo más evidente el reclamo de una mayor preparación técnica para desarrollar las complejas tareas del sistema industrial, requiriéndose una formación básica tanto para los jóvenes burgueses como para los obreros. De manera que tanto muchachos como muchachas fueron expulsados del trabajo asalariado y conducidos a un no *man's land* laboral y espacial: la escuela o bien la calle (Keniston, 1981) (citado en Feixa, 1999:37)

A la par que surgieron cambios en la familia, la producción, el ejército y la escuela, se inauguraron cárceles y tribunales para jóvenes, servicios de ocupación y bienestar especializados que formaban parte del reconocimiento social del nuevo estatus de aquellos que ya no eran niños, pero que todavía no eran plenamente adultos.

Si la adolescencia fue descubierta a finales del siglo XIX, y se democratizó en la primera mitad del XX, la segunda mitad del siglo ha presenciado la irrupción de la juventud, ya no como sujeto pasivo sino como actor protagonista en la escena pública. Tras la segunda guerra mundial pareció imponerse en occidente el modelo conformista de la juventud, el ideal de la adolescencia como período libre de responsabilidades, políticamente pasivo y dócil, que generaciones de educadores habían intentado imponer (Feixa, 1999:41).

Son cinco factores los que incidirán en la juventud en el siglo XX: la emergencia del Estado del bienestar creó las condiciones para un crecimiento económico sostenido y para la protección social de los grupos dependientes. En un contexto económico de plena ocupación y creciente capacidad adquisitiva, los jóvenes se convierten en uno de los sectores más beneficiados por las políticas del bienestar, ansiosas de mostrar sus éxitos en las nuevas generaciones. Las mayores posibilidades educativas y de ocio, la seguridad social, la ampliación de los servicios a la juventud, la transferencia de recursos de los padres a los hijos (que pasan de dar la “paga” a sus progenitores a recibirla), etc., van consolidando la base social de la juventud. En segundo lugar, la crisis de la autoridad patriarcal conllevó una rápida ampliación de las esferas de libertad juvenil: la “revuelta contra el padre” era una revuelta contra todas las formas de autoritarismo. En tercer lugar, el nacimiento del *teenage market* ofreció por primera vez un espacio de consumo específicamente destinado a los jóvenes, que se habían convertido en un grupo con creciente capacidad adquisitiva: moda, adornos, locales de ocio, música, revistas, etc., constituían un segmento de mercado de productos adolescentes para consumidores adolescentes, sin demasiadas distinciones de clase. En cuarto lugar, la emergencia de los medios de comunicación de masas permitió la

creación de una verdadera cultura juvenil internacional-popular, que iba articulando un lenguaje universal a través de los *mass media*, la radio, el disco y el cine, que hacía que los jóvenes empezaran a identificarse más con sus coetáneos que con los miembros de su clase o etnia. Y en quinto lugar, el proceso de modernización en el plano de los usos y costumbres supuso una erosión de la moral puritana, dominante desde los orígenes del capitalismo, siendo progresivamente sustituida por una moral consumista más laxa y menos monolítica, cuyos portadores fueron esencialmente los jóvenes. Uno de sus resultados fue la llamada “revolución sexual”, posibilitada sobre todo por la difusión de los anticonceptivos, que por primera vez en la historia separó la genitalidad de la procreación, abriendo el camino a relaciones amorosas más libres y paritarias (Feixa, 1999:43,44).

En este mismo trabajo Feixa define las culturas juveniles como la manera en que las experiencias sociales de los jóvenes son expresadas colectivamente mediante la construcción de estilos de vida distintivos, localizados fundamentalmente en el tiempo libre, o en espacios intersticiales de la vida institucional. En un sentido más restringido, definen la aparición de “microsociedades juveniles”, con grados significativos de autonomía respecto de las “instituciones adultas”, que se dotan de espacios y tiempos específicos y que se configuran históricamente en los países occidentales tras la segunda guerra mundial, coincidiendo con grandes procesos de cambio social en el terreno económico, educativo, laboral e ideológico (Ibid.84).

Lina en medio de la tormenta...

Hoy nos encontramos frecuentemente con varios tipos de adolescentes: el primero, que podríamos denominar como el adolescente “navegador”, es decir: “dotado de una consistencia y yoica o, como hubiese dicho Liberman (1983), de una “plasticidad yoica” que le permite navegar por el mundo y desplegar y expandir diferentes potencialidades creativas” (Lerner, 2006:27).

El segundo tipo de adolescente, es el *yupie* (*Young Urban Profesional*), expresión de la adaptación absoluta al ideal social de los años ochenta. Hay un

tercer tipo al que podríamos llamar el “adolescente del desecho”, es el adolescente que forma parte de los “basurales humanos” como lo denomina Bauman (2006). Estos adolescentes no pueden navegar ni construir, y sufren un colapso caótico en cualquier proyecto que inician.

Lo que hoy está ocurriendo en nuestro país es una crisis social, plagada de violencia, con altos márgenes de desempleo, sensación de desmembramiento social, imposibilidad de imaginarse un futuro, de armar un proyecto: los jóvenes de cualquier grupo, clase, género o etnia se percatan perfectamente de ello.

Winnicott (1998) señaló con su concepto del *holding*³ la importancia que tiene contar con un contexto estable y previsible para que alguien se integre y se convierta en persona/sujeto. Los sujetos que, en medio de este caos social, con esta ausencia de *holding* social, han podido construirse, corren el riesgo de sufrir todos los trastornos derivados de las dificultades para la integración y la personalización. El equilibrio se perturba, la estructura de un *self* cohesivo, vital y dotado de un funcionamiento armónico, como diría Kohut (1971), se pierde. Por supuesto, el grado de alteración dependerá de la biografía constitutiva de cada uno, pero podemos estar seguros de que *nadie quedará inmune e invulnerable ante estas sacudidas* en la que los jóvenes están expuestos en el mundo contemporáneo.

Como bien mostró Winnicott, la ilusión (dentro de un espacio lúdico creativo) necesita un contexto que fomente en el sujeto la creencia de que él está creando el mundo, este ha sido el alimento nutricional de jóvenes, a quienes se les mira como soñadores, aquellos que pueden cambiar este mundo...

Cuando un sujeto adolescente va re-de-construyendo su identidad, ciertas situaciones contextuales-sociales pueden interferir en dicha construcción. Esas interferencias guardan relación con la idea de trauma. Son traumáticas porque

³ En el desarrollo emocional primitivo Winnicott describe tres funciones maternas: el sostenimiento o sostén (*holding*), la manipulación o manejo (*handling*), y la presentación objetal (*objet-presenting*). La función del sostenimiento es un factor básico del cuidado materno que corresponde al hecho de sostenerlo (emocionalmente) de manera apropiada. “Por mi parte –dice Winnicott–, me conformo con utilizar la palabra sostén y con extender su significado a todo lo que la madre es y hace en este período [dependencia absoluta]” (Winnicott, 1998:23).

impiden que el individuo sea, que logre conquistar el “yo soy” y estorban el proceso de llegar a ser lo que quiere.

El adolescente necesita un piso consistente sobre el cual pueda experimentar; si el suelo es demasiado fluido y poco firme, no habrá proceso de desarrollo. Sobre arenas movedizas no se puede construir. Sin una base firme no puede pensarse en poner ladrillos. “El contexto social incierto, esfumado, sin horizonte, no permite construir a menudo, ningún proyecto” (Lerner, 2006:34).

Asimismo, quienes hayan padecido una historia llena de discontinuidades, duelos, traumas severos, tendrán dificultades en su devenir en sujetos adultos. No obstante, soy de las que piensan que esto último no es una condición que inexorablemente provocará dificultades y síntomas mayores. En la historia de un sujeto no todo es repetición o reedición, el psiquismo siempre está abierto a lo nuevo, a la edición original, en otras palabras, a emergencias insospechadas, a la creación o a la destrucción.

McDougall (1982) plantea que debemos distinguir entre lo que ella llama “catástrofes reales”, que son individuales, de “los traumas universales [...] que son el drama de la alteridad, de la sexualidad y de la ineluctable mortalidad del hombre”. Y continúa diciendo que a un suceso sólo puede llamárselo “traumático” cuando enfrentar y resolver esas “catástrofes” que estructuran el psiquismo se vuelve más complicado que de costumbre. Esta autora distingue aquellos hechos traumáticos que transcurrieron antes de la adquisición del lenguaje, cuando el bebé sólo se comunicaba por signos que sólo eran verdaderas comunicaciones si había otro que las oyera, que captase las emociones y respondiese a las mismas. Atribuye a la madre este rol de “aparato de pensar”. Vemos claramente que, si no se la transita bien, esta relación temprana madre-bebé puede constituir el “suceso traumatizante”.

En algunos casos el “trauma” sólo tendríamos que llamarlo “acontecimiento” (Badiou, 1988) en tanto permita la emergencia de algo nuevo, la producción de una edición original (citado en Lerner, 2001). Un acontecimiento genera ruido aumentando la complejidad del sistema. Y aunque esto podría ser considerado

un trauma, un sistema al complejizarse puede aumentar los grados de autonomía de un sujeto. Por lo tanto, “un ruido” puede ser traumático para unos y generador de cosas nuevas, de ediciones integradoras para otros; para unos será paralizante, en tanto que para otros puede ser una posibilidad de creación y de aumento de la complejidad yoica, de enriquecimiento. Ante determinadas dificultades, algunos sujetos no pueden mantener su consistencia o continuidad yoica, y para hacerles frente complejizan su yo, mientras que otros detienen la construcción yoica.

Como vemos, el adolescente busca reivindicar con pasión su derecho a ser un sujeto en el mundo. No obstante, muchos adolescentes pueden ser “inmaduros, irresponsables, cambiantes, juguetones” y pueden no disponer del tiempo necesario para su tránsito adolescente, es decir, no tienen la moratoria social (Erikson, 2000) que se les debería dar. Por situaciones familiares o sociales (muertes, desempleo, trastornos en la estructura familiar, etc.), muchos se deben graduar de adultos prematuramente, como veremos con el caso de Lina, alejándose –como diría Winnicott- de la inmadurez como una parte preciosa de la escena adolescente que contiene los rasgos estimulantes del pensamiento creador, de sentimientos nuevos y frescos, de ideas para una nueva vida.

Arribar a la sensación de “yo soy”, y a su consecuente relación con “yo era” y “yo seré” (construir su historia) es un trabajo psíquico que se desenvuelve en un entretejido con el mundo. De cómo se entramen esos hilados sociales, de qué nuevos marcos contextuales surjan en la vida del adolescente y cómo los transite, dependerá que los traumas, adversidades, cataclismos emocionales, etc., dejen un sedimento, estructuras, y no vacíos (Lerner, 2006:48).

Hay una cosa terrible para el adolescente que es descubrir que los adultos no son grandes, que donde él creía que había un grande apenas si hay un adulto o lo que él llama un viejo. Es una decepción honda, angustiante, muy difícil de perdonar, y tiene mucho que ver con la ferocidad de la descalificación que los padres a menudo sienten, no sin razón, tan injusta, que el adolescente hace respecto de todo lo de ellos. Así, lo angustiante amenaza por otro lado, ya

que el adolescente percibe que lo que él espera no es la grandeza sino la adultez y eso es insoportable (Rodulfo, 2004)

Idealistas, transgresores, irreverentes, estimulantes; para consolidar la identidad confrontan con las generaciones que van dejando atrás y contribuyen a reformular sus códigos. Inmaduros, irresponsables, cambiantes, juguetones, en última instancia practicantes incansables de todo aquello que los ubique en un proceso identificador, aunque muchas veces estén al borde del colapso, la mayoría logrará sortear este tránsito sin caer en el intento.

Es sabido que, al igual que la extensión de la vida misma, la adolescencia se ha prolongado. Un informe de la Organización Mundial de la Salud indica que la duración de la misma se ha ampliado hasta los 25 años (Margulis, 2003).

La familia burguesa tradicional es una organización que ha ido cambiando y que en muchos casos ya casi anacrónica. Dentro del enorme abanico de diversidades familiares (familias ensambladas, homosexuales, monoparentales, entre otras)⁴ algunas características comunes las distancian de la familia que hasta hace poco se consideraba convencional.

Una de estas características es que, fundamentalmente, la familia no es hoy el principal ni mucho menos el único agente de socialización y transmisión. La velocidad de las transformaciones, al reemplazar al ritmo de la moda los códigos, los valores y los modismos, convierte a menudo a padres e hijos en habitantes de mundos disímiles entre los que el intercambio tiende a debilitarse. La otredad generacional se acentúa, salvo que los padres –como ocurre a veces- adopten las jergas adolescentes para fraternizar con sus hijos.

Temáticas tales como la de la investidura/desinvestidura, (conferir a alguien un cargo importante) o la del placer/sufrimiento, se ven necesariamente convocadas a partir de esos nuevos encuentros en que el cuerpo posee un lugar protagónico. En este sentido, las iniciaciones sexuales, hoy más precoces que en otras épocas, en particular para las mujeres, ponen en juego estas diversas facetas desde lo más arcaico hasta la fantasmática inconsciente, la

⁴ Sobre las diferentes organizaciones familiares véase Florence Rosemberg y Estela Troya, 2007.

imagen corporal y los enunciados identificatorios e ideales del Yo, en sus correlaciones con los colectivos. Pero también los encuentros, en tanto experiencias inéditas, producen recomposiciones e innovaciones en el mundo afectivo y fantasmático del adolescente (Sternbach, 2006:69-70).

La juventud es asociada así con procesos claves tales como la transición del sistema de educación formal al mercado de trabajo; la formación de una nueva familia en la unión conyugal o la paternidad-maternidad; la obtención de la independencia residencial con respecto al hogar de los padres, y la construcción de una identidad propia.

Por tanto, la juventud puede entenderse como una etapa transicional resultado de la confluencia de un tiempo cronológico y un tiempo social, es decir, de la asociación de determinadas expectativas, normas y roles con determinados períodos del proceso de envejecimiento biológico. Lo anterior nos permite comprender la juventud como *concepto abstracto* y una conceptualización de la juventud como *experiencia del curso de vida*. Mientras el primer concepto se define por la asociación entre un tiempo cronológico y un tiempo social, y puede ser aplicado con cierto nivel de generalidad, en el segundo caso, la juventud como experiencia del curso de vida hace referencia a la heterogeneidad y diversidad en que se experimenta la juventud, o dicho con otras palabras, las transiciones a la adultez. El tiempo y los acontecimientos históricos, los microescenarios de interacción y los actores en espacios estructuralmente determinados, multiplican la diversidad de la experiencia de la juventud.

En la actualidad, en México, los patrones tradicionales de transición a la adultez se encuentran bajo nuevas presiones: reestructuración de los mercados de trabajo, transformaciones en la estructura y organización familiar, trayectorias vitales menos predecibles y oportunidades más limitadas de integración a la vida adulta (Saravi, 2004:32).

La historia de Lina, tempestad y calma...

Si en América Latina hay alrededor del 63 por ciento de niños y jóvenes en la pobreza, entre el 37 por ciento restante se encuentra Lina, hija nacida en el seno de una familia de clase media media con ciertas dificultades económicas y, que a pesar de ello, ha tenido la posibilidad de ir a la universidad pública y hoy está terminando una maestría porque obtuvo una beca.

¿Qué tipo de vínculo formó y reprodujo Lina con su madre? ¿qué características tenía esta madre, quien a su vez compartía el vínculo con la suya propia?, citaré algunas que aparecerán adelante en el discurso de Lina cuando se refería a su madre alcohólica,⁵ patrones de intrusión e inestabilidad en las relaciones interpersonales de Dora con Lina y con Dora María, una marcada impulsividad ilimitada en la que no existen ni límites ni fronteras, un terror a ser abandonada o ser rechazada, por tanto, los hijos/as de madres así crecen en un mundo emocional confuso y plagado de contradicciones.

Otros posibles comportamientos-emociones-sentimientos pueden ser que entablan relaciones volátiles, como diría Bauman (2006a) en su célebre libro *Amor líquido*, también con alto grado de impulsividad (*acting out*) y conductas autodestructivas. Los hijos de estas madres las describen como: ridículas, mentirosas, escandalosas, intolerables, tontas y absurdas. Son madres que se “cuelgan” desesperadamente de las personas que se encuentran cercanas, tienen vínculos muy intensos, impredecibles y, como decíamos anteriormente volátiles. Miran el mundo en blanco o negro, sin matices, un día puede ser el hijo/a maravilloso y otro insultarlo con toda la rabia. Frente a conocidos casuales, compañeros de trabajo, vecinos o con sus familiares, pueden presentar cambios inmediatos de humor, conductas destructivas, distorsiones y rumiaciones obsesivas.

¿Qué es lo que dicen a menudo los hijos/as de estas madres?

1. Nunca sé qué esperar.
2. No le tengo confianza.

⁵ Este comportamiento y tipo de forma vincular puede surgir indistintamente entre hombres y mujeres.

3. Dijo que nunca pasó...
4. Me hace sentir fatal.
5. Es todo o nada...
6. Es tan negativa.
7. A veces pierde el control y me insulta.
8. A veces no la aguanto.
9. Me pone loca...

Pero ¿por qué este comportamiento? La literatura ha mostrado que estas personas han sufrido de abusos, rechazos o pérdidas traumáticas en su infancia, en realidad viven y están desesperadamente aterrados/as por el abandono.

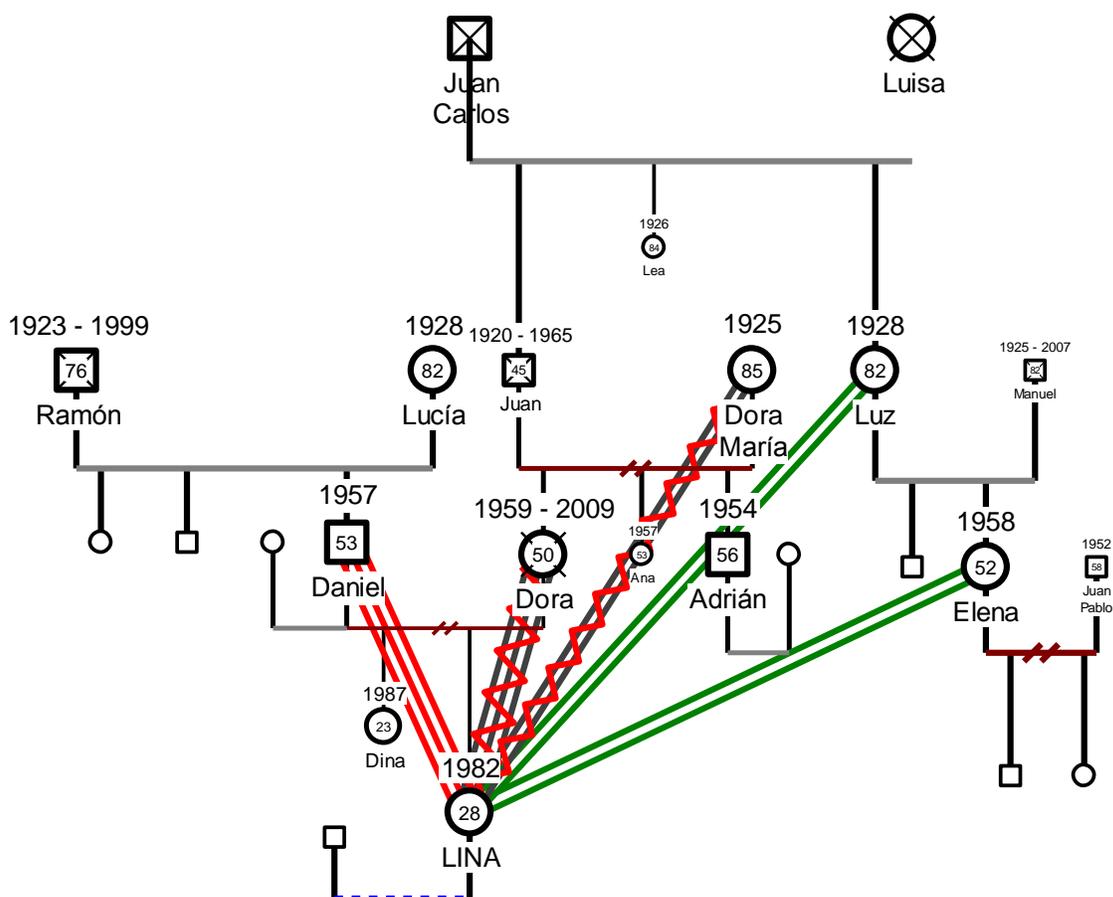
La confianza es una cuestión muy importante entre madres e hijos/as, quienes afirman que no pueden confiar en ella porque: 1. es muy manipuladora, 2. distorsiona la verdad y puede descaradamente mentir, 3. en ocasiones puede hacerle daño físico, 4. es impredecible, 5. reacciona de forma exagerada, 6. es impulsiva, 7. con una memoria poco confiable, 8. inconsistente, 9. intrusiva. Estas madres castigan a menudo a sus hijos/as por expresar sus puntos de vista, creencias, opiniones y sentimientos.

Los hijos se sienten indefensos e impotentes cuando sus madres invaden su privacidad, los manipulan, invalidan sus sentimientos y distorsionan los hechos. Distorsionan la verdad por sus percepciones y su mundo también está distorsionado. En ocasiones Lina se convierte en madre de su madre, pero una madre con una hija indefensa y con dificultad para la escucha; en otras palabras, los roles que los miembros de la familia juegan no están claros y son cambiantes (véase FIGURA 24)

Cuando la madre le dice a Lina: “Deja de hacer todo y vente YA, AHORA” es muestra de su dependencia. Otra característica es que no pueden decir adiós, cuelgan el teléfono porque no pueden terminar las conversaciones. Lina se siente devorada, jalada en el abismo porque el mensaje de su madre es: “No me dejes” y “utilizan todos los chantajes posibles para controlar a los hijos,

quienes todo el tiempo luchan por manejar sus sentimientos de culpa, vergüenza, ansiedad y enojo” (Lawson, 2004).

FIGURA 24



Vínculos en la familia de Lina:

- ==== Muy unidos o fusionados
- ==== Unidos
- ▬▬▬▬ Pobre o conflictivo
- ▬▬▬▬ Violento

He aquí algunos fragmentos de lo que Lina escribió antes de la muerte de su madre:

El iniciar algunas cosas en la vida a veces resulta complicado. Así fue el iniciar también la terapia. Recuerdo muy bien el primer día [...]. Al comenzar la primera sesión (nunca la voy a olvidar) hicimos

una árbol genealógico. Desde ahí entendí que todo lleva un orden. El principal motivo de mi decisión de tomar la terapia fue el alcoholismo de mi madre, entre otras cosas que traen como consecuencia tener una madre alcohólica.

El primer día no sabía cómo comenzar a explicar todo, recuerdo muy bien que se me secaban mucho los labios de llorar y tratar de hablar lo más rápido posible para poder decir todo lo que tenía dentro, poco a poco todo fue tomando su curso.

Estaba en la universidad cuando iniciamos las sesiones, eran una vez por semana, cada semana platicaba sobre mis actividades y sobre mi relación con las personas, con mi novio, amigos, hermana, padre y sobre todo mi madre, entender al alcoholismo como una enfermedad es algo muy complicado. Comprender que hay límites para ayudar al enfermo fue un proceso muy largo, de muchas sesiones y sobre todo de reflexiones y acciones. Creo que lo más complicado es aceptar cuando la gente decide no seguir viviendo, eso creo que es lo más complicado y que no hay absolutamente nada que esté en las manos de alguien para hacer cambiar de opinión cuando alguien ha tomado esa decisión [...].

Cada sesión era muy importante porque era un espacio para mí y mi realidad, y además la tenía que afrontar, no podía salir de ese espacio en blanco y poco a poco fui viendo las cosas más claras y entendiendo...Cada sesión era un crecimiento y una nueva tarea para trabajar en la semana. Esto traía como consecuencia que cada acción y cada decisión que tomara durante la semana era reflexionada y pensada en relación a lo que había trabajado durante la sesión de esa semana, uno no siempre actúa como sabe que debe actuar, y es un trabajo largo y de mucha paciencia pero sobre todo de reflexión y de pensar mucho [...].

Esta experiencia me permitió crecer, me permitió darme cuenta de lo importante que es hacer una reflexión sobre cada uno de mis actos y no dejarlo pasar como si nada pasara, fue un espacio en el cual no había forma de engañarme.

Ahora estoy haciendo una maestría en ciencias y me encuentro feliz disfrutando de la vida, cada acción y cada decisión es pensada y reflexionada, me siento en paz y contenta de saber que hice todo lo que pude para ayudar a mi madre a salir de su alcoholismo.

Juan ya se había separado de Dora María, tres años antes de su muerte, y se fue a vivir a la casa de su hermana Luz. Ana y Adrián vivieron con Juan Carlos un tiempo con Luz y su familia. En su adolescencia, Adrián se convirtió

en drogadicto, alcohólico, delincuente, ladrón, al grado que estuvo preso y después hospitalizado por su adicción.

La familia de Dora María (DM) era del norte de México y era una familia adinerada. Cuentan que DM era obsesiva de la limpieza y que por ello los hijos se “criaron en la calle” para que no le ensuciaran la alfombra. DM tuvo dos intentos de suicidio, cuando murió Juan en un accidente, DM estaba recluida en un hospital psiquiátrico y su propio padre la sacó para que estuviera en el velorio de su marido; los médicos se oponían a su salida, no obstante, el padre tuvo la autoridad y el dinero para sacarla.

En este drama familiar, el abuelo Juan Carlos se llevó a las dos nietas a un internado en Veracruz. Después de unos años, el abuelo accedió ante la petición de las nietas, y se las trajo al DF. Cuando regresaron, de todas las escuelas las corrían por pésima conducta: robaban, mentían, no estudiaban, etcétera.

La relación entre DM y Dora siempre fue muy intensa y violenta: golpes, insultos, maldiciones. Los sábados DM le hablaba a Juan Carlos quejándose de sus hijos. Casi siempre ese día llegaba a la casa de Luz y dejaba generalmente a los dos mayores, nunca a Dora.

Cuando muere Juan Carlos en 1982, ese lado de la familia se desvincula. Hasta que aparece en escena Lina.

Dora se casa con Daniel y después de un tiempo, cuando las dos hijas están en la adolescencia deciden irse a Estados Unidos, luego Lina se regresa sola a los 16 años de EU, porque “no le gustaba la escuela, la gente, la sociedad”, porque en realidad, ya no soportaba “los gritos, golpes y alcoholismo y drogas de los papás”, después de un tiempo, Lina se va a vivir a la casa de su tía Elena, en la que se sentirá por primera vez en casa y de la que saldrá con una licenciatura para ir a hacer la maestría.

A continuación Lina nos narrará su historia, sus sentimientos, pensamientos y acciones:

Enero 2007

Ay qué horror!, imagínate que sí tengo sida...entonces así en vacaciones mi papá me dio una lana para irme de vacaciones, me lo

dio de Navidad ¿no? yo me quería ir a Barra de Coyuca y ya habíamos planeado con unos amigos para irnos allá..

Sí y yo pensaba: es que durante este tiempo he tenido un poco de dinero porque me ha ido bien en el trabajo,⁶ porque mi papá me dio para mis vacaciones, y entonces decía –¡bueno, es que ya, así si te quieres hacer tonta...y pues tienes ahorita la oportunidad de irte a volver a hacer el examen, de no sé, pues ya suficiente ¿no?- y pues ya y así dicho y hecho, así dije no, -ya me vale, el lunes...- el domingo me quedé a dormir en casa de una amiga y se me olvidó que teníamos que ir a lo de los exámenes, el lunes voy a hacerme el examen para ver si tengo sida...

Salí de los laboratorios, no, no tengo sida!!!! Tengo que pensar en mi sentido de responsabilidad, de cuidarme, de cuidar mi cuerpo o sea es muchísimo más grande o sea, para mí esto fue así como que una experiencia muy grande o sea, el darme cuenta de que pues no es un juego...así que estás joven sabes lo que es el sida pero crees que eres inmune a todo y crees que no te va a pasar y que –a mí no me va a pasar– y no sé y darme cuenta cómo poner los pies en la tierra de decir –pues es que si yo no me cuido nadie me va a cuidar ¿no?– o si yo no cuido mi cuerpo, si yo no me cuido a mí y no pienso que todo tiene una consecuencia pues no sé, igual seguiría así, teniendo relaciones sin protección no sé, cosas así ¿no?...

He estado hablándole a mi mamá está así súper mal ahorita ¿no?, ha seguido chupando, no tiene trabajo, no tiene casa y bla, bla, bla. Ha seguido con sus chantajes, con sus todo, entonces pues algo ha de haber pasado ese día porque no la encontraba y la estaba buscando que pues la verdad no se me antojó ir a festejar algo que no sentía [la Navidad], por eso no fui ese día pero antes de irme, la pasé aquí en casa de Elena pero yo me fui a Morelos unos días antes de Navidad para estar con mi papá allá y cuando me fui pues yo sí iba así como súper mal con mi papá de que pus me sentía mal porque me sentía una persona...y lo mismo, que era una ojeta que no era posible que me fuera a largar de vacaciones y que me gastara \$ 700.00 en la playa sabiendo que mi mamá no tenía casa, no tenía dónde dormir así ¿no? entonces un día antes de irme a Morelos, le hablé a mi mamá, casi me dijo que había dormido en el parque o algo así y yo ese día me iba a Morelos, tenía un poco de dinero ¿no? o sea, así me sentí yo súper mal así de que me hubiera dicho de que había dormido en un parque entonces antes de irme a Querétaro la vi y le di \$ 400.00 y le dije –pus yo no tengo más, si esto te sirve para rentar un cuarto[...] cuando llegué allá, le conté a

⁶ En esa época trabajaba en un bar tres noches a la semana para pagar sus libros y sus gastos de la universidad.

mi papá y mi papá me empezó a decir que le dejara de dar dinero a mi mamá, que mi mamá... lo mismo de siempre ¿no? que no le ayudaba en nada, que \$400.00 no le iban a hacer, ni le estaba pagando una renta de un mes ni nada ¿no?, ni le estaba solucionando la vida y pues yo le contesté que solamente sí, pero que mis culpas o mi conciencia se tranquilizaban un poco; no mis culpas porque no me siento culpable de lo que le pase, sino me siento como a lo mejor como un poco irresponsable, sí como un poco pues ojete de mi parte saber que mi mamá está en esas condiciones y que no tenga dónde dormir y yo me voy a la playa y tengo \$1,000.00 en la cartera para irme a la playa ¿no?

Entonces fui y le compré los dos pollos rostizados, así la vi afuera del metro Viveros 5 minutos, se los di, le di \$50.00 para peseros o lo que fuera y ya pero era un rollo de que no tenía ganas de verla, no quería pasar la Navidad con ella porque era muy deprimente verla en las condiciones en las que estaba...

Pasó la Navidad y al día siguiente nos fuimos a la playa y agarré, le hablé por teléfono y le dije –ay hola, no sé qué, ni le pregunté ¿cómo estás?- y le dije –te hablo para decirte que me voy a la playa y regreso en una semana- y ya colgué...

Y entonces, pues ya me fui a la playa, regresé y le hablo y así pésimo, la oí pésimo, así, que había estado chupando porque me empezó a decir que el cuarto que le había rentado su amigo era en Aragón y que el amigo tenía una vina... o sea licores o sea, porque le dije que yo no le iba a dar dinero para el alcohol y me dijo –pues es que créeme que no necesito tu dinero para vivir ¿eh?, mi amigo tiene una vinatería y tiene alcohol y me regala el que quiere- y yo todavía me quedé así y dije –¡hijo, qué cínica! – ¿no? y entonces dije –ah! pues órale no?– y entonces ya así igual la volví a ver...

Al día siguiente le hablé por teléfono y me contestó con una voz de alcohol así horrible ¿no? y yo pensé –no, otra vez está pedísima– entonces le dije –otra vez estás chupando, –pues qué quieres que haga sí, ¿qué quieres?, que no sé qué y empezó a decirme un buen de...así a insultarme, a decirme que era una culera, que era una mala hija, que cómo había...que hasta mi tía Ana, que hasta mi tía Ana había dicho que...pues que qué mala persona era porque me había ido de vacaciones...

Me empezó a insultar horrible, a decirme cosas horribles ¿no? y yo le decía –es que ya mamá, ya no quiero seguir hablando contigo así, ya no te quiero ver– ah no, primero le dije –no, pues vamos a vernos, cálmate-, –no, no, no, yo ya no te quiero ver– y le dije –ah bueno, si no me quieres ver pues no nos vemos– pero me dejó así, la verdad es que me dejó muy, muy mal. Me hablaba y me hablaba y me hablaba y le colgaba y así, entonces ya me desesperé, así me

sentí muy mal porque realmente empecé a pensar que sí, que sí era una mala hija, bla, bla, bla, todo lo que me estaba diciendo.

En una de las llamadas colgué con ella y le marqué a mi papá, y le empecé a decir –no, pues esto y esto y esto– y me dijo –¿otra vez?, ya me voy a enojar contigo ¿eh? y es que no puede ser que no puedes cortar ese cordón umbilical, entiéndelo que el dinero que le den se lo va a chupar o sea, no le ayudas absolutamente en nada, deja de que tu mamá te esté chingando la vida- me dijo -¿no te merecías esas vacaciones?, no te fue bien en la escuela, no trabajas, no te las merecías, ¿no te podías ir de vacaciones?

En uno de sus reclamos ella me dijo que yo era una pendeja, que yo me estaba haciendo pato en la Universidad y que no sé qué, así, cosas bien feas ¿no?

Un día mi papá me dijo algo muy fuerte pero pues no sé qué pensar, yo creo que tiene razón porque me dijo mi papá –mira, te voy a decir una cosa que así tienes que como entender, tu mamá no tiene otro fin más que la cárcel, la tumba o un hospital– y yo así y le dije, como que me emputé y le dije –¡oye, pero ¿por qué dices eso?, tampoco seas así, no le das ni una esperanza ni nada– y dijo: –es la verdad Lina, así te lo estoy diciendo y es lo que he creído siempre– y digo pues ya, porque sí me duele, pues es mi mamá ...

El final del trimestre, del trimestre pasado me la pasé muy mal porque cuando ya estaba en exámenes finales y tenía que estar todo el día en la universidad, me hablaba por teléfono y se ponía a llorar y entonces no podía, de verdad, no estaba todo mi esfuerzo en el trabajo de investigación final porque estaba con mi mamá y con mi trabajo...

A continuación presentaré lo que Lina relata después de la muerte de su madre:⁷

Cuando pasó lo de mi mamá fue un momento súper crítico porque estaba yo como decidiendo el tema de la tesis [de maestría], con qué director de tesis, como un buen de cosas, estaba en un curso entonces sí fue pero pues la verdad es que no me sorprendió mucho porque supongo que como ya lo habíamos hablado mucho o sea, sí *me dolió muchísimo pero no me sorprendió nada ¿no?*

Estaba en Veracruz y la persona con la que estaba saliendo se fue al cine con otro amigo y ya nos quedamos de ver después, entonces me fui con mis cuates y estaba en un bar, había muchísimo ruido y bien raro, para esto, como dos días antes, bueno, como una semana antes me había hablado mi mamá por teléfono y ya estaba súper,

⁷ A finales del 2009.

súper mal, pues te acuerdas que hablé contigo, pues ya estaba en la calle, así en un estado súper mal físico y entonces me habla un día mi mamá y me empieza a decir que pues que ya no aguantaba más otra vez la vida que estaba llevando que pues mi abuela le había dicho que si quería podía regresar a vivir a su casa ¿no? pero que no quería regresar en ese estado y que necesitaba irse, para esto ya había estado en un hospital de toxicología que no sé por dónde está, por la del Valle o algo así...

La última vez que hablé con ella me dijo que era una egoísta, como que todos menos ella y entonces le dije que pues sí, que estaba bien ¿no? y entonces como me mantenía comunicada con mi abuela y con mi tía, y entonces ya un día me dice mi abuela –no, pues que ya se va a venir mañana tu mamá– ¡ah! no, no es cierto, me habla mi abuela y me dice –ya, al rato llega tu mamá, si quieres háblale en la noche para que hables con ella– y yo ese día tenía partido de fut y tenía que entrenar, y entonces me dijo –háblale como a las ocho o algo así- y me acuerdo que no le hablé porque me fui al partido y cuando me acordé eran como las nueve y pues ya, en esa casa se duermen muy temprano y ya dije –no, pues ya mañana hablo temprano– ¿no?, al día siguiente que fue el 25 en la mañana pues se me hizo tardísimo y me fui a clases y no hablé y entonces en la tarde pues se me olvidó y luego me fui con mis amigos y en eso estaba ahí en el bar y en eso suena mi celular y vi que era un número del D.F. y entonces ya contesto y me levanté porque no escuchaba nada ¿no?, entonces ya mi abuela así súper grosera y así, llorando y gritando me dice: –¡pues ya se murió tu mamá!– y yo –¿Qué?– entonces ya me quedé así y me salí del bar y entonces le hablé a mi papá ¿no? pues como que sí lo había creído o sea, como que sí creía que era cierto pero ya no quería hablarle a ella...entonces le hablé a mi papá y le dije –oye no, pues es que me acaba de hablar mi abuela y me dijo esto- y me dijo mi papá –¡ay no, cómo crees!– y le dije –te lo juro, me lo dijo muy tajante–, en eso suena el teléfono de su casa y contesta y era un señor, uno de los huéspedes de mi abuela que le había hablado a mi papá para decirle ¿no? Entonces me dice –no, pues sí, sí es verdad– y me puse, como que en ese momento ni siquiera me salían tantas lágrimas, como que lloré pero no fue tanto, así, me acuerdo que me dieron muchísimas ganas de vomitar, así como que sentía que el estómago se me regresaba todo porque además así, me había tomado un mojito, dos mojitos, entonces fue horrible. Colgué el teléfono, me subí al coche y ya yo manejé pero iba pues ya súper mal a mi casa ¿no? y ya no sabía qué hacer, no sabía si hablar con mi hermana o qué ¿no? entonces ya le marqué estaba súper mal, así llore y llore, y llore, así –ya se murió, ya no tenemos mamá– y le dije: –no, *mamá no tenemos hace mucho*–...

Sí, y como que pues, no sé, después ya sentía paz, de verdad sí sentía mucha paz, así como que sentía que se me había quitado un peso de encima o sea, como que no ha sido fácil así ahora sí de repente me entra coraje (llora) a veces, me acuerdo...me da coraje pero ya no es un coraje de niña chiquita de –ay, por qué no tengo, como antes deseaba, de que por qué no tengo una mamá normal ¿no?– me da coraje que se haya perdido de un chorro de cosas y que no haya podido como apreciar la vida y el valor de vivir y lo emocionante que es...eso me da coraje pero en ningún momento sentí culpas, jamás, jamás sentí culpas...

Supongo que también para mí papá habría sido difícil, porque ya no estás con esa persona, una persona con la que tuviste hijos, e hiciste una familia y pues ver que se tiró a la mierda ¿no? y pues ya así yo estaba como tranquila, así de verdad sentía paz, no me sentía mal o sea, digo sí me sentí triste y como que no, era como raro, nunca había sentido un dolor así o sea, te lo juro que es, se siente horrible porque pues entiendes un chorro de cosas (llora) pero pues el dolor está ¿no? y duele muchísimo...fueron como dos semanas (llora), nunca me había dolido tanto la frente de llorar tanto así, como no sé, como de aguantarse las ganas de llorar y que sientes como un nudo, así me dolía la garganta de aguantarme las ganas ¿no? y pues iba a clases y así, con que me dijeran –oye, lo siento mucho-ya quería llorar ¿no?...

Ah!, otra cosa: la relación con mi tío el hermano de mi mamá ha sido súper chida ahora, así me fui a su casa a pasar unos días con él y su esposa, y luego los dos vinieron a visitarme a Veracruz o sea, no teníamos relación alguna cuando mi mamá vivía y ahora es como si nos hubiéramos acercado muchísimo ¿no?. Mi tío era alcohólico también y ya lleva muchos años en AA y, no sé, me gusta platicar con él porque es una persona inteligente...Ahora está todo el tiempo al pendiente de mí, se preocupa, entonces pues tampoco hubo tantas cosas negativas o sea, sí la extraño, sí extraño muchas cosas pero ahora salgo en paz, salgo al trabajo en paz, estoy en paz...

La adolescencia se caracteriza por poseer sentimientos, experiencias, acciones y pensamientos *intensos*. La música tiene que *escucharse* a todo volumen, los amigos *no* pueden ser desleales, el amor es la *total* entrega, etc., no obstante, cuando esta cotidianidad se ve bañada por una sociedad en donde la violencia es ubicua y además con vínculos emocionalmente violentos, como es el caso de estas tres mujeres (DM, Dora y Lina), cada una parte de su propia generación, entonces estamos

frente a vidas inundadas de dolor y desesperación. Lina tuvo la oportunidad de salir de estos vínculos por las circunstancias de algunos vínculos de protección y de sostén a lo largo de su corta vida: su padre y la tía Elena que la proveyeron de calor humano y de posibilidad de salir adelante, el ejemplo de lo que observó y experimentó acerca de la vida de su madre, también ha sido acicate en su vida...

3.5. VIOLENCIA DE GÉNERO EN LA FAMILIA: EL CASO DE ANA

Si pienso en otras personas como unidas a mí, y también en otras más como no unidas a mí, habré realizado dos actos de síntesis, de los que resultan el *nosotros* y el *ellos*. La familia es un *nosotros* común que se contrapone en a *ellos*, ajenos a la familia [...] La familia puede ser imaginada como una trama, una flor, una tumba, una cárcel, un castillo. El yo puede ser más consciente de una imagen de la familia que de la familia misma y trasponer las imágenes a la familia.

Ronald D. Laing

Todavía a comienzos del siglo XVII era moneda corriente, se dice, había cierta franqueza. Las prácticas no buscaban el secreto; las palabras se decían sin excesiva reticencia, y las cosas sin demasiado disfraz; se tenía una tolerante familiaridad con lo ilícito. Los códigos de lo grosero, de lo obscuro y de lo indecente, si se los compara con los del siglo XIX, eran muy laxos. Gestos directos, discursos sin vergüenza, trasgresiones visibles, anatomías exhibidas y fácilmente entremezcladas, niños desvergonzados vagabundeando sin molestia ni escándalo entre las risas de los adultos: los cuerpos se pavoneaban.

Michel Foucault

Consanguínea o matricentrada, ampliada o nuclear, elemental o compleja, la familia, independientemente de su forma, seguirá siendo *una* familia siempre y cuando la humanidad no destruya el edificio ideológico sobre el que descansa; o, dicho de otro modo, mientras que los hombres no cuestionen la prohibición del incesto y el intercambio matrimonial que resulta de ello y, más aún, las funciones explícitas que, en nuestro universo, se asume que debe realizar la familia: educación de los hijos, división sexual de las tareas, ejercicio de la sexualidad.

Martine Segalen

De niño, me gustaba todo lo que puede verse; de adolescente, lo que puede sentirse; de adulto, ya no me gusta nada.

Gustave Flaubert

1960 fue el año en el que las tres hermanas Mirabal fueron violentamente asesinadas en la República Dominicana por su activismo político. Las hermanas, conocidas como las "mariposas inolvidables" se convirtieron en el máximo exponente de la crisis de violencia contra la mujer en América Latina. El 25 de noviembre ha sido la fecha elegida para conmemorar sus vidas y promover el reconocimiento mundial de la violencia de género.

UNIFEM

Quien bien te quiere, te hará llorar
Dicho popular

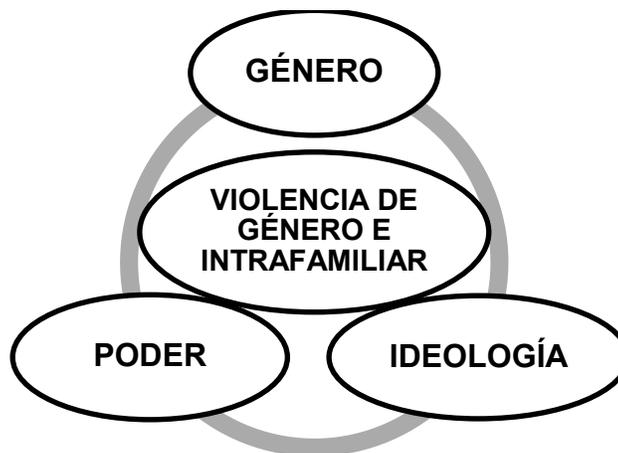
Como hemos visto, esta tesis es fruto de la mirada de la complejidad y del ejercicio transdisciplinar. Complejidad sin reduccionismo ni visión lineal y rígida;

sin fragmentación de las disciplinas, sin monólogo y sí con dialógica, para mirar más allá de las partes y relacionar lo que parecería que no tiene relación, es decir, para pensar en interacciones e interrelaciones; para pensar no sólo en causa-efecto sino en multicausalidad, no en un factor sino en lo multifactorial, para observar multidimensionalmente porque el ser humano es a la vez biológico, psíquico, social, afectivo, racional, polisémico y plural, para pensar en emergencias, en desórdenes, en desorganización y caos; todo ello me abre puertas y me lleva a esferas en donde la exploración no está prohibida, sino que de hecho, la curiosidad es ilimitada. Por su parte, la transdisciplina busca estrechar y ampliar miradas, tender puentes y difuminar fronteras antes cerradas, prohibidas, inflexibles a los ojos de los no especializados. El lente transdisciplinar busca pensar el mundo como un unitax-multiplex¹, es decir, uno y diverso, porque no privilegia unas culturas sobre otras, en ese sentido es transcultural; porque la economía debe servir al hombre y no al revés; busca también que haya rigor en el argumento, apertura hacia lo desconocido, inesperado e imprevisible, busca abrir, no cerrar, relacionar e interactuar con las diferentes disciplinas, conocimientos y realidades. En consecuencia, este apartado, al igual que el precedente, es el resultado de dos prácticas profesionales: como antropóloga y como terapeuta familiar.

Este apartado está sustentado principalmente en los conceptos del siguiente trípede que sólo se explican interrelacionados:

¹ “Unidad que genera la multiplicidad que regenera de nuevo la unidad. Sinónimo de unidad compleja, o unidad múltiple (*unitas multiplex*)” (Morin, 2003:339).

FIGURA 25



1. Las raíces históricas del concepto *género* podrían rastrearse en la obra de Poulain de la Barre, un autor del siglo XVII que publicó en 1673 una obra bajo el título *De l'égalité des deux sexes* en la que subrayaba que la desigualdad social entre hombres y mujeres no era consecuencia de la naturaleza sino que estaba directamente ligada a factores culturales. Personalidades como Olympe de Gouges² retomaron esta idea en la ilustración, luchando contra la creencia en la inferioridad „natural’ de las mujeres. Asimismo, la británica Mary Wollstonecraft en su conocidísima obra *Vindicación de los derechos de la mujer* criticó duramente a Jean-Jacques Rousseau porque consideraba como “naturales” los roles asignados culturalmente a las mujeres, etiquetados de “femeninos”. El siglo XIX estaría marcado por un pensamiento romántico con tintes misóginos, en el que destaca la lucha del movimiento sufragista por el voto de las mujeres.

Una de las teóricas que más contribuyó al desarrollo del concepto de género en su acepción sociocientífica fue Joan Scott (1986). En su ya célebre artículo “El género: una categoría útil para el análisis histórico”, señaló que el género se

² En 1789 fue redactada, por Olympe de Gouges, *La Declaración de los Derechos de la Mujer y la Ciudadana* para ser decretada por la Asamblea Nacional en Francia. Constituye el primer documento que se refiere a la igualdad jurídica y legal de las mujeres en relación con los hombres.

empleaba a principios de los ochenta con varios sentidos: a) como sinónimo de mujeres, b) para sugerir que la información sobre mujeres, c) para designar las relaciones sociales entre los sexos, d) en tanto que categoría social impuesta a un cuerpo sexuado y e) para designar la práctica sexual de los roles sociales asignados a hombres y mujeres” (Scott [1986], 1996). Esta confusión inicial nos da una idea del contexto históricosocial en que surge el nuevo concepto.

En su intento para establecer las bases teóricas del género, Scott redefinió la joven noción como un todo integrado por dos partes: a) un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos y b) una forma primaria de relaciones significantes de poder entre sexos (Ibid: 24-28).

La antropóloga Henrietta Moore nos dice que al igual que el concepto de “acción humana” o de “sociedad”, el género no puede quedar al margen del estudio de las sociedades humanas. Sería imposible dedicarse al estudio de una ciencia social prescindiendo del concepto de género (Moore, 1994:19). En suma, el género pone de manifiesto que las diferencias sociales entre hombres y mujeres no son inmutables ni universales ni objetivas; por lo tanto, las relaciones de género pueden-deben cambiar y evolucionar hacia una mayor equidad.

Una de las primeras divisiones en la historia de la humanidad fue precisamente la división sexual del trabajo, es decir, la adscripción de hombres y mujeres a diferentes labores dentro del grupo o la comunidad. Desde ese tiempo surgirán las primeras construcciones de la idea de género, hoy comparto la idea de Lamas: “el género es una especie de ‘filtro’ cultural con el que interpretamos el mundo, y también una especie de armadura con la que constreñimos nuestra vida. La eficacia de la lógica del *género* es absoluta, ya que está imbricada en el lenguaje y en la trama de los procesos de significación. De la lógica del *género* se desprende la actual normatividad (jurídica) sobre el uso sexual y reproductivo del cuerpo, y puesto que dicha lógica se toma por “natural” genera represión y opresión” (Lamas, 1996:18).

Hay dos formas de violencia de género en la familia: a) las *mujeres que sufren directamente la violencia*. Algunos datos nos bastarán para hacernos una idea. Según la Comisión de la ONU sobre la Condición de las Mujeres, al menos una de cada tres mujeres en el mundo ha padecido a lo largo de su vida un acto de violencia de género (maltrato, violación, abuso, acoso...). Desde diversos organismos internacionales se ha resaltado que este tipo de violencia es la primera causa de muerte o invalidez para las mujeres entre 15 y 44 años, por encima del cáncer, la malaria o los accidentes de tráfico. En este tipo de violencia está incluidas: la trata de mujeres (niñas y adolescentes) y la prostitución forzada, las mujeres como botín de guerra violadas y forzadas a engendrar hijos del enemigo³ y, la situación de las desplazadas y las refugiadas y, b) las mujeres que *sufren la violencia de manera indirecta*, son las mujeres que viven los insultos, amenazas o control de sus parejas.

Aurelia Martín Cásares propone algunos conceptos que giran alrededor del género:

- *Relaciones de género*. Son las relaciones de dominación, conflicto o igualdad que se establecen entre los géneros en una sociedad determinada. No hay relaciones de género *per se*, hay relaciones de género socialmente construidas. Se trata de conocer el grado de poder, dominación o equidad que presentan las relaciones entre los géneros, un concepto que atraviesa las sociedades. En consecuencia, analizar las relaciones de género en una sociedad determinada no consiste en apuntar reiteradamente las desigualdades entre hombres y mujeres, lo que podría llevarnos a un punto muerto en el discurso, sino en estudiar cómo se originan, se legitiman socialmente y se construyen simbólicamente las relaciones entre las personas a partir de las ideologías de género.
- *Roles de género*. Son las actividades, comportamientos y tareas o trabajos que cada cultura asigna a cada sexo. Los roles varían según las diferentes sociedades y a lo largo de la historia, influidos por diversos factores como la economía, la religión o la etnicidad. Los roles de género: son las habilidades

³ Como fue el caso en Serbia.

sociales y formas de actuar que se piensan apropiados para los miembros de una sociedad dependiendo de si son hombres o mujeres. Los antropólogos/as tienen un interés particular en descubrir las razones de las diferencias entre los roles asignados a hombres y mujeres, así como en la relación de los roles con el acceso diferenciado al poder y la autoridad en cada sociedad. Los roles de género suelen surgir entre los dos y cuatro años en los seres humanos en la mayoría de las sociedades, aunque existe cierta variabilidad.

- *Estratificación de género.* Se refiere a las desigualdades entre hombres y mujeres, reflejando la jerarquización social y la dominación masculina existente en la mayoría de las sociedades. Aunque las prácticas discriminatorias contra las mujeres son muy frecuentes en diversas culturas, el grado de dominación y su intensidad varía dependiendo de la sociedad y de los tiempos. En numerosas culturas, el espacio público, la capacidad de decisión, los medios de producción y el poder económico y político están en manos de los hombres. La Antropología del Género investiga los distintos modelos de estratificación y jerarquía comparativamente para comprender los mecanismos que subyacen y comprometen el equilibrio del sistema sexo-género. La estratificación de género es: el sistema de acceso desigual de hombres y mujeres a los recursos sociales, los privilegios y oportunidades, y al control diferenciado sobre dichos recursos y privilegios en razón de sexo.

- *Estereotipos de género.* Son construcciones sociales que forman parte del mundo de lo simbólico y constituyen una de las armas más eficaces contra la equiparación de las personas. Los estereotipos de género se definen como: el primer mecanismo ideológico, burdo pero muy eficaz, que apunta a la reproducción y reforzamiento de la desigualdad por género es el estereotipo. Éste puede definirse como un conjunto de ideas simples, pero fuertemente arraigadas en la conciencia que escapan al control de la razón. En otras palabras, la fuerza de los estereotipos de género no es sencillamente psicológica, sino que está dotada de una realidad material perfecta, que contribuye a consolidar las condiciones sociales y económicas dentro de las cuales se generan. Una vez construidos los estereotipos de género, pueden

ser utilizados para simbolizar cosas que están completamente al margen de la relación varón/mujer, y pone como ejemplo el hecho de llamar “mujer”, a modo de insulto, a un enemigo varón para simbolizar que es inferior (Martín Cásares, 2008:51-52).

Finalmente, el patriarcado es atravesado por pensamientos, sentimiento y acciones bañadas por el *género*, el cual está presente en nuestra vida cotidiana, es nuestra identidad construida y conformada desde nuestra más tierna infancia, alrededor de los dos años (Dio Bleichmar,1985). Para Marta Lamas (1996), el género es la construcción cultural de la diferencia sexual. Por tanto, miramos, percibimos y construimos el mundo con el lente de género, así, en las sociedades/culturas patriarcales las mujeres nacemos en un mundo regido, construido, manipulado y dominado por el sexo-género masculino. Es en este contexto en que puede surgir la violencia.

2. En su significado más general, el *poder* designa la capacidad o posibilidad de obrar, de producir efectos, y puede referirse tanto a individuos o grupos humanos como a objetos o fenómenos de la naturaleza (como en la expresión "poder calórico" "poder absorbente") (Bobbio,1991:1190). No hay poder si no hay, junto al individuo (o grupo) que lo ejerce, otro individuo (o grupo) que se ve inducido a comportarse del modo deseado por el primero. Ciertamente, el poder puede ser ejercido por medio de instrumentos o de cosas. El poder es una *relación* entre personas. En este caso entre hombres y mujeres.

La sociedad de la modernidad convoca y organiza a los sujetos de manera individual, uno por uno, ligándolos de manera específica a las diferentes maquinarias: los ligó a la familia, a la fábrica, a la cárcel, a la escuela, al hospital, a diferentes instituciones que los amarraron a espacios cercados para, de esta manera, hacer más efectivo su control y vigilancia.

Una vez ubicados los sujetos en un espacio cerrado del que no pueden escapar como la cárcel o el hospital psiquiátrico, u otros espacios semicerrados como son la escuela o la casa, se ejerce sobre ellos un poder poliforme, poder que posee formas múltiples: por un lado, se ejerce sobre los

seres humanos un *poder político* que los somete cada vez más; por otro lado, se ejerce también sobre ellos un *poder económico*, ya que cada lugar de encierro produce bienes de diferente tipo, ya fuese en la fábrica o bien en la institución pedagógica o de otro tipo. A la vez, se ejercita sobre ellos un *poder jurídico* en tanto los sujetos son continuamente observados y, en el momento en que alguno se aleje de la norma se le impondrán formas especiales de castigo, diferentes en cada institución, según los objetos perseguidos por ella; y, finalmente, también se ejerce un *poder epistemológico*, se les extrae un saber, ya que al estar sometidos a observación constante va quedando registro de lo observado, registro de las acciones realizadas, de las palabras y gestos, de las actividades y producciones. Esta sociedad acumuló saber sobre sus miembros mediante la observación de los mismos, así que nada se dejó al azar, lo que permitió adelantarse a las reacciones de los observados (García Canal, 2002:60). Yo agregaría otro poder, también invisible: el poder del género masculino, expresado en miradas, actitudes, fuerzas, manipulaciones, controles, formas de dominación sobre los cuerpos, en este caso, de las mujeres. En palabras de Michel Foucault: “El poder es esencialmente lo que reprime. El poder reprime la naturaleza, los instintos, a una clase, a los individuos (Foucault, 1978c:135).

3. No se pueden entender en su cabalidad la reproducción del poder y las formas de pensar y ejercer el género, sin otro elemento crucial: la *ideología* (véase cap. 2). La ideología es el pensamiento del *otro*, el pensamiento de otra persona que no sea uno mismo. Caracterizar un punto de vista como ideológico significa, al parecer, criticarlo implícitamente de entrada, pues el concepto de ideología parece transmitir un sentido crítico negativo. En términos generales, la ideología es *significado al servicio del poder*. Más bien, nos interesan algunos de los que se podrían llamar *los usos sociales de las formas simbólicas*. Nos interesa saber en qué medida y en qué manera sirven (si es que lo hacen) las formas simbólicas para establecer y sostener las relaciones de dominación en los contextos sociales dentro de los cuales se producen, transmiten y reciben. “La ideología en términos de las maneras en que el

significado activado por las formas simbólicas sirve para establecer y sostener las relaciones de dominación” (Thompson, 1993:XXIII).

4. Como se observa en el trípode (FIGURA 25), en su núcleo se encuentra la *violencia de género* en general y la violencia contra las mujeres en las relaciones de pareja en particular, es un fenómeno histórico presente en gran parte de las culturas humanas sin límite de edad, clase social, etnia, ideologías o religión, tampoco puede comprenderse la violencia de género si no la vinculamos –además de la ideología, el poder y el género *per se*- con la familia. Es por ello que me detendré brevemente en la violencia intrafamiliar.⁴

Éstas son algunas de las consecuencias de la violencia intrafamiliar:

- La violencia intrafamiliar es un problema que afecta a todos los miembros del grupo familiar, por lo tanto sus efectos perjudican al conjunto de la sociedad, que a su vez incide en la familia.
- En muchos países la violencia intrafamiliar es considerada como un problema de salud pública, como en México, que afecta principalmente a las mujeres y a sus hijos e hijas.
- En muchas sociedades la violencia intrafamiliar es responsable de uno de cada cinco días de vida saludable perdidos por las mujeres en edad reproductiva.
- La violencia de género causa más muertes e incapacidad en las mujeres de entre 15 y 44 años que el cáncer, la malaria, accidentes de tránsito y hasta la guerra.
- En México cada ocho horas durante todos los días del año, dentro de su casa, un hombre mata a su cónyuge o pareja. Así, hasta contabilizar por lo menos mil 200 casos anuales, en los que la mujer es asesinada por la persona en quien confía y se supone que le daría protección y seguridad. Asimismo, la Secretaría de Desarrollo Social (Sedeso) calcula que cada día mueren 14 mujeres por causas relacionadas con la violencia intrafamiliar; tres de esos casos son homicidios o suicidios. Es

⁴ La violencia intrafamiliar o doméstica siempre está mediada e impregnada por el género, por ello, las veces que me referiré a la violencia intrafamiliar siempre estaré aludiendo a la violencia de género.

decir, en un año hay al menos 5 mil 110 decesos vinculados al ámbito doméstico (Batres, 2005:25).

- Han sufrido algún tipo de violencia 67 de cada 100 mujeres de 15 años o más (Endireh, 2006)⁵ y del 2004 al 2009 los casos aumentaron 12%, según encuestas de la Secretaría de Salud; mientras que las autoridades federales sólo han podido consignar ante juzgados siete expedientes penales de 189 que se integraron en el último año (2008).
- La Encuesta Nacional de Violencia contra las Mujeres 2003 indicó que dos de cada 10 mujeres (21.5%) padeció alguna agresión de su pareja, para el 2008, la cifra aumentó a 33% (Mejía, 2009).

La expresión más común de la violencia que se ejerce contra las mujeres es la que se encuentra en su entorno afectivo más cercano, en ese entorno especial que supuestamente acoge, cultiva, desarrolla y potencia lo mejor del ser humano; sin embargo, es ahí, donde se desarrollan, actúan y ejercen las formas más crueles de violencia: la emocional, la económica, la física y la sexual. La distribución porcentual de las mujeres según condición de violencia fue: 47.1% con violencia y 52.9 sin violencia. De este 47.1% se encontró que: la violencia emocional: 29.5%; la económica: 40.6%, la física: 13.1% y la sexual: 16.8%.

1. Tipos de violencia emocional⁶: 29.5%

Ha dejado de hablarle: 48.9%; teniendo tiempo para ayudar le ha dejado todas las tareas del hogar y la atención de los hijos; 33.9%; se ha enojado mucho porque no está listo el quehacer, o cree que no cumplió con sus obligaciones: 22.4%; la ignora, no la toma en cuenta o no le brinda cariño: 13.4%; la ha amenazado con irse, dañarla, quitarle a los hijos o correrla: 10.1%; la ha avergonzado, menospreciado, le ha dicho que es fea o la ha

⁵ La Encuesta Nacional sobre la Dinámica de las Relaciones en los Hogares 2003 (Endireh 2003) fue levantada en 11 estados de la República Mexicana mediante la aplicación de un cuestionario a 34 mil 184 mujeres mayores de 15 años de edad que vivían en ese momento con su pareja. En 2006, dicha encuesta fue levantada en los 32 estados de la República Mexicana mediante la aplicación de un cuestionario a 133 mil 398 mujeres en 128 mil viviendas del país.

⁶ Utilizaré indistintamente la violencia emocional, la psicológica y la simbólica.

comparado con otras mujeres: 9.4%; él le ha hecho sentir miedo: 8.2%; le ha dicho que ella lo engaña: 7.2%; ha destruido, tirado o escondido cosas de ella o del hogar: 4.9%; ha hecho que los hijos o parientes se pongan contra ella: 4.0%; la ha encerrado, le ha prohibido salir o que la visiten: 2.7%; la ha amenazado con matarla, matarse él o matar a los niños: 1.2%; la ha amenazado con algún arma (cuchillo, navaja, pistola o rifle): 0.5%.

2. Tipos de violencia económica

Le ha reclamado a ella cómo gasta el dinero: 47.3%; le ha prohibido a ella trabajar o estudiar: 35.8%; aunque el esposo tenga dinero ha sido codo o tacaño con los gastos de la casa: 29.5%; el esposo se ha gastado el dinero que se necesita para la casa: 22.9%; la ha amenazado a ella con no dar gasto o no le da: 11.5%; él se ha adueñado o le ha quitado dinero o bienes: 1.4%

Entre los incidentes de violencia económica, el que le ocurre a más mujeres se refiere al reclamo que les hace su esposo acerca de cómo gastan ellas el dinero; 43.7% de los 3.7 millones de mujeres con violencia económica reportan haber sido violentadas de esta forma.

3. Tipos de violencia física

Las formas de captar la violencia física se expresó en los siguientes hechos: La ha empujado o le ha jalado el pelo: 73.9%; la ha golpeado con las manos o con algún objeto: 51.1%; él le ha aventado algún objeto: 22.0%; la ha pateado: 17.3%; la ha tratado de ahorcar o asfixiar: 3.8%; la ha agredido con cuchillo o navaja: 3.5%; la ha amarrado: 0.6%; él le ha disparado con una arma: 0.5%

4. Tipos de violencia sexual

Para establecer las agresiones de tipo sexual se le preguntó a cada mujer entrevistada si su pareja le ha exigido tener relaciones sexuales aunque ella no quiera: 93.9%; la ha obligado a hacer actos sexuales que a ella no le parecen: 31.5% y ha usado su fuerza física para obligarla a tener relaciones sexuales: 28.5% (INEGI, 2007).

Desde la perspectiva de la complejidad en que la mirada no puede ser ni reduccionista ni lineal, tenemos que hacer notar que las formas o tipos de violencia mencionados siempre están interrelacionados: la violencia física

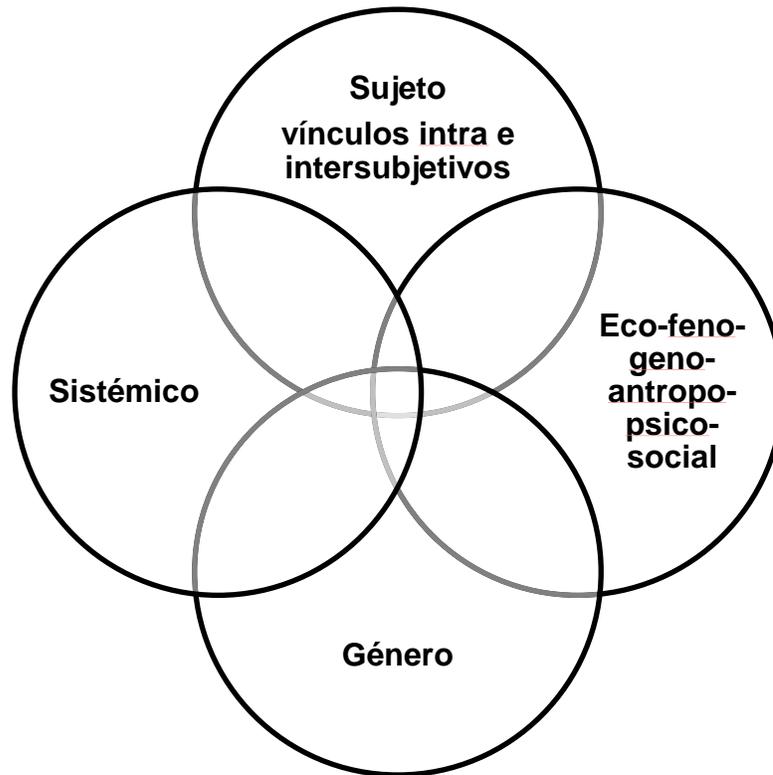
siempre viene aparejada con la emocional, la emocional se relaciona con la sexual, etcétera.

Para ejercer el poder es necesario que el comportamiento se rija por ciertos patrones o reglas conocidas que respondan a lo establecido socialmente. (Adams, 1978:33). Cuando las normas ya no están consensuadas dentro de la familia o la pareja, es cuando surge la forma de poder más coercitiva que es: la violencia.

La violencia intrafamiliar se comprende y explica pero nunca se justifica y puede no ser perdonable. De esto se encarga la víctima. Lo que es importante es develar la circunstancia confusa de la violencia para que las personas puedan detenerla.

En este sentido, la violencia es una estrategia de intimidación al servicio de la dominación masculina, en la cual, por un lado, un hombre “escoge” efectuarla de manera consciente. Por el otro, se puede entender la violencia como un acto inconsciente, impulsivo y expresivo. Es frecuente que los hombres lo sientan como una experiencia regresiva, el sentimiento de “perder el control”. Ambas explicaciones son verdaderas: la violencia masculina es voluntaria e impulsiva, representa una estrategia de control consciente y una pérdida aterradora y desorientadora del control (Walters, *et al.*:346).

FIGURA 26
VIOLENCIA DE GÉNERO EN LA PAREJA



La violencia de género (véase FIGURA 26) puede observarse e interpretarse desde varias perspectivas, todas ellas interconectadas:

a. Desde el aspecto *psicodinámico* (vínculos intra e intersubjetivos) que trata de comprender las ideas, creencias y, en un nivel más profundo, las representaciones internas del *self*⁷ y del Otro, las cuales a veces están fuera de la conciencia pero que al elucidarlos parecen constituir las premisas organizadoras que subyacen a los vínculos.

b. Desde la dimensión del aprendizaje social trata de cómo estos hombres y mujeres fueron socializados en sus respectivas posiciones de *género* en esas relaciones particulares, en otras palabras, en la cultura, el discurso y la ideología.

⁷ El *self* o mí mismo, también entendido como la organización de la personalidad como un todo. Es la experiencia individual de continuidad personal a pesar de los cambios en el tiempo. El *self* se puede comprender también como conciencia, autoconcepción e identidad.

c. En el nivel *eco-feno-geno-antropo-psico-social* incluye todas las diferenciales del poder entre el hombre y la mujer. Por ejemplo, está el sentido subjetivo del hombre: “es el que merece”, tiene privilegios y tiene permiso para dominar a la mujer y, por otro lado, está la creencia subjetiva de la mujer de que debe de servir al hombre. También está la violencia estructural y social que incide en la relación.

d. En el *nivel sistémico* se interesa en las secuencias transaccionales especialmente los circuitos de retroalimentación positivos que son la causa inmediata de las escaladas que conducen a la violencia, así como los procesos de doble vínculo⁸ que se da entre la pareja, las familias, ya sean nucleares o extensas, los contextos de tratamiento –cuando éste existe– y servicio social que constituyen el sistema de mantenimiento del problema.

A continuación mostraré algunos de los mitos de la violencia de género que hoy todavía existen:

CUADRO 10

MITO 1	<p>La violencia intrafamiliar no afecta a mucha gente. A nivel mundial, una de cada cuatro mujeres sufre violencia de género. Una de cada cinco mujeres en México sufre violencia sexual, emocional, física y económica, por su pareja. Un promedio de 14 mujeres resultan muertas diariamente por la violencia intrafamiliar. En el Distrito Federal, cada cuatro días se registra un nuevo homicidio de este tipo. Se calcula que, en la Ciudad de México, la violencia doméstica ocupa el tercer lugar en pérdida de años de vida saludable después de los problemas de parto y la diabetes.</p>
MITO 2	<p>Los golpes son únicamente una pérdida momentánea del temperamento Escalada de la violencia. Naturalización de la violencia “perdió los estribos”, “no lo puede evitar”.</p>
MITO 3	<p>La violencia de género e intrafamiliar sólo ocurre en las áreas urbanas y pobres Ocurre en todas las culturas, etnias, ocupaciones, niveles económicos y edades.</p>

⁸ El doble vínculo es “una situación en la que, haga lo que haga una persona, no puede “ganar” (Bateson, Jackson, Haley y Weakland, 1956:251).

MITO 4	<p>La violencia intrafamiliar es sólo un empujón, cachetada o puñetazo, no produce daños serios.</p> <p>Además de los daños físicos los daños emocionales pueden ser: depresión, miedo, ansiedad, aislamiento social. Las mujeres golpeadas se sienten vulnerables, perdidas, traicionadas, desesperanzadas, sienten culpa y vergüenza.</p>
MITO 5	<p>Es fácil para las mujeres golpeadas abandonar al abusador.</p> <p>Mujeres que han abandonado a golpeadores tienen un 75% de mayor riesgo de ser asesinadas por el abusador que aquellas que se quedan.</p>

Como dije antes, la mayoría de los autores están de acuerdo en que el maltrato no es privativo de ninguna clase social, etnia, edad, cultura y educación, por tanto, la violencia cruza todas las formas simbólicas y de organización social, con una única característica común: las formas ancestrales del patriarcado.

Pero ¿por qué el vínculo violento?

Además de comprender la interrelación entre los factores antes expuestos –económicos, ideológico-patriarcales, sociales y culturales– habrá que bucear en las profundidades de nuestra psique para así poder tener más elementos para comprender la violencia de género e intrafamiliar. La primera forma que conocemos, en la que nacemos y nos desarrollamos es a través de lazos o vínculos. Éstos pueden ser calurosos, ricos y reconfortantes o bien, a la inversa, fríos, tristes y violentos. La premisa fundamental de la teoría del vínculo es la presencia de una raíz biológica y un sistema de vínculo y comportamental característico de los mamíferos, y en especial de los primates que es la cercanía del niño con sus padres o cuidadores. Este comportamiento vincular –dice Meloy– está influido por la constitución genética, la cultura y las diferencias individuales (Meloy, 1998:6-7).

La violencia física, por ejemplo, es la manifestación de un vínculo violento aprendido y vivido en la infancia, por ello es que dos terceras partes de las víctimas por homicidio son miembros de la familia, amigos o conocidos de perpetrador.

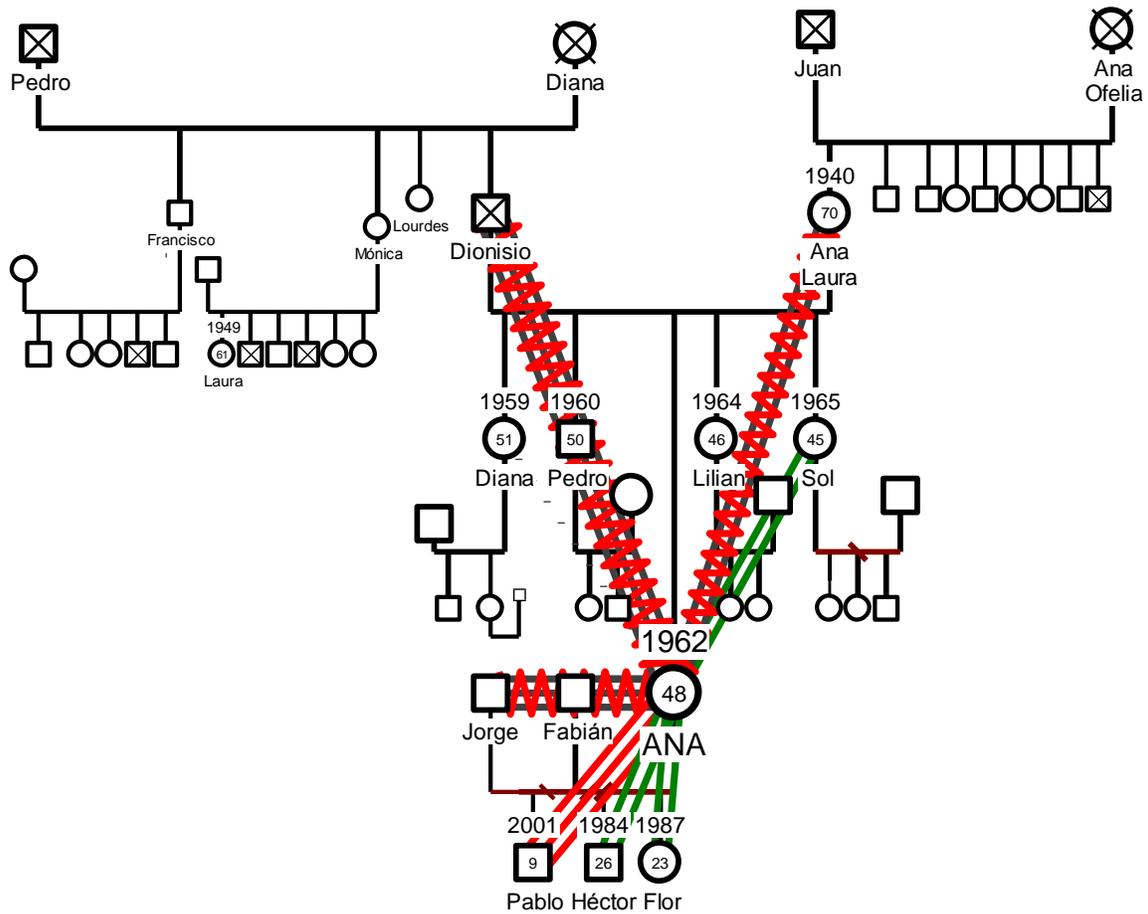
La fantasía o la representación mental del objeto de amor es el motivo central de este tipo de comportamiento, la extrema idealización del objeto a menudo será seguido por su extrema devaluación, ambas con una gran distorsión de la realidad, lo cual va preparando el escenario para la violencia.

El proceso de constitución del vínculo violento se conforma entre los primeros 15 y 30 meses de vida. El primer estado es el de la *protesta* marcado por un agudo sufrimiento por la repentina pérdida de la madre. Se caracteriza por diversas formas de agitación y búsqueda. El siguiente estado es el de la *desesperación* se distingue por la preocupación y desesperanza. El niño es menos activo, y una prolongada separación conlleva a la *desvinculación*, hay una aparente recuperación, pero cuando vuelve la madre, hay una ausencia del vínculo normal. El niño se vuelve apático y después de seguirse repitiendo esas experiencias, el niño deja de vincularse con otros, empieza a buscar estar solo, preocupándose por objetos no humanos sin desplegar emociones. Esto puede ser el preludio para el desarrollo de vínculos violentos. (Meloy:12). Hay dos tipos de violencia: *la violencia predatoria*, una forma de violencia psicobiológica que es planeada, propositiva y sin emoción; la segunda es *la violencia afectiva*, que es la reacción a una amenaza percibida y es precedida por altos niveles de excitación sexual. *En ambas formas de violencia hay una búsqueda de proximidad.*

Ana sujeta y Ana libre del vínculo violento.

A continuación mostraré los vínculos violentos que Ana ha tenido con los hombres (véase FIGURA 27). Ésta es brevemente la vida de Ana:

FIGURA 27



Vínculos en la familia de Ana:

=====	Muy unidos o fusionados
====	Unidos
=====	Pobre o conflictivo
=====	Violento

Ana es una mujer de clase media que llegó a consulta porque no sabía qué hacer con su vida. Estaba desesperada porque vivía con Jorge, padre de Pablo cuya relación ya estaba muy deteriorada. Vivían en un departamento rentado, ella trabajaba medio tiempo con un pariente de Jorge, describió a su pareja:

Hasta que me casé con él me enteré que tenía una enfermedad: trastorno bipolar. Eso me dio mucho coraje pues no fue lo suficiente hombrecito para decirme toda la verdad cuando éramos novios, me

fui enterando por su mamá quien me preguntó que si Jorge estaba tomando los medicamentos [...] Esa fue la primera cosa por la que comencé a dudar; la segunda fue la gota que derramó el vaso, y fue que corrieron a Jorge de su trabajo porque lo encontraron robando, su jefe no lo metió a la cárcel porque era amigo del hermano de Jorge. Ahí fue cuando me empecé a dar cuenta y recordé que me había pedido dos cheques en blanco firmados por mí, los cuáles nunca volví a ver [todo ello me lo relataba con un llanto que mostraba un profundo dolor y decepción] y además me di cuenta que la tarjeta de crédito a mi nombre estaba hasta el tope, lo que más me duele, afirmaba Ana, es que finalmente yo lo mantenía y hasta acabé pagándole sus medicamentos, y más doloroso es saber que es un padre desobligado y que no le importa si Pablo tiene leche para hoy...

Estos fueron los relatos de los primeros tres meses, Ana estaba desconsolada y enojada por la burla de la que había sido objeto, un día llegó a sesión y me dijo: “ya lo corrí de la casa, ya no aguantaba más, nos peleamos como de costumbre, el me amenazó con irse y le dije ¿qué esperas para largarte?”. Fueron tiempos muy difíciles para Ana, ello dio comienzo a una nueva etapa de su vida, siguió su relato en las siguientes sesiones:

Lo que le voy a contar, doctora, es mi vida, una vida de mucho sufrimiento, nosotros somos cinco hermanos, yo soy la tercera, cuando yo era niña mi papá me pegaba mucho, muchas de las veces porque salía a defender a mi mamá y porque con el tiempo aprendí a hablar y a decir todo lo que yo pensaba, mi mamá también a veces me pegaba[...] cuándo llegaba mi papá en la noche a la casa todos temblábamos, era cómo si llegara un general del ejército, había que poner las pantuflas a la entrada con su periódico del día, se sentaba a la mesa a cenar y todas estábamos en la cocina con mi mamá, cualquier cosita que no estuviera en su lugar servía para que mi papá comenzara a gritarle a mi mamá, que la carne estaba dura, qué éramos unas güevonas, que al pollo le van a salir plumas, que los frijoles estaban fríos, etcétera. Muchas veces acababan en pleito mis papás, comenzaba a aventar los platos, ahí comenzaba la violencia.

Ana comentaba que fueron años muy difíciles al grado de que ha intentado suicidarse cuatro veces a lo largo de su vida. Los dos primeros fueron cuando todavía era soltera. El primer intento fue a los 12 años, se tomó unas pastillas

que eran de su mamá porque ese día había llegado tarde y la regañó y la golpeó sacándole sangre de la nariz, entonces corrió al cuarto se tomó las pastillas y su hermana Sol la encontró adormilada, los papás inmediatamente la llevaron al hospital, le hicieron un lavado estomacal y estuvo dos días internada. Cuando volvió a la casa su mamá la trataba muy seca y el papá no le dirigía la palabra, la explicación a la familia por su ausencia fue que “se empachó y le hicieron un lavado”. Es decir: NO PASÓ NADA.

Salí corriendo de mi casa con el sueño de formar una familia en la que ya no existiera más violencia, me casé a los 17 años con Fabián, quien desde la luna de miel comenzó a golpearme, me mandó seis veces al hospital a lo largo de los 18 años que viví con él, me pegaba casi diario, mis hijos Héctor y Flor nacieron y crecieron viendo como su padre me maltrataba y golpeaba, me llegó a pegar en la cara hasta con la cubeta. Pero no terminaba todo ahí, me acosaba y abusaba psicológicamente como por ejemplo me decía que seguro venía de la cantina, tocaba con la mano el cofre del automóvil para sondear qué tan caliente estaba y si le parecía que estaba alta la temperatura entonces me decía que qué tan lejos había ido, además de medirme los litros de gasolina que había gastado. Era una vida de terror...

Un día, desesperada, decidió que ya no podía más y se salió de la casa (una casa de lujo al norte de la ciudad) únicamente con una bolsa de basura con la ropa que en ese momento pudo sacar. Se refugió con una amiga, después de mucho sufrimiento se divorciaron. “Con este divorcio perdí a mis hijos”. Durante muchos años tuvo muy poca comunicación con ambos y menos con Héctor quien le recriminaba por haberlo abandonado. “Tuve que hacerlo por sobrevivencia y el costo fueron mis hijos a quienes yo sabía que nunca les faltaría nada si se quedaban con su padre.”

Mi familia nunca aprobó mi divorcio, a mis hermanas el aceptarlo les hubiera causado más problemas con sus maridos quienes también las siguen golpeando, y por el valor que se necesita tener para comenzar a decir NO.

En la actualidad Ana ha tenido importantes logros, lo más significativo es como yo le decía que ya saltó hacia el otro lado de la barda, es decir, saltó

hacia un lugar seguro donde ella ya aprendió a protegerse y a cuidarse. Héctor y Flor buscaron a Ana cuando ella más los necesitaba, reanudaron su relación y hoy son más cercanos y restablecieron una cálida comunicación. Después de catorce mudanzas, e ir deambulando de casa en casa, Ana ya tiene un pequeño departamentito que renta con el fruto de su trabajo. La difícil relación que Ana tuvo con su familia de origen comenzó a mejorar gracias a su gran esfuerzo por comprender que ellos han sido sujetos y sujetados por una cultura de la violencia que se produce y reproduce en sus vidas cotidianamente. Ahora está por comprar una casa de interés social en provincia, fruto de su trabajo de todos estos años.

En cuanto a la relación con su madre también se han dado cambios significativos: Ana comprendió que la violencia es aprendida y que es posible desaprenderla; aprendió también su participación en este círculo vicioso que constantemente se está retroalimentando con distintas actitudes, conductas, comportamientos y decires. Comprendió asimismo que su madre, siempre callada y temerosa de su marido, produjo conductas, mensajes, silencios, miradas que ella aprendió en su propia infancia: a ser sumisa, a obedecer, a aguantar silenciosamente.

¿Qué nos queda de este relato tan desgarrador? ¿Es acaso necesaria la conciencia de la cultura de la violencia? ¿Es suficiente?

Es necesario develar las dimensiones culturales de la violencia, su expresión, discurso y significado. Más que definir violencia *a priori* como sin sentido e irracional, debemos considerarla como una forma cambiante de interacción y comunicación, como una forma cultural e histórica desarrollada para una acción significativa y con sentido socialmente compartido. Para comprender la violencia es necesario comenzar con preguntas tales como la forma, el significado y el contexto de la violencia (Blok, 2000:24).

Más que mirar la violencia como espectáculos esencialistas, estáticos o naturales, es mejor considerarla como una categoría cultural, como una forma o construcción histórico cultural. Cómo la gente percibe la violencia y entender que su significado depende del tiempo y del espacio, así como también

depende de la perspectiva de aquellos que están involucrados: perpetradores y víctimas, espectadores y transeúntes, testigos y autoridades. (Blok, 2000:26)

Según Celia Amorós (1990) existen dos tipos de violencia: la *sancionadora* y la *preventiva*: es la de “por si acaso”. Quien ejerce la violencia sancionadora, está “corrigiendo comportamientos desviados”, es acción, “tomar cartas en el asunto” en el momento...En cambio, la violencia preventiva “educa”, “evita la repetición” de algún tipo de comportamiento o pensamiento de la víctima, La violencia que ha sufrido Ana ha oscilado entre éstas dos. Cuando Dionisio, Fabián y Jorge están perpetrando la violencia en contra de Ana la están deificando, inmovilizando, convirtiéndola en objeto. “El castigo que te impongo es por tu propio bien, es para protegerte”, como diría Alice Miller: es el ejercicio de una pedagogía negra, entendida como “1. Que los adultos son amos (¡y no servidores!) del niño⁹ dependiente; 2. Que deciden, como dioses, qué es lo justo o injusto; 3. Que su ira proviene de sus propios conflictos; 4. Que el niño [mujer] es responsable de ella; 5. Que a los padres siempre hay que protegerlos; 6. Que los sentimientos vivos del niño [mujer] suponen un peligro para el adulto dominante; 7. Que al niño hay que „quitarle su voluntad’ lo antes posible; 8. Que todo hay que hacerlo a una edad muy temprana para que el niño „no advierta nada’ y no pueda traicionar al adulto” (Miller, 1992:66). La autora prosigue y afirma que los métodos para reprimir la espontaneidad vital son: “tender trampas, mentir, aplicar la astucia, disimular, manipular, amedrentar, quitar el cariño, aislar, desconfiar, humillar, despreciar, burlarse, avergonzar y aplicar la violencia hasta la tortura” (Miller, 1992:66).

En todo caso, podemos concluir que la violencia física, emocional, sexual y económica y patrimonial¹⁰ vivida por Ana es una manifestación comportamental de un vínculo deteriorado de los hombres con los que se relacionó y consigo

⁹ O la mujer, quien también es mirada y pensada como niña, chiquita, incapaz, débil...

¹⁰ En la *Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia*, puesta en vigor el 2 de febrero del 2007, se anuncia un nuevo delito: la violencia patrimonial, entendida como aquella que está dirigida contra bienes y pertenencias, por ejemplo: destrucción de la ropa, esconder la correspondencia o documentos personales, despojo del salario, venta o destrucción de los enseres domésticos, en fin, que el hombre disponga de los bienes de la pareja sin su consentimiento.

misma. Es un error pensar que este tipo de vínculo lo tendría con algún desconocido, el vínculo violento es un vínculo muy cercano, de intimidad: la mayoría de la violencia entre seres humanos es perpetrada en un vínculo o con apego¹¹.

La fantasía, definida como representación intrapsíquica del objeto de amor, es el central motivante o motivador para este tipo de comportamiento. La extrema idealización del objeto a menudo será seguido de una extrema devaluación, ambos con fuertes distorsiones de la realidad y son la base para el escenario de la violencia.

La gente generalmente se pregunta ¿Por qué regresan las mujeres que son golpeadas y maltratadas por sus parejas? ¿Por qué volvía Ana del hospital con Fabián? La respuesta es que cada miembro de la pareja estaba profunda y ansiosamente apegado al otro y había desarrollado una estrategia destinada a controlar al otro, a evitar que se alejara. Entraban en juego diversas técnicas, principalmente coactivas, y muchas de ellas de un cariz que para un extraño parecerían no sólo extremas sino contraproducentes. Por ejemplo, las amenazas de marcharse o de cometer suicidio eran corrientes, y los gestos de suicidio no eran poco frecuentes. Generalmente resultaban eficaces a corto plazo, asegurando la preocupación del compañero, aunque también provocaban su sentimiento de culpabilidad y su ira. Se descubrió que la mayor parte de los intentos de suicidio eran reacciones a acontecimientos específicos, sobre todo a abandonos reales o en forma de amenaza (Bowlby, 1995:113).

Otra técnica coactiva utilizada especialmente por los hombres consistía en "encarcelar" a la esposa mediante recursos tales como encerrarla en la casa, o guardar sus ropas bajo llave, o retener todo el dinero y hacer la compra para evitar que ella viera a alguien. El apego intensamente ambivalente de un

¹¹ El apego se refiere a un vínculo específico y especial que se forma entre madre-infante o cuidador primario-infante. El vínculo de apego tiene varios elementos claves:
1) Es una relación emocional perdurable con una persona en específico.
2) Dicha relación produce seguridad, sosiego, consuelo, agrado y placer.
3) La pérdida o la amenaza de pérdida de la persona evoca una intensa ansiedad. Los investigadores de la conducta infantil entienden como apego la relación madre-infante, describiendo que esta relación ofrece el andamiaje funcional para todas las relaciones subsecuentes que el niño desarrollará en su vida.

hombre que adoptó esta técnica era tal, que no sólo encerraba con llave a su esposa dentro de la casa sino que también la dejaba afuera. La echaba diciéndole que no regresara nunca, pero, cuando ella llegaba a la calle, la perseguía y la obligaba a entrar nuevamente.

Una última técnica coactiva era la de los golpes. Tal como lo expresó un hombre, en su familia las cosas se pedían con los puños. A ninguna esposa le gustaba este trato, pero algunas obtenían de él una retorcida satisfacción. Una mujer, al explicar por qué no deseaba la separación, señaló con una nota de triunfo en la voz que su esposo la había amenazado con "ir a buscarla" si se marchaba. Él también la necesitaba, insistió. Se descubrió que en la mayor parte de estas parejas "tenía la tendencia a subrayar lo mucho que el otro necesitaba, mientras negaba su propia necesidad de un compañero. Por necesidad, por supuesto, se referían a lo que yo llamo su deseo de una figura dadora de cuidados. Lo que más temían era la soledad" (Bowlby, 1995:114).

La violencia, la antropología y el comportamiento...

Como decía anteriormente, hilvanar, conectar, interrelacionar lo que parecería estar desvinculado es la forma de introducirnos al mundo de la complejidad. Desde sus inicios, los antropólogos han convivido con diferentes culturas donde a menudo han observado ciertos patrones de conducta: uno de ellos es la forma de organización y las maneras cómo los grupos humanos establecen sus formas de poder, manipulan y evitan las diversas manifestaciones de la violencia.

La antropología estudia las diversas culturas y su organización a lo largo del tiempo y del espacio, las investigaciones nos han mostrado una cuestión fundamental: que no todas las sociedades humanas viven y experimentan la violencia y la guerra.

Por ejemplo, hay sociedades como los yanomami de Venezuela donde las relaciones cotidianas suelen estar cargadas de tensión y existe un miedo perenne a ser atacados en cualquier momento por otras aldeas rivales, los villorios están continuamente planeando ataques, estudiando como repelerlos o

de hecho atacándose unos a otros, en otras palabras: para los yanomami el mundo es un lugar peligroso. A diferencia del grupo anterior, están los mbuti de la selva húmeda de República Democrática del Congo, quienes viven en paz con ellos mismos y con su entorno. Por ejemplo, cuando una jornada de caza es fructífera, todos sus miembros comparten la carne. Para ellos, que la carne pertenezca a un solo cazador y que un miembro tenga hambre mientras otros comen es algo impensable (Ross,1995). Ambos grupos están organizados y viven su mundo de diferente manera, ello nos muestra que el manejo del conflicto es diferente en los dos casos: así como encontramos altos los niveles de violencia entre los yanomami los mbuti han aprendido a vivir las diferencias internas por la vía pacífica.

Los primeros grupos humanos en el Mesozoico y el Paleolítico compartían víveres, territorio y sus haberes. En las sociedades simples como las bandas de cazadores-recolectores, la violencia letal (asesinato u homicidios), pudo haber sido alta en términos estadísticos, pero el *ethos*¹² del grupo era de afiliación cooperativa. Las normas culturales de sociabilidad en estos grupos estaban en contra de esas acciones. Cuando ocurrían actos de violencia tenían poco que ver con derechos territoriales, propiedades, estatus ritual o liderazgo de un hombre, más bien tenían que ver con estatus consensuales entre hombres y mujeres. “Más que estar asociada a grupos de parentesco u oposiciones étnicas, la violencia emerge esporádicamente entre grupos cooperativos locales, especialmente como un mecanismo de control social. Estos incidentes eran incontrolables y lo más probable es que resultara en homicidio” (Knauff, 1991:391).

La construcción cultural de las formas del conflicto y la violencia en algunas de las sociedades contemporáneas, nos muestra que el entorno, la economía, la organización social y la cultura son factores que moderan, moldean, impulsan, construyen y a veces desatan o impiden las formas de violencia. Sociedades desde los cazadores-recolectores, pasando por tribus y jefaturas,

¹² Ethos: tono emocional o conjunto de características, costumbres, sistemas de valores de un pueblo o grupo.

hasta el surgimiento de los Estados han tenido distintas formas de organización social y, por tanto, el manejo del conflicto en todas ellas ha sido resuelto, ya sea por la vía de la comunicación/metacomunicación¹³ o ya bien, por la violencia que implica la desaparición (física o por medio de la desconfirmación¹⁴) del Otro/a. La violencia que ha vivido Ana es un claro ejemplo de sobrevivencia, que en otro tiempo, cultura o sociedad, no se hubiera salvado de las veces que el marido la mandó ensangrentada al hospital.

La violencia social y de género surge, pues, en la evolución del *Homo sapiens* como medio sistemático de fuerza y coacción, mientras que la violencia organizada por grupos especializados como los militares y las policías, solo aparecerá con el surgimiento de la ciudad y el Estado hace 6,000 años.

La conformación del modelo dominante del cuerpo/*self*¹⁵ en las sociedades patriarcales en la modernidad caracteriza al sujeto como racional, autónomo y unitario e indivisible. Así, el individuo es el autor de su propia experiencia y del conocimiento del mundo, y su existencia es consagrada por la filosofía, la teoría política y la legislación. Sin embargo, este modelo de cuerpo/*self* accesible al análisis antropológico tiene una relación compleja con las experiencias y prácticas cotidianas de hombres y mujeres en occidente. En

13 Metacomunicación: Cuando dejamos de utilizar la comunicación para comunicarnos, y la usamos para comunicar algo *acerca* de la comunicación, cosa que es inevitable cuando investigamos sobre la comunicación, utilizamos conceptualizaciones que no son parte de la comunicación, sino *que se refieren a ella*.

14 "No podría idearse un castigo más monstruoso, aun cuando ello fuera físicamente posible, que soltar a un individuo en una sociedad y hacer que pasara totalmente desapercibido para sus miembros, decía William James. No cabe mayor duda de que tal situación llevaría a una "pérdida de la mismidad", que no es más que una traducción del término "alienación"...En otras palabras, mientras que el rechazo equivale al mensaje: "Estás equivocado", la desconfirmación afirma de hecho: "Tú no existes" (Watzlavick et. al., 1991:87).

15 El *self* o mí mismo, también entendido como la organización de la personalidad como un todo. Es la experiencia individual de continuidad personal a pesar de los cambios en el tiempo. El *self* se puede comprender también como conciencia, autoconcepción e identidad. En todo caso, el cuerpo/*self* son inseparables.

realidad, encontramos que existen discursos alternativos sobre lo que se concibe como cuerpo/*self*, algunos más formales que otros que van de rangos entre iglesias hasta discursos de las izquierdas que cuestionan el modelo dominante. Por tanto, la tarea del antropólogo es investigar la conformación, configuración y la producción/reproducción de discursos dominantes para develarlos.

La antropología clásica hablaba de parentesco a-genérico, es decir, era “neutral”, más bien, políticamente neutral, porque la neutralidad no existe, ella misma es una postura política. Por tanto, esa vieja antropología planteaba que la corp/*self* antecedió ontológicamente a la identidad de género, es decir, “al *self* genérico”.

Moore (1994) plantea dos cuestiones fundamentales: la relación entre identidad de género y los discursos del género, es decir, entre el género vivido y cómo es construido. Así, las categorías simbólicas de “mujer” y “hombre” y la diferencia inscrita en ellos y entre ellos tiene que ver con las representaciones, las autorrepresentaciones, las prácticas cotidianas de estos hombres y mujeres.

Si entendemos *la violencia de género como una inhabilidad para controlar al Otro*, entonces se puede comprender también no sólo la violencia entre hombres y mujeres, sino también entre madres e hijas, entre cuñadas y también entre los hombres mismos. En todas estas situaciones lo que es crucial es la manera en la cual el comportamiento de los otros amenaza la autorrepresentación y las evaluaciones sociales de sí mismo. Así, es el perpetrador de la violencia quien está amenazado y experimenta frustración.

Las fantasías de identidad están vinculadas a las fantasías de poder, que ayuda a explicar porque la violencia es a menudo el resultado de una amenaza percibida más que real. Por ejemplo, las esposas son frecuentemente golpeadas por infidelidades imaginadas, lo que hace que la violencia y la amenaza de la violencia mucho más efectiva como medio de control social.

Cuando ocurre la violencia es que hay una crisis de representación, (individual y social), así como el resultado del conflicto entre las estrategias

sociales que están íntimamente conectadas con esos modos de representación. La inhabilidad y dificultad para mantener la fantasía del poder provoca una crisis en la fantasía de la identidad, y la violencia es un medio para resolver esa crisis porque actúa para reconfirmar la naturaleza de la masculinidad conformada para dominar.

Habría que cambiar nuestra mirada para poder imaginar a la violencia de género no como un suceso, incidente, algo que fue mal, sino entenderla como señal de la lucha por el mantenimiento de ciertas fantasías de identidad y de poder, porque el ejercicio de la violencia es parte de la práctica social y su discurso de poder.

La violencia es una *relación esclava*, porque siempre está en relación con el Otro, se debe al Otro, está al servicio del Otro y a menudo se confunde con ese Otro.

El *homo sapiens-demens*, como bien decía Edgar Morin, es un ser complejo. Si bien somos parte de la especie humana y vivimos en sociedad, hubo y hay ciertos sujetos que siguen ejerciendo, todavía hoy, en el siglo XXI, la violencia de género en la familia. Asimismo, encontramos que la violencia es polisémica, multidimensional y multicausal. En este apartado mostramos cómo la cultura patriarcal incide, moldea, fija y estereotipa el pensamiento y comportamiento de muchos hombres y mujeres en nuestra sociedad. La cultura comienza a permearse e introyectarse desde la cuna, porque todos esos años en que vivimos en familia, sea ésta como fuere, bebimos cultura y socialidad del mundo circundante.

La violencia de género en la familia es comprendida-explicada como enfermedad, como problema antropológico, como problema del patriarcado, como problema económico, religioso y cultural, esta violencia es desplegada desde todos esos ángulos: desde la salud y la salud mental porque incide en el cuerpo/*self* de las mujeres, es un problema antropológico reconocido a partir del movimiento feminista en la segunda década del siglo XX, es económico porque muchas veces la mujer depende económicamente del hombre, es religioso porque es precisamente la iglesia y en general los tres monoteísmos

patriarcales, los que producen y reproducen la ideología de la mujer sumisa, en la casa, como madre, como esposa, como hija respetuosa del padre, todo ello en los límites de *su* familia. Y yo agregaría la perspectiva compleja que explica la violencia de género como un sistema de ciclo límite, entendido como aquel que se aísla del flujo del mundo exterior porque una gran parte de su energía interna está dedicada a resistirse al cambio y a la perpetuación relativamente mecánica de los modelos de conducta. Para sobrevivir en sistemas tan rígidos y cerrados, todos deben ceder un poco –o a veces mucho– de su individualidad subsumiéndose en un automatismo.

Los ciclos límite son los sistemas que nos hacen sentir impotentes: los queremos cambiar pero no podemos, porque parecen resistirse a todos nuestros esfuerzos por conseguirlo. Esta clase de sistemas están presentes en toda la sociedad. Un ejemplo es el del sistema de una familia “cerrada” en la cual, como vimos con Ana, el padre proveedor tiene “el derecho” de maltratar y golpear a sus hijos para mantener “el orden”. Porque las hombres violentos buscan impedir el “caos familiar”, y buscan “ese orden” a cualquier precio...

Los ciclos límite también pueden operar dentro de la psicología de un individuo. Todos conocemos a sujetos que van por la vida repitiendo una y otra vez los mismos errores. Sale de una relación destructiva para meterse en otra aún peor, pero siempre alegando que esa vez todo va a funcionar maravillosamente bien, que todo va a ser diferente.

Nuestros intentos por controlar los sistemas dominados por el ciclo límite sólo consiguen, la mayoría de las veces, *fortalecerlos* (Briggs y Peat, 1999:55). Por ello es tan complejo, como sabemos quienes trabajamos con mujeres violentadas, el que puedan salirse de los ciclos límite y buscar nuevas posibilidades y nuevos mundos sin violencia.

La historia nos muestra que en la época prehispánica, como vimos anteriormente, ya estaba presente la violencia de género, a las niñas y adolescentes se las obligaba a tostar chiles y hacerlas aspirar el humo; a otras se las castigaba con púas de maguey clavadas en el cuerpo; también se les untaba con chile cuando las mujeres eran deshonestas o coquetas), la historia

del maltrato a la mujer ha sido constante, todo ello porque la construcción social de la masculinidad, su reproducción y su mantenimiento ha sido una incesante lucha para mantener el poder patriarcal. La violencia hacia la mujer no puede ser mirada ni tratada unívocamente, en realidad es un fenómeno bio-socio-psico-sexo-cultural en el que participan tanto hombres como mujeres, por tanto, habrá que seguir incidiendo para evitarla desde dos planos: el físico-comportamental y el simbólico-discursivo.

Ana osciló en esos dos planos, cuando llegó a consulta estaba confundida y con un dolor profundo. Pudo comprender, a lo largo de muchas horas de conversación, que primero había que actuar: corrió de la casa al segundo marido. Ha sido un largo tratamiento en el que seguimos manteniendo nuestras conversaciones. La “loca” de Ana, como le decían todos en la familia, el objeto Ana, la enfermedad Ana, se ha ido convirtiendo en un sujeto que puede y sabe que puede construir de otra manera su propia historia.

Por lo anterior, la violencia de género en la familia es el espejo de nuestra sociedad y nuestra cultura y sus formas de organización inciden en los distintos modos de la vida social. Para que la violencia de género en la familia cese es necesario colaborar con esos hombres (¡y sí que los hay!) que han aprendido que la violencia no es necesaria para tener relaciones con la mujer, que el poder y la competencia en vez de estructurar relaciones equitativas reproducen TODAS las formas de violencia desde la individual hasta la psico-social-político-económica. Tenemos que dialogar con esos hombres y mujeres que no les enseñaron cómo hacerlo, tenemos que mostrar que existen otros lenguajes, lenguajes de discordia, de disidencia, pero que a su vez, pueden convertirse en diálogo, distensión y diseminación.

Las mujeres violadas, golpeadas, asesinadas, las ancianas, las discapacitadas, las locas, indígenas y no indígenas, pobres, hoy en estos momentos están siendo víctimas del poder, la violencia, del deseo y de la impunidad.

El aprendizaje de cómo ser hombre o mujer nos incumbe a todos. Desde cómo las madres les donamos a nuestros hijos al poder del Padre, hasta cómo

ese padre inmóvil en su trono le va cediendo poco a poco ese poder a sus hijos varones cuando ellos se conviertan en adultos.

La violencia de género ha sido una construcción de arraigo ancestral. Una de las formas de evitar la violencia es rompiendo el silencio, sin importar la dosis de vergüenza que ello implique. Me refiero a la vergüenza que sienten las mujeres al ser maltratadas, a la vergüenza de las familias con hijos homosexuales, a la vergüenza de las mujeres abandonadas o madres solteras, a la vergüenza de no poder develar secretos que hacen mucho daño a quienes lo viven.

La liberación de la mujer no está en que nosotras paguemos nuestras cuentas y nadie nos traiga flores, la liberación está en el compromiso de evitar que se sigan reproduciendo, generación tras generación, estas formas de dominación social. En suma, la cultura de la violencia se respira, se aspira, se introduce en nuestras vidas en todos nuestros sentidos, está en todas partes, hay que detectarla, denunciarla, incidir más en ella...

3.6. VIOLENCIA Y FAMILIA EN LA VEJEZ

Todo tipo y forma de relación íntima y familiar tiene el potencial de ser violenta.

Enrique García Fuster

Para terminar con la venganza, por consiguiente, o, en nuestros días, para terminar con la guerra, no basta con convencer a los hombres de que la violencia es odiosa; precisamente porque están convencidos de ello, se creen con el deber de vengarla [...] Cuando más se esfuerzan los hombres en dominarla, más alimentos le ofrecen.

René Girard

Todos nacemos locos. Algunos continúan así siempre.

Samuel Beckett

El 13 de enero de 2010 aparecía esta noticia en la prensa: “Aproximadamente 40 mil personas de más de 68 años de edad sufren violencia física, psicológica o económica, que va desde jalarles el cabello, pellizcarlos o empujarlos hasta la utilización en forma ilegal de su dinero por quien “los cuida”, aseguró Rosa Isela Rodríguez, directora del Instituto para la Atención del Adulto Mayor en el Distrito Federal (IAAM-DF)” (*La Jornada* p. 30). También comentó que durante la visita a un domicilio una educadora encontró a un hombre postrado con llagas y escoriaciones, su hijo manejaba la tarjeta de cobro de la mensualidad de los adultos mayores, y que le advirtió que si no aceptaba que fuera a cobrar “que lo golpearía”. O el caso de una señora mayor, con una fractura en la cadera desde aproximadamente seis meses, que “reveló que sus sobrinas sólo querían la posesión de su vivienda”.

Desde la primera referencia al maltrato en adultos mayores aparecida en el año 1975 en el *The British Medical Journal* en un artículo titulado “Granny Battering”, hasta la actualidad, han aumentado los escritos, las investigaciones y se han multiplicado los esfuerzos para dotar de entidad teórica el concepto de maltrato a esta población.

Después surgió otra investigación sobre malos tratos en el *Social Science Index* (un recurso bibliográfico que recoge la investigación que se desarrolla en el ámbito de las ciencias sociales). Y en 1989 comenzó a editarse la primera revista científica que se dedicaba monográficamente al estudio de esta problemática (*Journal of Elder Abuse & Neglect*). Una problemática que sólo hasta ahora comienza a reconocerse como tal.

La desatención a los ancianos, dentro de la comunidad y en las instituciones, ha constituido a menudo una característica permanente en la historia de la sociedad occidental. En el peor de los casos, toma la forma de una persecución categórica de aquellos que, faltos de recursos de cualquier tipo, dependen de la caridad de sus conciudadanos. Por ejemplo, la situación de dependencia de las mujeres ancianas originó una serie de tensiones que desempeñaron un importante papel en la caza de brujas que azotó muchas zonas del mundo occidental en los siglos XVI y XVII. A otro nivel, la desatención puede expresarse por medio de varios tipos de conflictos intergeneracionales: en el control por parte de los ancianos de la propiedad y el bloqueo de las aspiraciones de los parientes más jóvenes; de las presiones que soporta una hija no casada destinada al cuidado de sus padres; de las crisis generales por la recesión de sus padres o a través de las crisis generadas por la recesión económica y las familias que se debaten por las necesidades para atender tanto a las viejas como a las nuevas generaciones.

De hecho, la elevada incidencia de la violencia en el seno de la familia llevó a un eminente estudioso de la violencia familiar, Richard Gelles (1997) a considerar la familia como la institución más violenta de nuestra sociedad; exceptuando el ejército en tiempos de guerra, el hogar es el escenario más violento de la sociedad y el matrimonio, en muchos casos, un espacio con “licencia para pegar”. En general, se puede decir que la familia en México suele ser un “coto cerrado”, los problemas que acontecen en su seno no se exteriorizan: los familiares de las víctimas ocultan los malos tratos.

Me pregunto: ¿cómo está influyendo el fenómeno de la violencia perpetrada a los adultos mayores en las familias? ¿a qué tipos de maltrato se están

exponiendo los ancianos? Esta violencia ¿es la continuación de una violencia añeja dentro de la familia o está expresada con distintas y nuevas características? ¿Están preparadas las familias actuales a convivir más de dos, tres hasta cuatro generaciones? Estas son algunas de las preguntas que intentaremos contestar a lo largo de este apartado.

El maltrato a los ancianos comparte algunas características con el maltrato a los niños o el maltrato a las mujeres, en todos ellos no existe apenas la denuncia, ser víctima ocasiona culpabilidad, se produce aislamiento social, el maltratador es alguien que tiene lazos familiares o afectivos con el maltratado, y es una situación de flagrante injusticia contra los sujetos más débiles o más debilitados de una sociedad, injustificable e intolerante en un estado que tiene la responsabilidad de proteger a sus ciudadanos. El maltrato a la población anciana ha sido definido como problema social hace muy poco tiempo. Aunque los profesionales de la salud y servicios sociales identifican con frecuencia casos de personas mayores maltratadas, ya que permanece fundamentalmente escondido. Las cifras están ocultas, es un maltrato negado, secreto, en donde la vergüenza impide la denuncia, y los lazos de familia que unen al maltratador con su víctima en muchas ocasiones, hacen más difícil que éste lo denuncie. Las cifras que ofrece la OMS (2002), las fija en un 6% de ancianos en su primer informe mundial sobre la violencia y la salud: esta es la magnitud del problema, del que todos podemos ser potenciales víctimas en el futuro.

Podemos pensar la violencia a los adultos mayores en tres niveles: “Desde un nivel macro, la negligencia y el abuso se definen en cuanto al acceso a las pensiones y a los recursos de salud, abusos institucionales que tienen relación con la progresiva disminución de la presencia social del anciano como grupo de poder y de influencia. Desde una perspectiva intermedia, el abuso se refiere a las políticas de barrio o de comunidad, que muchas veces promueven que el anciano se mueva en unas condiciones de patente marginalidad. El micronivel compromete las relaciones de abuso cometidas entre dos personas cuando hay una situación de cercanía, habitualmente el ámbito del hogar. Este esquema es uno de los más completos que podemos encontrar para

conceptualizar la realidad del abuso desde distintos ámbitos donde cada uno de ellos requiere distintas intervenciones, y responde a diferentes realidades. (Quiroga Méndez, 2005:211-212)

Cuando pensamos en violencia en la familia estamos acostumbrados inmediatamente a pensar en mujeres y niños. Nunca se nos ocurre reflexionar que a veces en ella se pueden encontrar otros miembros que también son vulnerables, como los adultos mayores¹. En los últimos años ha habido un incremento en la esperanza de vida y en consecuencia la población del planeta está envejeciendo. Éste es un fenómeno nunca antes visto en la historia humana, y la razón de ello es porque la tecnología, las neurociencias, la medicina en general y otros factores, han coadyuvado a este incremento.

En otras palabras, el descenso de las tasas de mortalidad es el fenómeno demográfico más notable del siglo pasado. Es un logro de la humanidad haber conseguido que cada vez más personas vivan más y además que lo hagan en mejor estado de salud que sus predecesoras. El envejecimiento poblacional, tantas veces visto como una catástrofe, es, por el contrario, resultado de los éxitos económicos, científicos y sociales realizados. La salud y la vida en condiciones dignas ya no son solo patrimonio de unas pocas personas ricas, sino que alcanzan a la mayoría de las personas en las sociedades desarrolladas (Glendenning, 1993:11), no así en nuestros países donde la salud, no se diga de la salud mental, sigue siendo privilegio para unos pocos.

Por ejemplo, en el año 2000, había 600 millones de personas con 60 años y más; en el 2025 habrá 1,200 millones y en el 2050, 2 mil millones. Hoy, cerca de dos terceras partes de los adultos mayores viven en los países periféricos, en el 2025 serán el 75%. México también participa de este proceso y a su vez, se están ampliando el número de generaciones que conviven en el mismo hogar.

¹ No hablaré de otros/as miembros de la familia también muy vulnerables y que a menudo también son víctimas de la violencia, como los discapacitados.

De acuerdo con el Consejo Nacional de Población (Conapo), se estima que en México, hoy en día, hay cerca de 8,2 millones de adultos mayores², quienes representan 7% del total de la población. Las proyecciones estiman que en 2010 habrá 9,8 millones, 15 millones en el 2020, y poco más de 22 millones en el 2030. Dentro de este grupo, los mayores de 70 años suman ya 3,5 millones, y se prevé que alcanzarán 4.4 millones en el 2010, 6,5 millones en el 2020 y 10,2 millones en el 2030. En el Distrito Federal, en el 2010, el 11,53% de la población será mayor de 60 años; en 2020, 16,04% y en 2030, 21,31%. Hacia mediados de siglo ese porcentaje será de 28 por ciento.

En cuanto a la salud, las principales causas de muerte entre los adultos mayores son, para el caso de los varones: las cardiovasculares (28.6%), las de tipo crónico degenerativas (15.5%), y la diabetes *mellitus* (11.6%); mientras que entre las mujeres, las enfermedades cardiovasculares ocupan el primer lugar (28.6%), seguidas de las crónico-degenerativas (16.5%) y la diabetes *mellitus* (15.7%).

Entre la población mexicana, aproximadamente 11% de personas de 60 años o más, sufre alguna discapacidad, principalmente de tipo motriz (55.1 %), visual (30.5 %) o auditiva (21.0 %).

Los adultos mayores residen, predominantemente, en hogares de tipo familiar.

Cerca de una de cada diez personas de 60 años o más, vive sola, esto debido a la incidencia de la viudez entre los adultos mayores (29%), y a la salida de los hijos del hogar.

Desde la perspectiva de género, es mayor la esperanza de vida de las mujeres, pero su salud está más deteriorada que la del hombre por muchas razones. Por ejemplo, una nutrición deficiente, poca atención en su salud reproductiva, violencia doméstica y condiciones de vida difíciles, todo lo cual se exagera después de la menopausia, donde hay mayores riesgos de tener cáncer de mama y cervical, así como osteoporosis.

² En nuestro país se entra a ser parte de la cohorte de los adultos mayores al cumplir 60 años.

A la condición de mujer anciana se agrega la pobreza, la soledad y el abandono.

Por cada cien personas en edad de trabajar, actualmente dependen 11 adultos mayores; dentro de 26 años dependerán 25, es decir, que la "carga" del envejecimiento crecerá a más del doble. (Conapo, 2004).

En sociedades como la nuestra en la que el prestigio, el dinero, el estatus, la juventud, la salud física y mental son valores fundantes de la identidad, las personas de edad son concebidas como estancadas, paralizadas, en decadencia, como una categoría social marginal y de desecho. Este estereotipo persiste a pesar de que hay un número creciente de adultos mayores cuya esperanza de vida va en aumento y cuyas capacidades de funcionamiento han mejorado en relación con las pasadas generaciones. Esta incongruencia entre la definición social y la experiencia personal genera ambivalencia y ambigüedad. En la experiencia del universo temporal de los adultos mayores, la planeación a largo plazo se convierte en problemática.

Su lucha por la continuidad de su identidad es a menudo expresada en el recuento y reinterpretación de su pasado y de su historia de vida, así como la reorganización de las relaciones sociales y sus sistemas de creencias.

En las sociedades sin Estado, la posición de la gente mayor refleja con exactitud el balance entre su control de los valiosos recursos y su habilidad disminuida para proteger sus intereses. En algunas de estas sociedades los ancianos que se tornan en carga pueden ser abandonados, o ellos mismos se retiran y se van a morir cuando se dan cuenta que son una carga para el grupo, como es el caso de los inuit (esquimales), o ya bien pueden ser muertos en un ritual. Sin embargo, en general en las sociedades no occidentales los ancianos tienen un estatus ritual y social que implica un espacio honorable. En dichas sociedades, muchos de los grupos sociales están organizados en asociaciones de *grupos de edad*, es decir, en estas sociedades y en muchos de los grupos étnicos de la actualidad existen diferencias que van desde la infancia, la posición social con sus correspondientes derechos y deberes. Por ejemplo, el tránsito de la infancia al estado adulto está señalado por elaborados ritos de

iniciación, cuando estos ritos caen en desuso como está sucediendo en muchas partes del este y sur de África, ya no se muestra mucho respeto por las reglas de la vida social. El resultado puede ser la desintegración social y una falta creciente de respeto a sus autoridades tradicionales. Por ejemplo, los kikuyu en Kenya al noreste de África ofrecían un ejemplo excelente de grupos de edad, las etapas sucesivas eran como sigue:

a) El *muchacho muy joven* tenía que llevar el cabello de un largo determinado, no se le permitía comer carne de ciertas partes del animal y no podía tener como amigo a un muchacho ya iniciado.

b) El *muchacho iniciado* se consideraba a sí mismo como un luchador, danzante y comedor reconocido. Ya era un miembro de la tribu con todos sus derechos y nadie podía heredar sus bienes. También empezaba a pensar seriamente en el matrimonio y en construir una choza. Tenía responsabilidades determinadas y podía ser castigado si no las cumplía.

c) El *hombre casado* tenía aún más deberes y derechos y por su matrimonio enlazaba a dos familias. Al nacer su primer hijo quedaba autorizado a tomar parte en ciertas ceremonias religiosas.

d) El *anciano* cuando su hijo era iniciado, el padre se convertía *ipso facto* en un anciano adjunto y entregaba un cordero para ser sacrificado en el banquete ceremonial, donde prestaban juramento los nuevos ancianos. Después de algunos años, y a continuación del sacrificio de varias ovejas y cabras, se convertía en miembro del Consejo de Ancianos, pudiendo participar en la administración de la justicia. Por último, en la madurez avanzada, usaba los aretes de bronce de anciano honorable y, entre otros privilegios, decidía las fechas en que habían de celebrarse los banquetes importantes y las ceremonias de iniciación.

¿Qué es el maltrato a los adultos mayores?

Es importante definir lo que se entiende por maltrato³. Una de las definiciones más completa, es la del *Centro Nacional Americano de Maltrato al Anciano* (1995), que lo define como:

cualquier acto u omisión que produzca daño, intencionado o no, practicado sobre personas de 60 años o más, que ocurra en el medio familiar, comunitario o institucional, que vulnere o ponga en peligro su integridad física o psíquica, así como el principio de autonomía o el resto de derechos fundamentales del individuo, constatable objetivamente o percibido subjetivamente (http://www.terapia-ocupacional.com/articulos/Maltrato_personas_mayores.shtml).

La violencia, sea intencional o no, hace daño, impone, vulnera, reprime, anula. Es también un ejercicio de poder, dado que la violencia se ejerce del más fuerte al más débil, existiendo siempre un abuso de quien se cree y siente “superior”, sobre alguien que se encuentra en una posición de desprotección, de debilidad física o emocional. En el caso de las personas mayores, algunas de las víctimas consideran que se merecen el maltrato debido a la disminución de su autonomía, de su pericia, de su falta de recursos económicos, que aumenta la sensación de inutilidad, aislamiento y dependencia hacia su agresor. Además, algunos de ellos *no son conscientes de que están siendo maltratados y que tienen derechos*⁴.

La gran mayoría de las víctimas de la violencia familiar son invisibles socialmente, se encuentran sumergidas, están ocultas bajo la líneas de flotación de su propio silencio y el silencio del entorno social que les rodea.

No será sino hasta mediados de los años setenta cuando comienzan a escucharse algunas voces que alertaban sobre el hecho de que las personas mayores también eran víctimas de la violencia y la crueldad de sus familiares. No obstante, estas voces tuvieron un escaso impacto inmediato tanto en profesionales e investigadores como en la sociedad en general. Quizás en esos

³ Utilizo las categorías de violencia y maltrato como sinónimos.

⁴ De manera similar sucede con los niños y las mujeres en el entorno familiar.

momentos el maltrato a los mayores no había generado todavía preocupación suficiente para establecerlo como un problema social. Habría que esperar a la década de los ochenta para que el problema del maltrato a los adultos mayores comenzara a considerarse como tal entre profesionales e investigadores. De todas formas, como han señalado diversos estudios, es probable que cualquier problema que afecte a las personas mayores se multiplique debido al rápido incremento de este grupo de la población. Precisamente, los cambios demográficos asociados con el envejecimiento de la población y la mayor esperanza de vida y sus implicaciones sociales y familiares son una de las principales razones que se han señalado para explicar la reciente preocupación, y también la futura, por el problema de las personas mayores maltratadas (Gracia Fuster, 2002:23-24).

Las personas mayores, especialmente aquellas con un grado elevado de dependencia y discapacidad, ya no llevan una vida pública (aunque no estén en contacto con instituciones habría que preguntarse si las instituciones deberían estar en contacto con ellas) y con frecuencia se encuentran aisladas socialmente, lo que incrementa, obviamente, su invisibilidad social.

Los propios mayores tienden a ocultar estos hechos, bien por la vergüenza que esta situación les puede provocar, bien por proteger de alguna manera a sus hijos o familiares, que les cuidan.

La violencia en las personas mayores es una realidad que no está suficientemente reflejada en las estadísticas (ni está suficientemente reconocida en la sociedad) porque el desconocimiento, el temor o la vergüenza de denunciar a los propios familiares lo impide.

Los ancianos maltratados por su propia familia tienen otros familiares, tienen teléfono, vecinos, visitan o son visitados por médicos, acuden (si pueden) a centros sociales. ¿De verdad nadie sabe nada, nadie oye nada, nadie ve nada, nadie nota nada? o ¿es que sólo desaparece la sordera, la ceguera, la insensibilidad, la indiferencia o se supera el miedo al inmiscuirnos en la vida de los demás cuando es demasiado tarde o se producen lesiones dramáticas o aberrantes? (Ibid. 2002:61-62).

En las dos últimas décadas, y debido sobre todo –aunque no únicamente– a las presiones sobre los presupuestos en salud y bienestar, el Estado mexicano ha producido una idealización de la familia como el mejor entorno para las personas ancianas, pero la realidad nos muestra que no siempre es así. Además, cada vez les resulta más difícil a las familias hacer frente a situaciones, prolongadas en muchos casos, en que deben proveer de cuidados de salud a sus adultos mayores. La mayoría de las familias que cuidan de sus viejos frágiles se encuentran desprotegidas económica, emocional y socialmente.

Steinmetz ha estudiado las relaciones familiares en siglos anteriores y llegó a la conclusión de que: “la visión romántica de unas estrechas relaciones multigeneracionales en las familias de antaño supone una representación mitificada más que una descripción exacta de la vida familiar en el pasado” (Steinmetz,1990:194). El autor sugiere que la evidencia procedente de documentos familiares y registros civiles indica que la creencia tradicional de que el cuidado de los ancianos siempre era asumido por la familia necesita ser revisada. De modo similar, el estudio de Laslett sobre la estructura social inglesa le ha llevado a la conclusión de que “nunca hubo un tiempo en el que todos los ancianos ingleses vivieran en los hogares de sus familias extensas” (Laslett, 1989:112).

Durante los últimos diez años, la sociedad ha ido tomando conciencia, abiertamente, de la existencia de situaciones de negligencia y la violencia ejercida a los ancianos. Los investigadores se muestran de acuerdo en que la cantidad (no la proporción) de maltrato, violencia y negligencia crecerá inevitablemente, del mismo modo en que aumentarán la cifras de aquellos que sufren demencia senil de tipo Alzheimer, a causa de los cambios que están teniendo lugar en la demografía.

Hudson y Johnson (1986), opinan que entre 4 y 10 por ciento de la población anciana de Estados Unidos sufre malos tratos, principalmente dentro del contexto familiar; en México no hay cifras exactas acerca de este fenómeno

pero se estima que la violencia intrafamiliar hacia los adultos mayores oscila entre 1% y el 5 por ciento.

Del mismo modo que la opinión pública tomó conciencia de los malos tratos infantiles sólo a partir de los años sesenta y de las agresiones conyugales en los setenta, la década de los ochenta nos ha puesto frente a frente con el maltrato a los ancianos.

De 1979 en adelante, surge un cierto acuerdo respecto al tema de discusión:

- Los golpes, las agresiones sexuales, las quemaduras y la inmovilización física constituyen *maltrato físico*.

- Insultar, amedrentar, humillar o intimidar a una persona o tratarla como a un niño son formas de *maltrato psicológico*.

- *El maltrato médico* lo constituyen la denegación de fármacos o su mala administración.

- *Los malos tratos sociales o ambientales* incluyen la privación de servicios humanitarios, el aislamiento no deseado y el abuso económico.

- Por *abuso material o violencia patrimonial* entendemos la malversación de propiedades o dinero, el robo, el ingreso forzado en una residencia, la dependencia económica y la explotación.

- La *negligencia* es el rechazo, negativa o fallo para iniciar, continuar o completar cualquier parte de las obligaciones o deberes a un anciano, de forma voluntaria o involuntaria. Incluye no aportar medidas económicas o cuidados básicos como alimentación, higiene personal, vestido, medidas de bienestar, seguridad personal; incluidos en una responsabilidad implícita o acordada. Hay dos tipos de negligencia: *la pasiva*, son las situaciones en que se deja solo, aislado u olvidado al anciano y *la negligencia activa* es la privación de artículos necesarios en la vida diaria (comida, medicamentos, compañía, limpieza), la denegación de recursos vitales y la no provisión de cuidados a aquellas personas físicamente dependientes (Rathbone-McCuan y Voyles, 1982).

Los malos tratos a ancianos suponen un modo de violencia familiar que no ha sido reconocida con anterioridad: la confusión conceptual viene reforzada

por el rápido cambio en las normas y valores, en las políticas sociales y en las definiciones que nos han servido para describir los problemas sociales a los que ellos se enfrentan.

Indicadores de malos tratos

En casos domésticos

O'Malley y otros, desarrollaron en 1983 un listado para identificar el maltrato a los adultos mayores:

Condiciones que pueden constituir manifestaciones de malos tratos o de negligencia

- Lesiones recurrentes o sin explicación
- No prestación de un tratamiento para los problemas médicos
- Higiene insuficiente
- Malnutrición
- Desnutrición
- Depresión, retraimiento o miedo
- Aislamiento impuesto, social o físico
- Sedación extrema o mal uso de la medicación

Condiciones asociadas a un alto riesgo de abuso o que sugieren un maltrato potencial

- Deterioro cognitivo grave
- Deterioro físico de importancia que requiera de una atención sostenida
- Depresión
- Mención del castigo por los ancianos o cuidadores
- Familia con un historial de violencia
- Aislamiento del cuidador
- Rechazo de ayuda externas
- Control por parte de otro de los asuntos económicos u otros bienes de los

ancianos (Glendenning, 1993:39).

Se ha agrupado las denuncias más frecuentes sobre violencia intrafamiliar:

1. *Infantilización*: tratar al adulto mayor como si fuera un niño irresponsable en el que no se puede confiar.

2. *Despersonalización*: proporcionar servicios de acuerdo con unos criterios generales que desatienden las necesidades particulares del adulto mayor.

3. *Deshumanización*: ya no sólo ignorar al anciano, sino despojarlo de su intimidad y de su capacidad para asumir responsabilidades en su propia vida.

4. *Victimización*: ataques a la integridad física y moral de los ancianos mediante amenazas, intimidación y agresores verbales; robo, chantaje o castigo corporales.

5. *Enojo y dolor* que les produce a los hijos presenciar el deterioro de los padres.

Teorías explicativas sobre el maltrato a los adultos mayores: ¿por qué se les maltrata?

Una de las aportaciones que la psicología y la sociología ofrecen a los distintos ámbitos de conocimiento es la de explicar fenómenos tan aparentemente incomprensibles como los abusos sobre personas en situaciones de vulnerabilidad, con las que, además, hay alguna relación de parentesco o cercanía.

1. *Teoría psiquiátrica-psicológica*. Esta teoría sostiene que la violencia y el maltrato surgen en términos de las características de personalidad del individuo.

2. *Teoría de la transmisión transgeneracional de la violencia*. Esta teoría mantiene que la violencia se aprende y se traspasa de padres a hijos. El niño que es maltratado tiene muchas posibilidades de ser en el futuro un maltratador, los individuos que fueron objeto de abusos cuando eran niños tienen más posibilidades de convertirse en personas abusivas durante el periodo adulto. Desde esta perspectiva se atribuye el maltrato a situaciones que se generan en el proceso de aprendizaje y socialización, en el estrés estructural de comunidades donde se viven violencias sociales y políticas, y en relaciones particularmente frustrantes, o de franca violencia. La experiencia de haber sido maltratado físicamente cuando niño, se constituye en un factor predisponente para convertirse en adulto maltratador, las personas maltratadas en la infancia tienden a generar el mismo tipo de maltrato con sus hijos. Existen

casos en los cuales la víctima de los maltratos ha sido antes maltratador, así, hay ejemplos registrados en los cuales los cuidadores han sido humillados por parte del anciano; y parece que éste ha sido uno de los encadenantes que ha provocado el posterior maltrato. No se ha comprobado que sea la causa del abuso en personas mayores. No está demostrado, pues, que exista una relación directa entre la violencia transgeneracional y el maltrato de ancianos.

3. *Cognición social.* Este postulado hace referencia al conocimiento que posee el cuidador sobre la vejez. Es difícil adecuarse a los cambios evolutivos o deterioros de las personas con las que se convive, mucho más si han sido referentes de fuerza física, capacidad y protección para nosotros en la infancia. Es un aspecto no demasiado investigado, sin embargo, la potencia del constructo que lo sostiene nos hace pensar que probablemente esté en la base de una gran cantidad de abusos no intencionados. También es el dolor de los hijos del ver envejecer a alguien tan querido como el padre o la madre.

4. *Factores estresantes en el ámbito familiar.* Cuando los factores estresantes, relacionados con el cuidado del anciano superan su umbral de paciencia y compromiso, la probabilidad del maltrato por parte del cuidador aumenta. Hay que considerar todo tipo de factores, ya sea sociales (escaso apoyo social y familiar en el cuidado, desprestigio de la labor de cuidador), económicos (escasez de materiales necesarios, necesidad de más apoyo sanitario), y psicológicos (frustración, tristeza, pérdida de expectativas y de mejoras laborales, rabia, impotencia, desesperanza, humillaciones o imposiciones extravagantes del anciano).

5. *Aislamiento social de la familia.* Esta teoría expone que la privación de redes sociales es un factor de riesgo para sufrir maltrato o cualquier tipo de negligencia. Hay una relación clave entre la longevidad y la existencia de relaciones sociales, además también se ha demostrado que el apoyo social disminuye el estrés familiar. La interacción regular con vecinos y amigos previene el maltrato

6. *Modelo de la vulnerabilidad.* Existen ciertas características del anciano o de su situación que le hacen aumentar su vulnerabilidad. Estos factores tienen

relación con la enfermedad, los déficits, los retardos cognitivos o motores, las dificultades emocionales, todos ellos son elementos que pueden predisponer al maltrato. Por otra parte, de la misma forma que ocurre en otros tipos de maltrato, el anciano maltratado puede desarrollar tendencia al rechazo, a los contactos afectivos, irritabilidad o dificultades para la relación lo cual "justifica" las conductas del maltratador. Así en un círculo del que es difícil salir, y la víctima asignada a veces no coincide con la víctima real que habrá de ser la persona anciana y por tanto objetivamente más vulnerable (Quiroga Méndez, 2005:219).

A continuación voy a presentar el caso de maltrato a una anciana vinculada a su familia y a una institución en la que habitó y a la que llegó para morir tres años después.

Doña Lupe es una anciana despojada de su patrimonio y llevada por la fuerza por su nieto a vivir a un CAIS (Centros de Asistencia e Integración Social), institución al cuidado y atención a niños, niñas, jóvenes, mujeres y hombres adultos, así como a personas de la tercera edad en situación de calle, indigencia, abandono o alta vulnerabilidad. En la Ciudad de México hay siete centros, doña Lupe residía en el edificio naranja. "En el año 2001 se crea el Instituto de Asistencia e Integración Social (IASIS), con el argumento de "garantizar la justicia, la equidad, la tolerancia, la inclusión, y la participación de toda la población de la Ciudad. Lograr un Estado igualitario donde los pobres, los débiles y los olvidados encuentren protección ante las desigualdades sociales, las desventajas y la incertidumbre económica."⁵ El IASIS depende de la Secretaría de Desarrollo Social del Distrito Federal, y tiene la tarea de promover, coordinar, supervisar y evaluar la asistencia social en el Distrito Federal, así como normar los programas de asistencia sociales. Dicha institución atiende a niñas, niños, jóvenes, hombres, mujeres y adultos mayores que viven en abandono social, extrema pobreza o vulnerabilidad. Una de las tareas primordiales del IASIS es crear oportunidades en los órdenes económico, social y político para que su población pueda desarrollar sus

⁵ Véase www.iasis.df.gob.mx/index.htm

capacidades, a la vez que se supone debe crear oportunidades en los órdenes económico, social y político para que puedan reincorporarse a la vida comunitaria con pleno respeto a su dignidad, identidad y derecho. El IASIS cuenta con diez centros de asistencia e integración social, donde se proporciona de manera gratuita, según fuentes del propio instituto: techo, vestido, alimentación, servicios médicos de segundo y tercer nivel, atención psicológica y psiquiátrica, actividades culturales, deportivas, y de recreación, así como talleres de capacitación para el trabajo y terapia ocupacional” (García Sánchez, 2010:84-85). El CAIS contiene nueve edificios, cada uno de distinto color.

Los edificios de dos niveles son dormitorios tienen alrededor de 120 camas individuales con una colchoneta de hule espuma forrado con un material sintético color negro, divididas en ocho alas, cada ala tiene cerca de 15 camas una al lado de otra, y un cuarto de baño en cada planta con muebles para cuatro servicios, cinco o seis regaderas y un espejo largo colocado horizontalmente encima de tres lavabos. Los edificios están clasificados conforme al siguiente patrón cromático: Verde, para madres con hijos y mujeres embarazadas, azul para las mujeres con trastornos psiquiátricos, sordomudas e invidentes, naranja para las ancianas. El edificio rosa es destinado para mujeres postradas en planta baja y en el primer nivel se alojan mujeres que solo pernoctan por las noches (las transitorias). En el edificio amarillo se instala el servicio médico, la sala donde reposan mujeres con enfermedades terminales, y la guardería. Otro edificio importante es el ubicado frente al edificio verde, ese es de color azul-verdoso y es ocupado como oficinas administrativas (la dirección, subdirección, trabajo social, archivo, la oficina de psicología). Otros dos edificios son de color beige y están inhabilitados por lo que ahí se almacenan tambores de cama, colchonetas, sillas y demás mobiliario inservible[...] El dormitorio naranja muy de mañana huele a jabón, por las ancianas que suelen bañarse cada día; se les ve desfilar desde las regaderas hasta su cama donde terminan de arreglarse el cabello y las ropas; se alistan para ir al comedor a desayunar; las ancianas son de las usuarias más quejosas, apenas uno entra al dormitorio y ya están acusando a sus compañeras, a la doctora, a la trabajadora social, a la directora, a la cocinera o a quien las haya hecho enojar. La mayoría de las ancianas fueron abandonadas por su familia en la calle, o trabajaron siempre en casas haciendo el aseo y ya mayores fueron despedidas, o son mujeres que infancia, adolescencia o juventud la vivieron en la calle donde adoptaron alguna adicción, o por la adicción adoptaron la calle (García Sánchez, 2010:98,99).

Esta institución alberga alrededor de 500 mujeres mayores de 18 años que padecen algún trastorno psiquiátrico, enfermedad terminal o que las mantiene postradas.

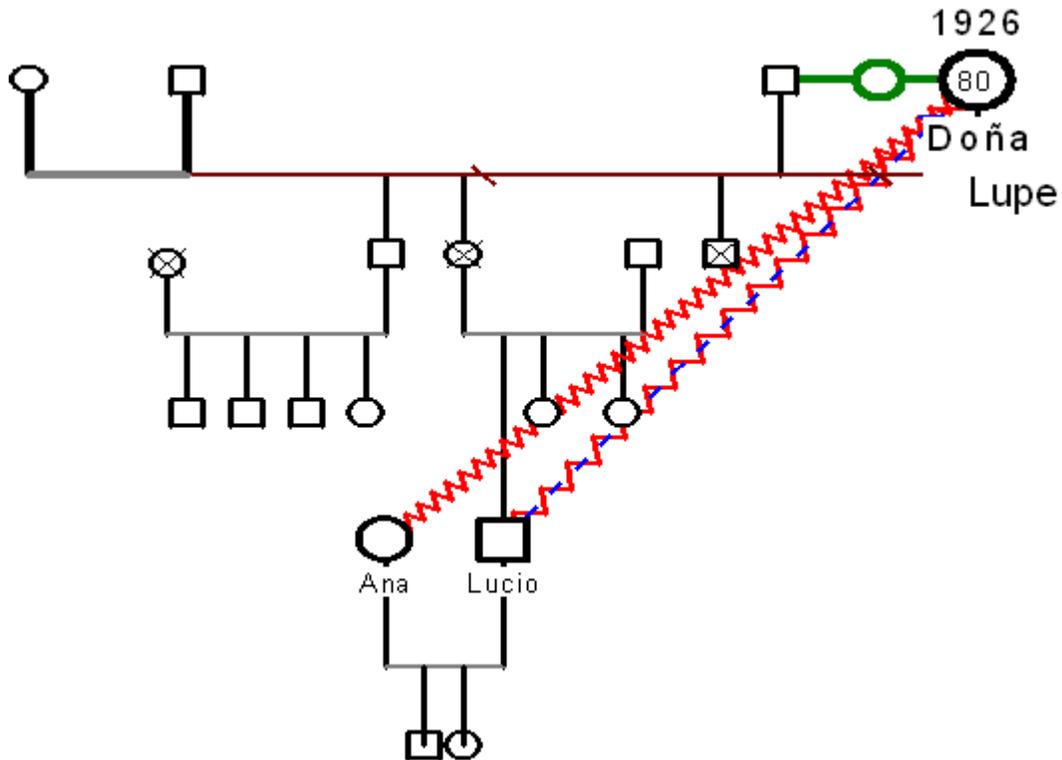
Doña Lupe nos relata

...yo nací en tiempos de la gripa, en San Nicolás Tlazala⁶, cuando aquélla gripa que hubo fuerte que dicen que ya no los enterraban con caja, sino que nomás los agarraban y los enterraban así en sus cobijas o en su petate y así los echaban.



⁶ Estado de México.

FIGURA 28



Doña Lupe ha vivido muchos dolores a lo largo de su vida. No pudo vivir más tiempo con el hombre a quien amó porque:

No, no tuve ni un hijo con él, fíjese que me hacía unas barrigotas así mire, pero cada rato era yo –y ay, y ay, y un dolor y un dolor– iba y me operaban, era tumor y así me hacía y me operaban y ya quedaba otra vez bien, hasta que tuve como tres tumores de esos así y el último doctor que me vio me dice –señora, ¿usted quiere seguir con su esposo?– y le dije: pues nos casamos muy jóvenes y él es muy bueno conmigo y no tenemos disgustos ni nada, me paga mi casa, me viste y nos paseamos y todo pero no me da molestias. Dice: –pues aunque usted lo quiera mucho pues mejor déjelo señora porque usted sí está bien para tener hijos y el señor no puede y siempre le seguirá haciendo esos tumores si usted sigue con él, mejor déjelo y se acabó la cosa– y entonces un día llegó a comer y estábamos comiendo y ya casi terminando de comer le dije yo – ¿sabes qué, Pedro?–, –que ya no quiero estar contigo–, se sorprendió y dice: –¿cómo pero por qué, yo no te maltrato, no te

pego y no te digo groserías, yo te doy tu lugar, te pago aquí la casa y nos paseamos y ¿por qué?, –porque yo ya no tengo ganas– le dije, me dio pena decirle...así que lo dejé, entonces se fue a trabajar y ya no regresó y así fue como nos separamos, ni nos divorciamos nada, nada, nomás así nos separamos y ya...

Luego se fue a vivir con un hombre, con quien tuvo sus tres hijos y se enteró después de un tiempo que era casado. Posteriormente perdió a dos de sus tres hijos, al más pequeño de 14 años que se ahogó en un río, a su hija por una enfermedad prolongada. Cuando la hija estuvo enferma, Doña Lupe se ocupó por muchos años de su nieto.

La vida de Doña Lupe es un claro ejemplo de violencia, despojo y abuso material. Lucio y Ana, su nuera, le quitaron su casita y la recluyeron en el CAIS. Además Doña Lupe nos narra las que tuvo que pasar con Ana mientras vivía con su nieto:

Lucio se juntó con una mujer muy vulgar, muy vulgar, siempre me trataba con puras mentadas de madre y todo...a sus hijos también los trata así con insultos y ya le digo a usted, que ella quería que fuera yo su cómplice del hombre que la iba a ver, cuando mi nieto se iba a trabajar, ella se aprovechaba y ya casi iba a llegar así y le daba el beso y un día los vi ...los padres siempre se dedican a trabajar y no se dan cuenta que ellas los hacen tarugos...Ana es una mujer muy vulgar y me trata muy mal, y me decía, –¡ay, saca esas cochinas, saca que tus cobijas apestan– le decía –sí, ya las lavé Ana–, –pus sácalas de aquí– me decía, –yo no las quiero tener aquí, ¡son chingaderas!– A veces hasta me daba de patadas...

Y mi bisnieto también aprendió, el niño me decía: –vieja cabeza de cebolla– me decía y todo y yo haga de cuenta que no oía, me volteaba para otro lado y no le hacía caso, a veces sí me cansaba, me cansaba de tanto que me insultaba y todo y se burlaba de mí, agarraba y estaba jugando con la pelota y la aventaba para allá a quererme pegar con la pelota...

Un día iba yo saliendo y me dijo –¡pinche vieja culera!– entonces le dije yo a ella –¿ya oíste lo que me dijo tu hijo? –, –no le voy a estar pegando a mi hijo por tu culpa– así me dijo, esa contestación, en lugar de corregirlo...

No, no vienen para nada a visitarme...el otro día le dije a la señora Lupe, le dije a Rosita –señora, por qué no le hablamos a mi nieto para que hable y me traiga un centavo o una frutita o alguna cosa– le dije, –para comprar leche de las latas esas que venden porque

aquí la leche me hace daño, cada rato padezco de la diarrea por el tipo de la leche...

Despojo y abandono, son las dos palabras para describir y caracterizar la vida de una habitante de una institución que la cobijó al final de sus días, sí, efectivamente estaba enferma: diabetes e incontinencia urinaria, por ello la su familia la arrojó como basura humana a esta institución que acoge a los indigentes de esta ciudad.

Los adultos mayores constituyen en Latinoamérica el 8.4% de la población, cifra que aumentará a 24% en 2050, si la prospectiva anunciada se cumple estaremos ante un número insólito de adultos mayores que a su vez estarán en posible riesgo de ser sujetos de abuso y violencia.

El maltrato de ancianos continuará mientras existan la violencia y los prejuicios contra la vejez, también seguirá mientras exista la pobreza y la miseria porque existen familias que repelen y expulsan a la calle a sus viejos.

¿Hasta dónde la familia es responsable de sus ancianos? ¿hasta dónde la familia los puede cuidar? ¿Cuántos de estos adultos mayores cuentan con el apoyo de sus familias? Según la Encuesta Nacional sobre la Sociodemografía del Envejecimiento (ENSE, 1994) el 57.3% reportó tener apoyo en el interior del hogar, mientras que el resto, 42.7% reportó no contar con ese apoyo (ayuda para bañarse, comer, ir al médico, cambiarse de ropa, provisión de alimentos, trabajo doméstico y ayuda económica) (Montes de Oca, 2004:532).

Hoy día las familias y nuestra sociedad se enfrenta a dos nuevos problemas: más generaciones interactuando, y violencia y abuso a sus adultos mayores. El caso de Doña Lupe nos muestra que la violencia no tiene límites temporales, que puede ir cambiando de forma, de rostro y de sujeto.

Estas disputas no sólo se producen debido a aspiraciones personales, sino también a cambios en las normas y en las condiciones, hay que reconocer que hay diversas formas de daño o peligrosidad que afectan las vidas de los ancianos.

La gente mayor busca cada vez más evitar una situación de dependencia de los hijos, en especial si implica la responsabilidad continuada que una

enfermedad crónica ocasiona o la necesidad de proporcionar cuidados personales.

El “sentido de la obligación” en particular, que determina el carácter distintivo de las relaciones de parentesco, no sigue un camino coherente y fiable en términos de práctica social.

El maltrato a los ancianos es simplemente una forma más del espectro de la violencia doméstica que afecta a todas las edades. El maltrato a ancianos es similar, pero también muy diferente. A diferencia de otros tipos de maltrato, en él puede no haber una distinción clara entre víctima y agresor. Dado que muchos de los ancianos son legal y realmente seres humanos autónomos, la responsabilidad del maltrato puede ser difícil de determinar.

¿Acaso es responsabilidad de un hijo adulto imponer unos hábitos de limpieza a un anciano legalmente competente cuando éste no desea estar limpio? ¿Qué efecto tiene en las responsabilidades morales y legales la distancia geográfica o filial? ¿Quién es víctima y quién responsable en situaciones en las que un anciano legalmente competente rechaza actuar en su propio interés? Y, por supuesto, la más básica de las preguntas: ¿cómo puede asignar responsabilidades una sociedad que no ha establecido aún unos criterios sobre los derechos materiales y emocionales mínimos que corresponden a todo individuo? (Phillipson, 1993:111).

La vejez no es una enfermedad, única y simplemente es un estado psico-biológico-sociocultural. El edadismo⁷ es un estereotipo como otros, contra los que hay que luchar, me atrevo a decir que vivimos en *sociedades gerontofóbicas* en las que el miedo a envejecer y a la muerte han hecho un mercado de ello. La vejez tampoco es un estadio en el que se está dejando de ser, un des-devenir, un estadio en el que el sujeto se empieza a des-sujetizarse, es por tanto, la manera en que occidente ha construido al sujeto-viejo-de desecho, porque ya no sirve, ya no es útil, ya no *produce*, en otras palabras, una sociedad que glorifica la juventud, el consumo y la producción

⁷ El gerontólogo Robert Butler, experto en envejecimiento, fue el primero que acuñó el término "edadismo (ageism)" para referirse a la discriminación por cuestiones de edad, murió en Nueva York en 2010, a los 83 años.

por sobre todas las cosas, no tiene porqué preocuparse por defender el maltrato a sus ancianos, quienes de hecho no son sujetos en la producción.

Los cambios que experimenta el cuerpo humano, por tanto, pueden constituir un factor crucial en la creación de las condiciones de aparición de malos tratos y negligencia y en el entorpecimiento de las relaciones entre la gente mayor y los restantes miembros de su familia. Hay de hecho, una construcción social de la dependencia en la vejez, esta dependencia se considera consecuencia de la exclusión forzada de los ancianos del trabajo, la gran mayoría de ellos viviendo la pobreza.

Las víctimas de la violencia familiar son invisibles socialmente, se encuentran sumergidas, están ocultas bajo la líneas de flotación de su propio silencio y el silencio del entorno social que les rodea. Pero lo que un iceberg tolera mal son las aguas cálidas. La tolerancia social ante determinados tipos de violencia familiar es el equivalente a las aguas gélidas que conservan tan bien la integridad de ese iceberg.

Todavía vivimos en una sociedad que se resiste a creer que la violencia familiar se da con frecuencia, o con una frecuencia superior a la que se esperaría de caos aislados llevados a cabo por personas desequilibradas (y es que esa parte visible del iceberg casi siempre se retrata como algo aberrante perpetrado por personas desquiciadas o psicópatas). Todavía nos resistimos a creer que las familias también tienen el potencial para la violencia que tienen individuo y grupos sociales. Quién sabe: quizá detrás de todo esto se encuentre el mito de las “familias felices” que actúa como una fuerza importante que confiere cierto matiz de tabú a la violencia familiar.

La visibilidad de la violencia en las familias (sea del tipo que sea) todavía es muy reducida y revela una tolerancia social muy elevada, pero sobre todo evidencia el fracaso de la sociedad en el cumplimiento de la que se supone que es una de sus funciones primarias: proporcionar oportunidades para el crecimiento, el desarrollo y la mejora de la calidad de vida, así como proveer de todos los medios necesarios para proteger a sus miembros.

Toda situación de malos tratos en la familia es potencialmente visible. Los menores son reconocidos por pediatras, acuden a guarderías y colegios, tienen familiares, practican deportes y otras actividades extraescolares supervisadas por adultos, juegan en las calles y parques de sus barrios. Las mujeres tienen familiares, amistades o vecinos, interactúan en el barrio, pertenecen a alguna asociación, desempeñan una actividad laboral. Los ancianos maltratados por su propia familia tienen otros familiares, tienen teléfono, vecinos, visitan o son visitados por médicos, acuden (si pueden) a centros sociales. ¿De verdad nadie sabe nada, nadie oye nada, nadie ve nada, nadie nota nada? O es que sólo desaparece la sordera, la ceguera, la insensibilidad, la indiferencia o se supera el miedo a inmiscuirse en la vida de los demás cuando es demasiado tarde o se producen lesiones dramáticas o aberrantes (de éstas que son capaces de atraer la atención de los medios de comunicación por su espectacularidad).

La violencia entre miembros de una familia viene generada por conflictos en su seno que no sólo están influidas por el contexto histórico, sino que en sí mismos tienen una naturaleza política, en el sentido de la palabra ligada a las relaciones de poder. La violencia familiar surge de luchas de poder en las cuales los individuos compiten por recursos y beneficios reales.

Es inconcebible que tenga que haber días en contra de la violencia hacia la mujer el 25 de noviembre (iniciado a partir del 17 de diciembre de 1999), hacia los adultos mayores el 15 de junio del 2006.

A continuación expondré otras violencias de las que se sabe, violencias silenciadas, pero de las que pocos desenmascaramos y denunciarnos: la tortura y la clitoridectomía.

4. OTRAS VIOLENCIAS: LO QUE NO VEMOS, EL CUERPO TORTURADO Y EL CUERPO CLITORICTOMIZADO.

El cuerpo moderno pertenece a un orden diferente. Implica la ruptura del sujeto con los otros (una estructura social de tipo individualista), con el cosmos (las materias primas que componen el cuerpo no encuentran ninguna correspondencia en otra parte), consigo mismo (poseer un cuerpo más que ser su cuerpo). El cuerpo occidental es el lugar de la censura, el recinto objetivo de la soberanía del *ego*.

David Le Breton

El lugar que ocupa mi cuerpo en el mundo, mi estar aquí, es el punto de partida por el que reacciono en el espacio.

Alfred Schutz

The contemporary body is being wrought by the incredible proliferation of violence: ethnic violence, sexual violence, self-destructive violence, domestic violence, and gang violence. From the dissolution of self in torture and the denaturing of the body in situations of chronic political violence, from unarticulated bodily resistance to hegemonic oppression among the impoverished and again to the madness of 'ethnic cleansing' and rape as political weapons, the body is the threatened vehicle of human being and dignity.

Adam y Jessica Kuper

¿Qué es el cuerpo?

Desde los años setenta el cuerpo humano ha tenido una vívida presencia en las ciencias sociales, humanas y en los estudios culturales interdisciplinarios. La teoría feminista, la crítica literaria, la historia, la filosofía, las religiones comparadas, la sociología, la psicología, la medicina, la biología, la robótica, los estudios de la comunicación, la semiótica y la antropología todas están implicadas en la comprensión del cuerpo. Se ha pensado que el incremento de estos estudios se ha debido particularmente al momento histórico en que hoy vivimos y estamos experimentando cambios en cómo nuestros cuerpos están organizados, manipulados y son experimentados.

En el pasado se contemplaba el cuerpo como una entidad material fijada por las leyes biológicas y caracterizada por necesidades estáticas. Hoy, por el contrario, se observa el cuerpo más allá de las fuerzas brutas de la naturaleza. La mayoría de los investigadores en la actualidad están de acuerdo en que el

cuerpo existe como un proceso de recreación constante y que la cultura y la biología están continuamente co-construyéndose, es decir, de haberse mirado al cuerpo únicamente como un objeto, hoy éste se convierte en un sujeto-agente.

En el siglo XIX se inaugura una polémica interesante: ¿es la expresión del cuerpo universal o relativa? La hipótesis de Charles Darwin es que la expresión corporal en el hombre y los animales es heredada, postura que es universal, que todas las personas en el mundo exhiben las mismas expresiones físicas. Para él la universalidad era importante como prueba de que la expresión corporal es heredada y no aprendida. Desde que fue escrita *La expresión de las emociones en los animales y en el hombre*, la cuestión de la universalidad decimonónica por excelencia, *versus* los relativistas –quienes poseen una postura totalmente contraria– la discusión entre ambas epistemes ha sido una de las más polémicas en la antropología y hoy todavía persiste como veremos posteriormente. Darwin tuvo originalmente un acercamiento al problema de la universalidad de un forma antropológica y ello dio pie a investigaciones posteriores como fueron los trabajos de Raymond Firth en que estudió a los tikopia, habitantes de esta pequeña isla localizada en el sur del océano Pacífico, donde estudió las posturas del cuerpo y las comparó con las posturas y los significados culturales en Inglaterra.

Ahora bien, en las sociedades de consumo el *self*/cuerpo es primeramente un *self* preformativo de simple apariencia. El *self*/cuerpo se ha convertido en una mercancía. El cuerpo contemporáneo está esculpido por una increíble proliferación de violencia: étnica, sexual, autodestructiva, doméstica, de pares, guerras, etc. Desde la disolución del *self*/cuerpo como por ejemplo en la tortura, hasta la desnaturalización del cuerpo en situaciones de violencia política crónica, o la “limpieza étnica” y la violación como armas políticas, en esas condiciones, y sin pretender agotar los ejemplos, el cuerpo está amenazado en su humanidad y dignidad.

A lo largo de su historia, la antropología ha respondido a la preocupación por el cuerpo según las diferentes perspectivas teóricas y momentos de la historia. Por ejemplo, para superar el dualismo mente-cuerpo, inaugurado por el racionalismo y dualismo cartesiano (mente y cuerpo, sujeto y objeto, cultura y biología, mental y material, sexo y género), algunos aluden al concepto de

cuerpo como *experiencia en el mundo*, entendido como las prácticas de un cuerpo que no sólo experimenta sino que produce la realidad. El cuerpo no es observado en términos de biología o de cultura, sino de una unidad que algunos remiten a la experiencia, otros a la acción y varios a las prácticas. El mundo se experimenta a través del cuerpo, en particular a través del padecimiento; el cuerpo expresaría la sociedad y la cultura mediante la acción de cada sujeto y de su situación. “Por otra parte colocar el eje en el cuerpo cuestionaría limitar la realidad a representaciones y conocimientos, para situar el interés en la experiencia que permite al sujeto unificar lo "corporal" con lo psicológico y con lo cultural. Las prácticas del cuerpo posibilitan la intersubjetividad en gran medida gracias a instancias prerreflexivas incluidas en el cuerpo (Bourdieu, 1971; Crapanzano, 1996), y desde estas perspectivas la antropología actual trata de no ser identificada con las concepciones no sólo biomédicas sino antropológicas que dominaron el estudio del cuerpo o de la enfermedad (Menéndez, 2001:15).

Por su parte, Margaret Mead (1957) analiza en la década de los cuarenta la "fatiga" expresada en el cuerpo de los habitantes de Bali, considera que por más que el análisis psicológico determine de manera muy precisa el grado de fatiga de los balineses en relación a distintas clases de actividades no permite entender el problema de la fatiga, lo cual sólo es posible si refiere que los usos del cuerpo se relacionan con las diferentes situaciones culturales en que emerge y tiene sentido la fatiga. Solamente la descripción integral de los usos culturales del cuerpo a través del trabajo, del baile, de la embriaguez, de la enfermedad o del manejo del cuerpo del hijo posibilita observar y comprender qué es la fatiga para este grupo étnico.

Para los antropólogos culturalistas el cuerpo era algo dado y universal y cada cultura modificaba las diferentes formas de comer, caminar o relacionarse sexualmente, dicha antropología estudiaba el cuerpo culturalizado. Algunos plantearon articular lo biológico, lo psicológico y lo cultural integrando concepciones psicoanalíticas y culturalistas y recurriendo a autores como Sapir, Dubois, Linton y, en general, a los antropólogos organizados en torno a las relaciones entre cultura y personalidad. “Las crítica a estas propuestas no debieran confundirse con ignorar que tanto la articulación como la superación

de los dualismos estaba en el centro de sus preocupaciones en lo cultural o en lo psicocultural” (Menéndez, 2001:17).

En los cuarenta y cincuenta se dio una amplia y profunda discusión dentro de las ciencias sociales y especialmente dentro de la antropología estadounidense en torno al relativismo cultural y a la existencia o no de valores (hoy diríamos derechos) universales. Es en este momento “que antropólogos relativistas como Kluckhohn, Murdock o Linton pasaron de afirmar la relatividad a conciliarla o subalternizarla a los valores-instituciones universales. Las principales críticas señalaban que el relativismo podía justificar casi todo tipo de comportamiento, incluidos crímenes masivos, a partir de considerarlos comportamiento culturales y en función de la neutralidad valorativa que dicha posición supone. Congruentemente con ello el relativismo posibilita circunscribir los compromisos normativos y morales exclusivamente a la propia sociedad” (Ibid:24).

Desde otra perspectiva Mary Douglas (1973, 1978) llamó la atención acerca de lo que ella denominó los “dos cuerpos” refiriéndose al aspecto físico y social del mismo. Sheper-Hughes y Lock (1987) hablaron de “tres cuerpos”: el cuerpo individual, el social y el político y finalmente O’Neill (1985) propuso “cinco cuerpos”: el cuerpo-palabra, el cuerpo social, el cuerpo político, el cuerpo consumidor y el cuerpo médico-clínico o medicado.

Los estudios antropológicos e históricos que versan sobre el cuerpo pueden resumirse, sin pretender agotar todas las perspectivas, en investigaciones que estudian el cuerpo en relación con las emociones y sentimientos (Le Breton); otros, como el artículo de Menéndez (2001) que trata sobre la relación del cuerpo y las prácticas e ideologías racistas y xenófobas; otros sobre el cuerpo en la ciudad y su historia (Sennett [1997]); otros más sobre los cambios biológicos, físicos y mentales con las nuevas tecnologías como la cirugía plástica, la intervención genética, etc. (Vigarello [2005], Le Breton [2007]); también están las investigaciones sobre los procesos de instauración en la modernidad de los discursos biopolíticos (Foucault [1978,2000], García Canal [2002]); algunos más se han interesado en aspectos como la danza y la decoración del cuerpo en las diferentes culturas (Polhemus [1978]); no pueden faltar el sinnúmero de investigaciones en torno al cuerpo y la enfermedad mental y física (Foucault[1972], Laplantine[1999], Le Breton [1999]).

Los trabajos de Foucault fueron fundamentales para comprender el cuerpo contemporáneo. Él fue el primero que puso en evidencia y develó problemas y situaciones que hasta ese momento no habían sido mirados, como son la locura, el encierro, el suplicio y la sexualidad. Es de notar que toda su obra (en algunas explícita y en otras implícitamente) está hablando sobre el cuerpo en sus distintas expresiones, discursos, situaciones y momentos de la historia. No es sino hasta el siglo XIX que desaparece la práctica del castigo como función de teatro. "...ha desaparecido el cuerpo supliciado, descuartizado, amputado, marcado simbólicamente en el rostro o en el hombro, expuesto vivo o muerto, ofrecido en espectáculo. Ha desaparecido el cuerpo como blanco mayor de la represión penal" (Foucault, 1978a:16). Asimismo era necesario que no sólo la gente supiera, sino que viera con sus propios ojos el castigo, en otras palabras, la desaparición del espectáculo punitivo, el ritual del castigo entra en la sombra, ya no es más de carácter público, se convierte en la parte más oculta del proceso penal, ya no se ve en las plazas, zócalos o coliseos, ya no constituye un objeto de diversión.

El castigo ya no busca ser ejemplar, es decir, que sea visto por todos para que aquello los armonice e intenten, por tanto, no repetir el delito; lo que se busca en este nuevo momento no es castigar el cuerpo sino corregir, reformar, curar al delincuente, al criminal. "Se busca ahora la corrección, la cura, y no el dolor de la carne" (García Canal, 2002:46).

Este espacio requerido será, sin duda, un espacio cercado con límites y fronteras que haga posible el ejercicio del poder en su interior: una colonia penitenciaria, una isla cercada por las aguas que impide todo escape, toda huida, la imposibilidad del libre tránsito, del ejercicio de la libertad. De esta manera, todas las instituciones por las cuales circulamos desde nuestro nacimiento hasta nuestra muerte se configuran como colonias penitenciarias que marcan día a día nuestros cuerpos, que inscriben sentencias que traspasan nuestra piel, nuestra carne y nuestros huesos, sentencias para aprender a leerlas con nuestro dolor, con nuestro cuerpo: "Sé buen hijo, buen padre, buena madre, buen estudiante, buen ciudadano", "Mantén tu cuerpo sano", "Responde a las demandas que te hace la sociedad". Mil y una sentencias se inscriben en nuestros cuerpos, el castigo es previo a la falta, se

castiga previamente para aprender con nuestros cuerpos, codificados por la sociedad, para no cometer faltas.

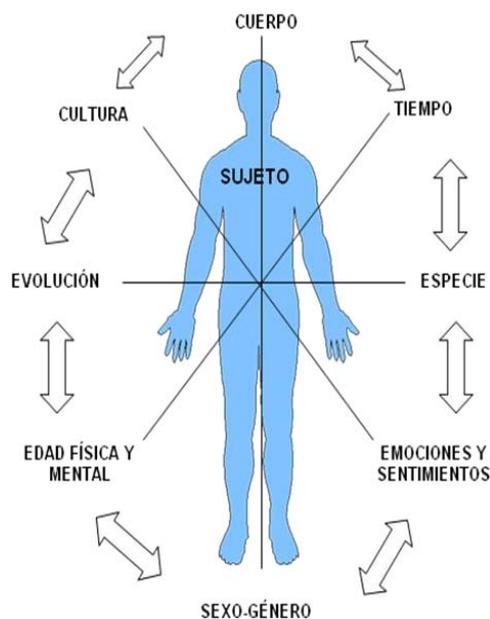
En la sociedad de los siglos XIX, XX y XXI existe otra forma de castigar, ésta puede ser previo a la falta: el sujeto aprende la norma de una manera violenta y eficaz, a partir de su cuerpo y del dolor. Aunque no haya transgredido aún la norma, su cuerpo ya fue marcado previamente. Aprende antes de transgredir. En el cuerpo de los sujetos se inscriben órdenes y mandatos con el objeto de hacer más económico el sometimiento.

Los sujetos, como actores sociales desaparecen por esos lugares de la incidencia de la megamaquinaria de poder, y si el cuerpo ya no va a ser el objeto del suplicio, donde la piel, los órganos y los huesos ya no serán sometidos públicamente, entonces ahora a esa alma infernal, había que hacerla confesar, pues siempre estaba luchando con la carne; ahora, a partir de la instauración de los nuevos discursos, el cuerpo ya no debe hacer sufrir al cuerpo, sino corregir el alma... Pero vemos que para corregir el alma y someterla, el trabajo debe ser también realizado sobre el cuerpo, ya que el cuerpo es la expresión, la única expresión del alma, y debe realizarse este trabajo sobre el cuerpo, hacerse desde el momento del nacimiento del sujeto, manteniéndolo constante hasta su misma muerte. Ya no se esperará a que el sujeto cometa el crimen, el delito, la falta: hay que adelantarse, conformarlo, prevenir toda falta mediante la *domesticación* y *codificación* del cuerpo. Por tanto, ya no sólo se juzga el crimen sino sus motivaciones, pasiones, los instintos, las anomalías, que pueden ser causados por efectos del medio o de la herencia, en suma, se castigan más que nada los deseos.

Desde el siglo XIX “el castigo ya no busca ser ejemplar, sino controlar al individuo, neutralizar su estado peligroso, modificar sus disposiciones delictuosas y buscar un cambio en su comportamiento” (García Canal, 2002:54). Hay que reformar, corregir, curar el alma del condenado, criminal o infractor, hay que *recuperar* esa alma, o más bien psique, mente o conciencia para responder a las demandas de la sociedad moderna. Hay que conformar un cuerpo dócil.

Aparecen también el control de los cuerpos a través del examen y la vigilancia para impedir el desvío de la norma, la ley, la transgresión, la desobediencia, expresada en todos los ámbitos sociales: la casa, la familia, la

iglesia, la escuela, los hospitales, los manicomios y las cárceles. En otras palabras, la sociedad disciplinaria como la llamaba Foucault. En las sociedades occidentales, se vela, se oculta, se mistifica la diferencia y se instaura la identidad con lo mismo, niega la Alteridad.



En fin, el cuerpo moderno pertenece a un orden que implica la ruptura del sujeto con los otros (una estructura social de tipo individualista), con el cosmos (las materias primas que componen el cuerpo no encuentran ninguna correspondencia en otra parte), consigo mismo (poseer un cuerpo más que ser su cuerpo). El cuerpo occidental es el lugar de la censura, de dolor y a menudo del horror, por ello a continuación hablaremos de dos cuerpos que están velados, mistificados: el cuerpo torturado y el cuerpo femenino clitoridectomizado.

1. El cuerpo torturado

¿Por qué no podemos vivir en el tiempo como el pez en el agua, como el pájaro en el aire, como los niños? ¡Los imperios tienen la culpa! Los imperios han creado el tiempo de la historia. Los imperios no han ubicado su existencia en el tiempo circular, recurrente y uniforme de las estaciones, sino en el tiempo desigual de la grandeza y la decadencia, del principio y el fin, de la catástrofe. Los imperios se condenan a vivir en la historia y a conspirar contra la historia. La inteligencia oculta de los imperios solo tiene una idea fija: cómo no acabar, cómo no sucumbir, cómo prolongar su era. De día persiguen a sus enemigos. Son taimados e implacables, envían a sus sabuesos por doquier. De noche se alimentan de imágenes de

desastre: saqueo de ciudades, aniquilamiento de poblaciones, pirámides de huesos, hectáreas de desolación.

J. M. Coetzee

Un castigo es un mal inflingido por autoridad pública a quien ha hecho u omitido algo que esa misma autoridad juzga ser una transgresión de la ley, con el fin de que la voluntad de los hombres esté por ello mejor dispuesta a la obediencia.

Thomas Hobbes

La *danda* [el Estado] protege a todos los súbditos. Cuando duermen la *danda* se mantiene alerta. La ley no es otra que la *danda*.

Leyes de Manú, VIII, 14, India

Tenía unos alicates en la mano. Preguntó una y otra vez dónde estaba el [teléfono] móvil. Le dije que no lo había visto [...] Me agarró el dedo pulgar y lo colocó entre los alicates. Entonces apretó con fuerza y me machacó el dedo. No recuerdo lo que pasó después. Firoz, de nueve años, víctima de tortura policial en Bangladesh.

La expresión más extrema de la violencia en el cuerpo y en el alma fue y sigue siendo la tortura. Su historia es larga y muy dolorosa. Pero ¿qué entendemos por castigo? “El castigo es la pena que el Estado impone a quien ha cometido un delito. Delitos son los actos que el Estado define como tales. [...]En Esparta era delito ser demasiado gordo. En Roma se multaba al hombre mayor de 25 años y a la mujer mayor de 20 que no se hubieran casado. En Inglaterra fueron delitos merecedores de pena de muerte robar una granja de conejos, cortar un árbol, casarse con una persona judía o dañar el puente de Westminster. En Singapur, la importación o distribución de chicle se castiga con una multa de hasta 10,000 dólares o doce meses de cárcel, esta prohibición se debió al uso que le daban los vándalos para impedir el cierre de puertas en el metro” (Lyons, 2005:7).

Los cuatro métodos de castigo más importantes en la actualidad son: prisión, pena corporal, pena de muerte y tortura, la que antes formó parte del proceso judicial y aún hoy es practicada clandestinamente en muchos países del orbe.

Para poder establecer e institucionalizar el castigo, es preciso que exista el Estado. El Código de Hammurabi (1750 a.C.) se hizo famoso por basarse en la ley del talión “Ojo por ojo y diente por diente”. Sirvió de modelo de muchos

otros: las leyes bíblicas de los hebreos y las islámicas de la *Sharía*, las leyes de la Grecia y Roma antiguas y los códigos legales en Europa.

Otros sistemas jurídicos se desarrollaron fuera de la tradición mesopotámica. Las leyes de Manú (siglo I o II d.C.) de la India, y el Código Tang (siglo VIII), de China. Su función primaria es legitimar el poder social de la elite dominante.

El único avance real en la práctica penal tuvo lugar en el siglo XVIII, cuando la tortura pública llegó a su fin en Europa y la prisión se convirtió gradualmente en el principal o único método para castigar delitos graves.

Hoy, como en tiempos de Hammurabi, la retribución, inhabilitación, disuasión y reforma siguen siendo los propósitos del castigo. (Lyons, 2005:9)

En el Código de Hammurabi, el principio básico era la ley del tali3n:

Si un hombre saca el ojo a otra, se le sacará un ojo {196}
Si rompe un hueso al otro, se le romperá un hueso. {200}
Si un hombre rompe los dientes a un igual, se le romperán los
dientes. {196}

A un hijo que golpeaba a su padre se le cortaba la mano, lo mismo a un herrero que quitaba la marca de identificaci3n de un esclavo fugitivo. El perjurio o negaci3n de la madre o el padre se castigaba cortando la lengua; la indagaci3n de secretos prohibidos, con la p3rdida de un ojo, y la violaci3n con la castraci3n.

Pero a las v3ctimas de las clases populares no se les concedía tanta importancia; agredirlos sólo implicaba una multa.

Si un hombre saca un ojo o rompe un hueso a un liberto, pagará una mina de oro.
Si saca un ojo o rompe un hueso a un esclavo, pagará la mitad de su valor. {196-199}

En Babilonia eran esclavos los prisioneros de guerra, los delincuentes y los deudores. Las mujeres eran sometidas a ordalías para probar su inocencia. Era arrojada al Éufrates, de ser inocente, llegaba sana y salva al otro lado de la orilla. De ser culpable, la corriente la arrastraba y moría ahogada.

Los anteriores son apenas unos pocos ejemplos de los castigos que se le imponían a los cuerpos de hombres y mujeres a través de la historia, historia de la violencia...

Pero ¿qué es la tortura? Según la *Enciclopedia del Idioma*¹ la “tortura es calidad de tuerto. Cuestión de tormento, inquisición o pesquisa de la verdad que se practicaba dando tormento al presunto culpable indefenso. Dolor, angustia, pena o aflicción grandes”.

Amnistía Internacional fue la primera organización que definió la tortura desde el punto de vista político y operativo, a fin de que la definición pudiera utilizarse para la atención de víctimas y la defensa de los derechos humanos, al igual que para estudios e investigación epidemiológica. La definición amplia y sencilla de tortura se utilizó por primera vez en el *Informe sobre la tortura* de 1973.²

La tortura es el dolor agudo infligido sistemática y deliberadamente a una persona o un tercero por parte de otra, para lograr el propósito del que lo inflinge contra la voluntad del que lo padece.

Amnistía Internacional

Según la Convención contra la Tortura y Otros Tratos o Penas Crueles, Inhumanos o Degradantes, Naciones Unidas (1984), la tortura es:

...todo acto por el cual se inflija intencionadamente a una persona dolores o sufrimientos graves, ya sean físicos o mentales, con el fin de obtener de ella o de un tercero información o una confesión, de castigarla por un acto que haya cometido, o se sospeche que ha cometido, o de intimidar o coaccionar a esa persona o a otras, o por

¹ Martín, Alonso (1991), *Enciclopedia del Idioma*, tomo III, Aguilar, México.

² En 1973, Amnistía Internacional publicó su Primer Informe sobre la Tortura en el Mundo, causando un notable impacto en la opinión pública internacional. Un banquero suizo, Jean-Jacques Gautier, se vio particularmente conmovido y decidió dedicar su jubilación a combatir este flagelo. Para evaluar la mejor manera de invertir sus recursos, el Sr. Gautier realizó un análisis comparado de los posibles métodos para prevenir la tortura, concluyendo que las visitas a prisioneros de guerra efectuadas por el Comité Internacional de la Cruz Roja (CICR) demuestran que el contacto con el mundo exterior es la mejor manera de proteger a los detenidos. Con el objeto de promover un sistema universal y permanente de visitas a lugares de detención, se estableció, en 1977, el Comité Suizo contra la Tortura (hoy la Asociación para la Prevención de la Tortura). La movilización de la década de 1970 para combatir la tortura, se vio también reflejada en los avances normativos a nivel de las Naciones Unidas, donde se empezó a discutir un proyecto de Convención contra la Tortura. Se decidió entonces que el sistema de inspección de lugares de detención propuesto podría tomar la forma de un Protocolo de la Convención.

cualquier razón basada en cualquier tipo de discriminación, cuando dichos dolores o sufrimientos sean infligidos por un funcionario público u otra persona en el ejercicio de funciones públicas, a instigación suya, o con su consentimiento o aquiescencia. No se considerarán torturas los dolores o sufrimientos que sean consecuencia únicamente de sanciones legítimas, o que sean inherentes o incidentales a éstas.

La tortura se ha aplicado durante miles de años, notablemente en la antigua Grecia formaba parte esencial del proceso legal. Nunca se torturó a los ciudadanos libres de nacimiento, pues se pensaba que su “noble” naturaleza les impedía mentir. Pero para interrogar a los esclavos la tortura no sólo era permisible sino obligatoria; la declaración de un esclavo era inadmisibles en un tribunal ateniense a menos que se le hubiera torturado.

En el *Informe 2007* de Amnistía Internacional, 144 estados habían ratificado la Convención contra la Tortura y Otros Tratos o Penas Crueles, Inhumanos o Degradantes, y en 102 países se registraron casos de tortura y malos tratos a manos de las fuerzas de seguridad, la policía y otras autoridades del Estado.

La tortura en griego se decía *basanos*, nombre de una especie de tablilla con la que se probaba la pureza del oro. Frotado contra el *basanos*, el oro dejaba una marca cuando era puro. De igual forma un tribunal podía apelar a la honestidad e inteligencia de un ciudadano libre de nacimiento para que dijera la verdad, pero el testimonio de un esclavo era considerado intrínsecamente indigno de confianza a menos que se le “probara” con la tortura.

También en China se torturaba por órdenes de un juez. El sistema jurídico exigía que el acusado confesara sus delitos para que pudiera dictarse sentencia. A quienes se les declaraba culpables sin que hubieran confesado se les torturaba hasta que lo hicieran (Lyons, 2005:127).

La idea que el cuerpo, más que la inteligencia era el asiento de la verdad, como es de todos sabido, perduró en Europa medieval, donde se instituyó regularmente en investigaciones religiosas y civiles. Encerrada en el cuerpo del testigo, no en sus palabras, la “verdad” debía ser extraída mediante la tortura. Todavía en el siglo XV era común la tortura frente al tribunal. En tanto que la noción de verdad como algo impersonal, existente fuera de la mente humana, comenzó a desaparecer por el surgimiento del concepto ilustrado del individuo del siglo XVIII: el testigo diría ahora la verdad que ocultaba en su mente. La

tortura pasó gradualmente de los tribunales a los calabozos y a las cárceles clandestinas, donde ha permanecido desde entonces.

Voltaire se pronunció contra la tortura, Cesare Beccaria escribió en *De los delitos y de las penas* en 1764:

Ningún hombre puede ser juzgado criminal hasta que se le declare culpable...Si es culpable, debe sufrir únicamente el castigo ordenado por las leyes, y la tortura se vuelve ociosa, pues la confesión es innecesaria. Si no es culpable, se torturaría a un inocente, porque, a ojos del derecho, ningún hombre cuyos crímenes no hayan sido probados es culpable (citado en Lyons, 2005:128).

En 1708 la tortura fue declarada ilegal en Escocia, seguida por Prusia en 1740, Dinamarca en 1771, España en 1790, Francia en 1798 y Rusia en 1801. La tortura oficial auspiciada por el Estado se extinguió en Europa, aunque ciertamente reapareció más tarde en la Rusia zarista, en la Unión Soviética, en la Alemania de Hitler, y Grecia, Portugal y la España franquista.

Es difícil encontrar muchas diferencias entre el celoso inquisidor medieval, el patriótico agente de la KGB, el “heroico militar” torturando en la cárcel en Irak, y las huestes de los dictadores del Cono Sur. Aún hoy no ha cambiado el propósito de la tortura: infundir terror. En todo el mundo actual el miedo a la aprehensión arbitraria, a la desaparición y a la tortura es una poderosa arma de represión.

Como dijo un inquisidor en 1517, el principal objetivo de la detención, la tortura, el juicio y la ejecución:

no es salvar el alma de acusado, sino alcanzar el bien público e infundir miedo en los demás.

A continuación voy a mostrar algunas de las torturas utilizadas en la historia.

Bastinado

Un antiguo método practicado en el Egipto faraónico fue el bastinado, también utilizado en Persia, Turquía y posteriormente en Europa (véase FIGURAS 29 y 30)

FIGURA 29

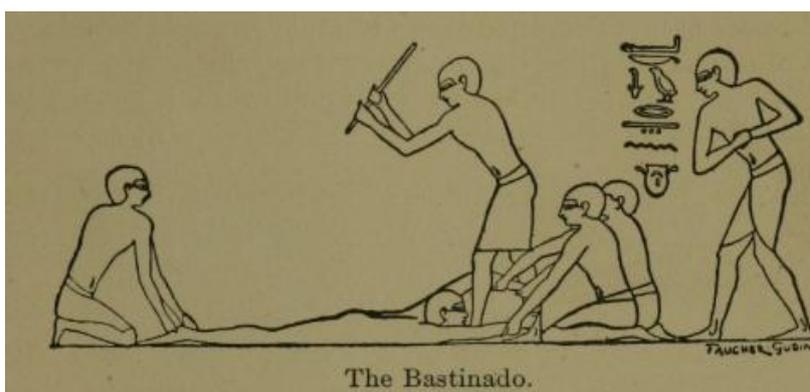


FIGURA 30



En este tipo de tortura se mantiene o se ata a la víctima en las plantas de los pies y se le golpea. Hoy todavía se practica en algunos países. Los golpes en las plantas de los pies con carrizos de bambú u otro material flexible sensibilizan a la víctima de tal manera que cada golpe produce un dolor que se extiende por todo el cuerpo.

Corte y perforación

Cuchillos, púas y navajas siempre han formado parte del instrumental del torturador. El temor a sufrir un corte es tan eficaz como la tortura misma.

Muerte de los mil cortes

La leyenda de la China imperial sobre la “muerte de los mil cortes”, llamada en Chino *lingchi* (muerte prolongada), es sin duda una exageración. Consiste en que las víctimas sean hábilmente rebanadas y tajadas. Orejas, nariz, pezones y dedos son cercenados con una amplia variedad de afiladas navajas, alargando el tormento de la víctima antes de que el verdugo dé finalmente el

tiro de gracia. Se cree que si realmente existió esta tortura, constaba de no más de tres o cuatro cortes.

Según Suetonio, Calígula dispuso que se diera muerte a ciertos prisioneros mediante múltiples puñaladas, para que se “sintieran morir”.

La Doncella de Hierro

Era una especie de sarcófago hueco con bisagras y púas dentro, el cual cerraba sobre la víctima. Las púas estaban ideadas para penetrar en el cuerpo de la víctima sin matarla en seguida, a fin de causarle una larga muerte. Se dice que la Inquisición usaba este artefacto –con la forma de la Virgen María– para torturar a los herejes y presos (véase FIGURA 31).

FIGURA 31



Penetración

Terrible tortura llamada “poire d’angoisse” o “pera de angustia” cuyos orígenes se remontan la Edad Media (véase FIGURA 32). Este pequeño objeto de metal en forma de pera se insertaba en la boca, el ano o la vagina de la persona por torturar. El torturador hacía girar un tornillo en la pera lo que causaba terribles laceraciones internas (Lyons, 2005:133).

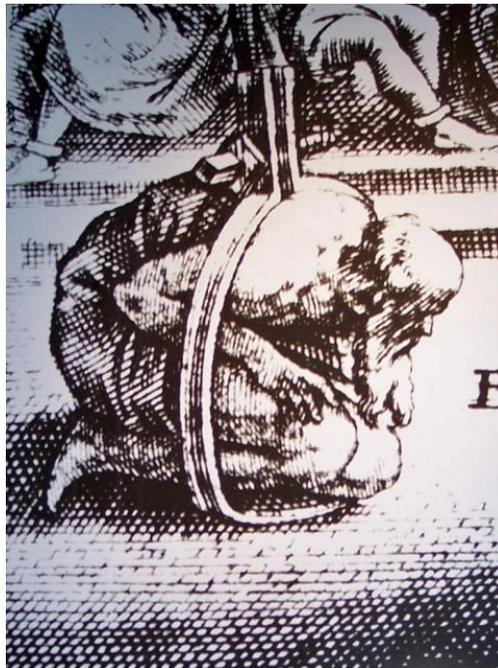
FIGURA 32



La hija del barrendero

Fue inventada por sir Leonard Skeffington, lugarteniente de la Torre de Londres, durante el reinado de Enrique VIII (véase FIGURA 33). Consistía en una abrazadera de hierro con bisagras en la que la víctima era obligada a arrodillarse, tras lo cual se cerraba y ajustaba con un tornillo. Este instrumento podía llevarse a cualquier lugar acompañando a los torturadores en la persecución de la traición y la herejía.

FIGURA 33



Ahogo con agua

Uno de los métodos favoritos de los torturadores de la Inquisición era obligar a la víctima a beber agua hasta llenarle el vientre al punto casi de hacerlo reventar.

Privación de sueño

En el siglo XVII, uno de los métodos preferidos del “general buscabrujas” Matthew Hopkins para lograr que hombres y mujeres inocentes admitieran estar asociados con el demonio era privarlos del sueño (véase FIGURA 34). El anciano John Lowes fue “caminado”, es decir, obligado a andar por su celda tres días y tres noches sin descansar, hasta que accedió a “confesar”. También la viuda Elizabeth Clarke, sentada en un banco alto para que sus pies no tocaran el suelo, fue obligada a permanecer despierta varios días, finalmente se sintió tan confundida que accedió a declarar bruja y a proporcionar los nombres de 31 cómplices (Lyons, 2005:140).

FIGURA 34



La tortura en el mundo moderno

La tortura está muy extendida en China, según Amnistía Internacional, como lo ilustra el caso de Zhou Jiangxiong, campesino de 30 años de la provincia de Hunan muerto en 1998 a causa de las torturas a las que fue sometido por agentes del gobierno, quienes lo colgaron de cabeza, lo azotaron, lo golpearon

con mazos, lo marcaron con un cautín y le arrancaron los genitales. El “crimen” de Zhou fue ocultar el paradero de su esposa, sospechosa de estar embarazada sin autorización, contra los dictados de la estricta política china de control natal.

Aunque la Convención de la ONU de 1984 declaró ilegal la tortura, la red de sobrevivientes de la tortura estima que hoy se practica en 123 países. Ningún gobierno lo admitiría, pero la tortura sigue en pie, a puertas cerradas y con la autorización del Estado.

Las formas de tortura más comunes en el mundo actual son: golpes, quemaduras, sacudidas, cortes, perforaciones, descargas eléctricas, utilización de bastones, revólveres y escudos de impacto antimotines de descargas eléctricas.

Otro instrumento es el *cinturón de impacto* utilizado en algunas prisiones en Estados Unidos en vez de las esposas, especialmente cuando son conducidos a la cárcel o a un tribunal. Opera a control remoto y puede ser activado por un guardia a 90m de distancia. Cuando es activado produce una descarga de 50 000 voltios y ocho segundos de duración. Instantáneamente es inmovilizado, con un intenso dolor. Stun Tech, compañía estadounidense fabricante de estos cinturones señala en su folleto: “Si usted llevara en la cintura un dispositivo que, al sólo oprimir otra persona un botón, lo hiciera defecar u orinar ¿qué haría desde el punto de vista psicológico?” (Lyons, 2005:146).

El *Taser* es un arma de bolsillo que dispara dardos a una distancia de 4.5 a 9m. Al encajarse en la piel o en la ropa de la víctima, los dardos aplican una descarga inmovilizadora de alto voltaje (véase FIGURA 35). El uso más célebre fue el de Rodney King (29 abril de 1992), trabajador de la construcción desempleado de 25 años, cuyo arresto fue videograbado por un testigo, su único delito fue conducir a alta velocidad, recibió dos descargas de un *taser*, fue golpeado en el suelo por cuatro agentes; los 56 macanazos que recibió le provocaron once fracturas en el cráneo, una cuenca ocular destrozada y trastornos renales. Los cuatro policías fueron absueltos.

FIGURA 35



Tortura mental

Toda tortura es una tortura mental. El objetivo de la misma es llegar a la mente de la víctima. Rebase el cuerpo y llega a las profundidades de la psique. El propósito de la tortura mental es debilitar, aterrorizar y humillar al reo para minar sus convicciones, profanar sus tabúes y destruir su personalidad.

Uno de las más terribles formas de humillación es la profanación de los tabúes sexuales; entre los casos más extremos es el de los policías belgas en el Congo colonial que obligaban a los presos a violar a su propia madre.

Lavado de cerebro

El sociólogo B. Zablocki define el lavado de cerebro como:

...en ciertas circunstancias, un individuo puede ser sometido a tan abrumadoras influencias persuasivas que éstas terminan por reestructurar sus convicciones básicas y su visión del mundo y por remodelar profundamente su identidad (citado en Lyons, 2005:147).

Numerosos informes sobre grupos religiosos, políticos y de otro tipo, dan testimonio de casos de jóvenes confundidos, coléricos y vulnerables sometidos a un brutal adoctrinamiento aniquilador de la psique y los conduce a las profundidades del agotamiento y del odio a sí mismos antes de ser “salvados” por la organización.

Elementos usuales del lavado de cerebro:

1. Confinamiento en condiciones inhumanas para reducir la resistencia.
2. Insistencia en la confesión de faltas pasadas.
3. Manipulación de confesiones en el contexto de la ideología que corresponda.

4. Comunicación a la persona de que la sociedad a la que pertenecía se ha vuelto en su contra.

5. Otorgamiento a la persona de libertades “inmerecidas” en el mismo grado de su conversión, para que se sienta agradecida por sus captores.

6. Formación de un vínculo con el captor a causa del débil estado físico y la sensación de vergüenza e inferioridad de la persona.

7. Demostración por los captores mediante la aplicación de las mismas tácticas a otros sujetos.

8. Experimentación de la persona de confusión y duda, aún tras su retorno a la sociedad.

Campamentos de reeducación

Estos campamentos vietnamitas fueron establecidos después de 1975, se enviaban a opositores políticos calificados como “contrarrevolucionarios”. El caso más terrible fue el de Camboya con el régimen del Khmer Rouge (1975-1979), en el que llevaban a las personas a los campamentos para ser reeducados, tenían que confesar sus crímenes y su forma de vida prerrevolucionaria, es decir, por ejemplo, haber sido comerciantes, haber tenido algún tipo de relación con algún país enemigo, haberse contactado con un extranjero, lo cual significaba ser llevados a Tuol Sleng o Choeung Ek para ser torturados y ejecutados.

Desorientación

Puede ocurrir desde el momento mismo de su detención. El *Manual de entrenamiento en aprovechamiento de los recursos humanos* de la CIA (obtenidos por reporteros del *Baltimore Sun* conforme a la ley estadounidense de libertad de información de 1994) dice: “La mayoría de los sujetos arrestados a esas horas [primeras horas de la mañana] experimentan profundas sensaciones de conmoción, inseguridad y tensión psicológica y tienen muchas dificultades para adaptarse a la situación”. Y continúa: “La detención debe planearse con la mira puesta en la intensificación de las sensaciones del sujeto de que se le está separando de todo lo conocido y tranquilizador”. (citado en Lyons, 2005:150-151)

Otros métodos son mantener encapuchado o vendado de los ojos al preso en total oscuridad y en confinamiento solitario. En estas condiciones la mente comienza a alucinar después de un tiempo.

La persistente manipulación del tiempo es otra de las técnicas utilizadas: relojes atrasados y adelantados; servicio de comidas a deshoras; perturbación de patrones de sueño; desorientación respecto del día y la noche; sesiones de interrogatorios al azar; preguntas absurdas; indiferencia ante leves intentos de cooperar; premiación de la no cooperación.

Humillación

Cuando en la década de 1990 los interrogadores turcos usaban cigarrillos para marcar las letras TC (por República de Turquía) en la piel de los separatistas kurdos, lo hacían no sólo para provocar dolor físico sino también para humillarlos. La humillación es un instrumento importante para la tortura mental, usado para subrayar la indignidad del prisionero a ojos de los captores.

La tortura es el desagradable secreto del mundo actual. Prohibida en todas partes, su práctica está documentada en todos los continentes. Aun oculta en una celda clandestina o mantenida como componente semioficial de un sistema corrupto, lo cierto es que hace casi 300 años que la tortura ya no tiene cabida en las legislaciones modernas.

Mika Haritos-Fatouros ha aportado una contribución significativa al estudio de la psicología y la formación de los torturadores. Tuvo ocasión de entrevistar a varios torturadores y víctimas tras la dictadura militar que se instauró en Grecia desde 1967 hasta 1974. Los primeros juicios a torturadores se celebraron en agosto y septiembre de 1975, cuando se sometió al Consejo Permanente de Guerra de Atenas a 14 oficiales y 18 soldados que estaban acusados de haber llevado a cabo torturas durante los procesos de detención e interrogatorio (Amnistía Internacional, 1977).

Haritos-Fatouros describió los pasos que las fuerzas armadas griegas siguieron para formar a los interrogadores y a los torturadores (Gibson, 1986; Haritos-Fatouros, 1988; Gibson, 1990; Gibson, 1991; Haritos-Fatouros, 1995). La formación de torturadores en Grecia seguía un método sistemático. La formación completa consistía en un tipo de lavado de cerebro que anula al soldado y su identidad personal (Wagner, 1983):

1. *Selección de los candidatos.* Fueron seleccionados entre reclutas de la armada porque obedecían órdenes, aunque estas no tuviesen sentido, y procedían de familias conocidas por su oposición al comunismo. Los reclutas

tuvieron que soportar una formación brutal. No se informó a ninguno de los candidatos del objeto de la formación que recibía.

2. *Técnicas de formación.* Se aisló a los reclutas en proceso de formación de su entorno de apoyo social normal, como la familia y los amigos. Se les entrenó para formar nuevas lealtades y relaciones. Tenían un rito de iniciación, una subcultura diferente y un vocabulario que les unía psicológicamente. Se les dijo que pertenecían a un grupo muy selecto que formaba la elite. También se les dijo que el gobierno se sustentaba en su lealtad y que eran los encargados de salvar a la civilización occidental del comunismo.

3. *Técnicas de reducción de la culpabilidad.* Los reclutas pasaron por un lento proceso de lavado de cerebro para deshumanizar a sus víctimas y culparlas de la necesidad de torturarlas a fin de obtener información de valor. Se les dijo que los comunistas querían destruir al gobierno y que eran el enemigo.

Durante la formación y tras la misma, los reclutas estaban constantemente sometidos a una situación de acoso y tensión. Las autoridades recompensaban la obediencia y castigaban duramente el rechazo a cooperar. La formación siguió un modelo social de violencia. Durante la formación, se sometió a los reclutas a abusos brutales. Tuvieron que soportar muchos de los mismos métodos de tortura que tuvieron que aplicar más tarde en los interrogatorios. Se les introdujo poco a poco en la violencia de la tortura mediante un proceso de insensibilización sistemática. Primero desempeñaban la función de guardianes en un centro de detención para torturar personas. Más tarde participaban en el proceso de detención de disidentes políticos. Con el tiempo, presenciaban la tortura y al final torturaban personalmente a las víctimas.

Este modelo militar de formación de torturadores es muy similar a la formación que se ha impartido en otros países periféricos como es el caso de las dictaduras latinoamericanas.

En el año 2006: “El Congreso y el Gobierno de los Estados Unidos de Norteamérica aprobó una ley, la *Military Commissions Act of 2006*, que justifica y propicia la práctica de la tortura, mediante la autorización de interrogatorios coercitivos y la imposición de dolor físico y moral como procedimiento, pretendidamente legal. Lo ha hecho en nombre de una Guerra contra el terror cuya expresa indefinición jurídica permite comprender entre sus objetivos

estratégicos y tácticos tanto a verdaderos criminales, como a grupos o personas que se enfrentan a ocupaciones militares o gobiernos tiránicos –lo que les debería garantizar, según el derecho internacional, el estatuto de combatientes–, organizaciones y movimientos de defensa civil o de resistencia y a simples ciudadanos. “Esta legalización de la tortura corona una serie de escándalos globales que han puesto de manifiesto su uso indiscriminado como recurso de control por parte de agentes y militares de esa misma Guerra global, contra quien en ellos discrecionalmente dispongan, principalmente en prisiones secretas y campos militares de detención” (Subirats, 2006:8).

Pilar Calveiro (2006:33,34) plantea que hoy existe una “red represiva de desaparición de personas es global. Los organismos de defensa de los derechos humanos y algunas investigaciones periodísticas –como las realizadas por el *Washington Post* o por Seymour Hersh (2004)– mencionan la existencia de "sitios negros" en Singapur, Tailandia, Pakistán, Afganistán, Kosovo, Polonia, Rumania y otros estados de Europa Oriental no precisados. Se dice que por estos lugares habrían pasado más de 100 sospechosos de terrorismo pero parece poco creíble que se mantenga en funcionamiento un número tan importante de instalaciones para alojar un promedio de diez o doce prisioneros en cada una de ellas. Asimismo, se afirma que se trata de terroristas de alta peligrosidad pero el testimonio de algunos de ellos, "aparecidos" después de meses de permanecer secuestrados y de haber pasado por lo menos por cuatro centros de detención diferentes –como Khaled al-Masri, Muhammed al-Assad, Salah Nasser Salim y Muhammad Bashmillah, todos sometidos a brutales torturas– desmiente esta afirmación y, en el caso particular de Al-Masri, incluso las autoridades afirman que se habría tratado de un error. A través del testimonio de los sobrevivientes y de investigaciones recientes se ha tenido más detalles de la extensión de esta red y del sistema de traslado de prisioneros entre unos centros de detención y otros”.

Los "aviones prisión" de la CIA han utilizado reiteradamente aeropuertos de distintos países para tal efecto. En "vuelos privados" se transportan personas detenidas ilegalmente para enviarlas a lugares de tortura y secuestro, en los que permanecen tanto tiempo como lo dispongan los servicios secretos estadounidenses. Una investigación realizada en España por la Guardia Civil documentó abundantemente la existencia de esos vuelos. Otros países, como

Italia, Alemania Noruega, Suecia y Suiza aseguran haber iniciado investigaciones sobre la posible realización de operaciones clandestinas del mismo tipo en sus territorios.

En términos más generales, Amnistía Internacional denunció que se realizaron unos 800 vuelos hacia y desde el espacio aéreo de por lo menos ocho países europeos, para el traslado secreto de secuestrados, a los que la CIA llama "rendiciones". Dichas "rendiciones" comprenden la transferencia de los prisioneros a países donde se les apliquen las torturas necesarias, sin la existencia de una legislación que las limite. En otros términos, además de la "flexibilización" del derecho para compatibilizarlo con la tortura, se crea o mantienen nichos extrajurídicos para aplicarla sin que existan posibilidades de reclamo. Human Rights Watch calculó en mayo de 2005 que entre 150 y 200 personas habían sido entregadas sólo a Egipto para tal efecto, lo que también abona la idea de que las cifras de las desapariciones son mucho más altas de lo que se presume. (Calveiro, 2006:34-35)

Son innumerables las formas que está tomando este tipo de violencia en el planeta, el caso de México no es excepción: las mujeres de Juárez y otros estados que han sido torturadas y violadas. Durante años la práctica de la tortura en México ha sido un secreto a voces. Las reformas legales contra la tortura de principios de los años noventa no lograron erradicar esta práctica, y desde entonces el país ha respondido con medidas aisladas a los sucesivos escándalos relacionados con la tortura, tratando cada caso como un hecho ilícito independiente, en lugar de examinar esta práctica como síntoma de un problema crónico. Al no abordar la causa principal del problema, México ha permitido que persista este fenómeno sin un efectivo control de las autoridades.

La necesidad de una iniciativa contundente contra la tortura ha sido puesta de manifiesto en los últimos años por los lamentables hechos que vienen ocurriendo en Ciudad Juárez. Como respuesta a las presiones locales, nacionales e internacionales para que se aclaren los cientos de casos de mujeres asesinadas y desaparecidas, al parecer las autoridades estatales habrían recurrido a las confesiones bajo coacción para presentar chivos expiatorios. En febrero pasado, la Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH) informó que había identificado 89 casos en los que los sospechosos de estos crímenes habrían "confesado espontáneamente" ante el Ministerio

Público y luego se habían retractado ante el juez, alegando que habían sido sometidos a torturas. La CNDH también constató una práctica "consistente en la obtención de confesiones por medio de violencia física o psicológica". (Vivanco y Wilkinson, 2004).

Abusos similares a los sufridos en Ciudad Juárez ocurrieron en Guadalajara. En el 2005, después de que algunos participantes en una manifestación política se enfrentaran con las fuerzas de seguridad, la policía detuvo a un centenar de personas, algunas de ellas incluso cuando se encontraban sentadas en parques públicos o paseaban por la calle. La mayoría de los detenidos fueron recluidos e incomunicados ilegalmente durante dos días. Durante ese tiempo, según la CNDH, al menos 20 personas fueron torturadas y 51 fueron sometidas a tratos crueles y degradantes. Al menos 30 de ellas fueron coaccionadas para que firmaran declaraciones autoinculpatorias.

Según un estudio reciente publicado por la CNDH, hubo unos 588 casos de tortura (muchos de los cuales cuentan con más de una víctima) documentados por la propia CNDH o las diversas comisiones estatales entre 1990 y 2003. Durante ese período, las ONG locales e internacionales documentaron docenas de otros casos. Además, existen varias razones para creer que los casos documentados sólo representan una mínima parte del total de hechos ocurridos.

Otra razón para presumir que el uso de la tortura es generalizado-demostrado por los casos documentados consiste en que dentro del sistema de justicia penal mexicano la tortura puede cumplir una función significativa: generar confesiones. Según el estudio de la CNDH, en más de 80% de los casos de tortura documentados por esta Comisión, la tortura sirvió para forzar la confesión de la víctima (Vivanco y Wilkinson, 2004).

Todo el horror expuesto antes es apenas la punta del *iceberg* de todas las cosas que hoy están ocurriendo en México y en el mundo. La tortura persigue provocar dolor físico y mental. En la tortura el *Homo Individuum* llega al extremo, la privatización del dolor es absoluta, es *hic et nunc* completa. La tortura pervierte toda dialógica, el interlocutor no es ni siquiera un extraño para la víctima: es un torturador para quien el dolor no es una señal de dolor sino un símbolo de poder.

La libre disposición de provocar dolor es un medio arquetípico de poder sobre una sociedad o sobre un hombre. Así, Pierre Vidal-Naquet afirma que la tortura de Estado: “no es otra cosa que la forma más directa, la más inmediata de la dominación del hombre por el hombre, es la esencia misma de la política” (citado en Le Breton, 2005:121).

La tortura es el ejercicio de una violencia absoluta sobre otro, impotente para defenderse, es sometido por entero a su verdugo. La tortura traduce a veces una voluntad pura de aniquilación del otro, martirizándolo, en su deseo y reduciéndolo a objeto. La imposición del dolor y la humillación persigue la lógica de eclipsar a la víctima. La empresa sobre los cuerpos es una empresa sobre el hombre, sobre su condición, sus valores más queridos. Le da al Estado o al grupo el beneficio político de ser un instrumento de terror dirigido expresamente a su población.

La tortura no se satisface con arrancar una confesión o herir, le procura al torturador el goce de tener a su merced a la víctima, de ejercer dominio absoluto sobre su cuerpo, su intimidad, dignidad, salvo de sus convicciones. Despierta un fantasma de todo-el-poder, porque ella manifiesta una manera concreta e inmediata de conseguir al otro en profundidad. Ella es por definición una negación del rostro, indiferente a la “culpabilidad” de la víctima a menudo con el objeto de pertenencia social, cultural o político, o como elemento simbólico de un retroceso despiadado de utilización del poder hacia sus opositores. No hay inocencia a los ojos del torturador, al dolor inexpugnable, se agregan a la víctima la angustia, la espera, la expectativa, la incertidumbre, la humillación, el horror de ser sometido a una crueldad absoluta sin el menor control exterior.

El hombre torturado vive su cuerpo como el caparazón de Gregorio Samsa, forma permanente de su tormento. La víctima está bajo el imperio del dolor y el horror, ignora si la tortura cesará mañana o dentro de seis meses, o con la muerte en las próximas horas. La incertidumbre persigue a la víctima todo el tiempo como una ráfaga que lo aterroriza aún más. El horror a cada instante de esta amenaza reiterada hace que la víctima elabore un universo alucinatorio que desarraigue el dolor de la carne y ofrezca un camino de ensueño para afrontar la adversidad, restaurar una significación y un rostro amigo del mundo. Se crea un contramundo que le protege el núcleo de su identidad.

La tortura provoca la implosión del sentimiento de identidad, la fractura de la personalidad que amenaza a veces al torturador el éxito de sus maniobras: denuncia, renuncia, traición, locura o elección deliberada de la muerte. Si el individuo sobrevive a lo insostenible, la experiencia no lo dejará indemne, aunque las cicatrices son sobre todo interiores (Vivanco y Wilkinson, 2004:124).

Las secuelas de la tortura dejan dolores perdurables hasta después de su liberación: dientes rotos, miembros rotos o mutilados, uñas arrancadas, hematomas, quemaduras, lesiones internas, inflamaciones etc., que alimentan los dolores y quedan como problemas funcionales. El problema no es nada más la cura física sino también la restauración de un sentimiento de identidad profundamente alterado.

La memoria del suceso continúa alimentando el sentimiento de ser deshonrado, manchado, humillado, la impresión de estar destruido y de nunca jamás poder recuperarse a sí mismo, de deber vivir como una versión degradada de sí. La confianza con el mundo es a menudo alterada, sobre todo durante los meses que suceden a la liberación hay sentimientos de un mundo, sin valores, caótico, plagado de injusticia, arbitrario y obsesionado por el mal.

“El dolor infligido de esa manera abre una brecha entre el sí mismo y el mundo. Un largo aprendizaje es necesario para reconstruir la confianza y la seguridad” (Ibid.126).

Así como la tortura es una práctica clandestina a la que no tenemos acceso, la práctica de la ablación en millones de mujeres, también dolorosa y a menudo clandestina.

En el capítulo dedicado a México, en el Informe Mundial de Human Rights Watch (HRW) en 2010, se señala que “en el marco de sus actividades de seguridad pública, las fuerzas armadas mexicanas han cometido graves violaciones de derechos humanos, como ejecuciones, torturas, violaciones sexuales y detenciones arbitrarias”, añade que “la tortura continúa siendo un problema generalizado” y apunta que continúa el asesinato de periodistas, lo que ha suscitado “un clima de autocensura en algunas regiones del país”. **Agrega también que el sistema de justicia penal de México padece graves problemas de derechos humanos, como el uso de la tortura y el maltrato por parte de las autoridades para aplicar la ley, y no juzga adecuadamente los**

delitos. La tortura en México ha sido una práctica de Estado, en los últimos años ha sido también practicada por la delincuencia organizada.

2. El cuerpo mutilado

Como mujer no tengo país. Como mujer mi país es todo el mundo.

Virginia Wolf

Porque la memoria es lo que resiste al tiempo y a sus poderes de destrucción, y es algo así como la forma que la eternidad puede asumir en ese incesante tránsito. Y aunque nosotros (nuestra conciencia, nuestros sentimientos, nuestras dura experiencia) hayamos ido cambiando con los años; y también nuestra piel y nuestras arrugas van convirtiéndose en prueba y testimonio de ese tránsito, hay algo en el ser humano, allá muy dentro, allá en regiones muy oscuras, aferrado con uñas y dientes a la infancia y al pasado, a la raza y a la tierra, a la tradición y a los sueños, que parece resistir a ese trágico proceso resguardando la eternidad del alma en la pequeñez de un ruego.

Ernesto Sábato

Quien habla de justicia es justicia él mismo, propone un justiciero, un padre, un guía.

Georges Bataille

Después de prepararlo todo, la abuela se mostró alegre y amable durante toda la semana. Se dispuso una mesa especial en su dormitorio y varias tías, conocidas o desconocidas, acudieron a casa. Cuando llegó el día fijado, yo no sentía miedo, sólo curiosidad. No tenía ni idea de lo que iba a ocurrir, salvo que reinaba una atmósfera festiva en la casa y que nosotros –los tres hermanos– íbamos a quedar limpios. Ya no me llamarían *kintirleey*.

Mahad fue el primero. Me sacaron de la habitación, pero al cabo de un rato me deslicé hasta la puerta y observé. Mahad estaba tendido en el suelo, con la cabeza y los brazos en el regazo de la abuela. Dos mujeres le sujetaban las piernas abiertas y había un desconocido agachado entre ambas.

En el interior de la habitación hacía calor y pude oler una mezcla de sudor e incienso. La abuela susurraba en el oído de Mahad: „No llores, no manches el honor de tu madre. Estas mujeres contarán lo que han visto. Aprieta los dientes”. Mahad no emitía sonido alguno, pero las lágrimas le surcaban el rostro cuando mordió el chal de la abuela. Su cara estaba contraída y se retorció de dolor.

No puede ver qué hacía el forastero, pero sí vi la sangre- Tuve miedo.

Después me tocó a mí. La abuela movía la mano de un lado a otro y dijo: «Una vez eliminado este largo *kintir*, tu hermana y tú seréis

puras». Por las palabras y los gestos de la abuela pensé que ese espantoso *kintir*, mi clítoris, llegaría un día a ser tan largo que se balancearían de un lado para otro entre mis piernas. Me agarró y me sujetó el tronco en la misma posición en que había colocado a Mahad. Otras dos mujeres me separaron las piernas. El hombre, que probablemente era un circuncisor tradicional itinerante del clan de los herreros, cogió unas tijeras. Con la otra mano agarró la entrepierna y empezó a pellizcarla, como la abuela cuando ordeña una cabra. «Ahí está, ahí está el *kintir*», dijo una de las mujeres. Entonces las tijeras descendieron entre mis piernas y el hombre cortó mis labios interiores y el clítoris. Lo oí, como cuando el carnicero corta la grasa de un pedazo de carne. Un dolor inenarrable, penetrante, me subió por las piernas, y aullé. Después vino la sutura: la larga aguja roma penetraba con torpeza en mis labios externos sangrantes, mis gritos de protesta y angustia, las palabras de consuelo y aliento de la abuela. «No es más que una vez en la vida, Ayaan. Sé valiente, así ha terminado». Terminada la sutura, el hombre cortó el hilo con los dientes. Esto es todo cuanto recuerdo...

Ayaan Hirsi Ali

Relata que después se quedó dormida, cuando despertó tenía las piernas atadas, una contra la otra, para impedir que se moviera y facilitar su cicatrización. El ardor que sentía al orinar le provocaba un dolor agudo y sus piernas estaban cubiertas de sangre, era un dolor punzante aún estando acostada. Se requirieron dos semanas para recuperarse. La abuela lavaba cuidadosamente las heridas con agua tibia, luego les aplicaba un líquido color púrpura y después les volvía a atar las piernas...

Esta es la historia de una mujer de origen somalí que relata con detalle lo que le ocurrió cuando tenía seis años.

Se sabe que los orígenes de esta práctica es anterior al cristianismo y el Islam. Existe un papiro egipcio del 163 a.C. que menciona que las jóvenes se les practicaba la ablación cuando iban a recibir la dote. En 25 a.C. el geógrafo griego Strabo escribió acerca de la circuncisión de hombres y mujeres. El historiador Herodoto pensaba que esta práctica surgió en Etiopía y Egipto, pero también se sabe que se hacía entre los fenicios e hititas. Una importante creencia egipcia era la bisexualidad de los dioses, por tanto, pensaban que el alma masculina de la mujer se situaba en el clítoris y el alma femenina del hombre se localizaba en el prepucio. Una mujer era una completa mujer y con

capacidad para la vida sexual después de la ablación. Para poderse casar, heredar, o entrar al templo, tenía que estar clitoridectomizada.

La Organización Mundial de la Salud (OMS) establece que hay cuatro tipos de ablaciones³:

1. Tipo I. La clitoridectomía, que implica extirpar el prepucio con o sin excisión de parte o todo el clítoris.

2. Tipo II. Excisión, que implica extirpar el prepucio y el clítoris juntos con la total o parcial excisión de la minora.

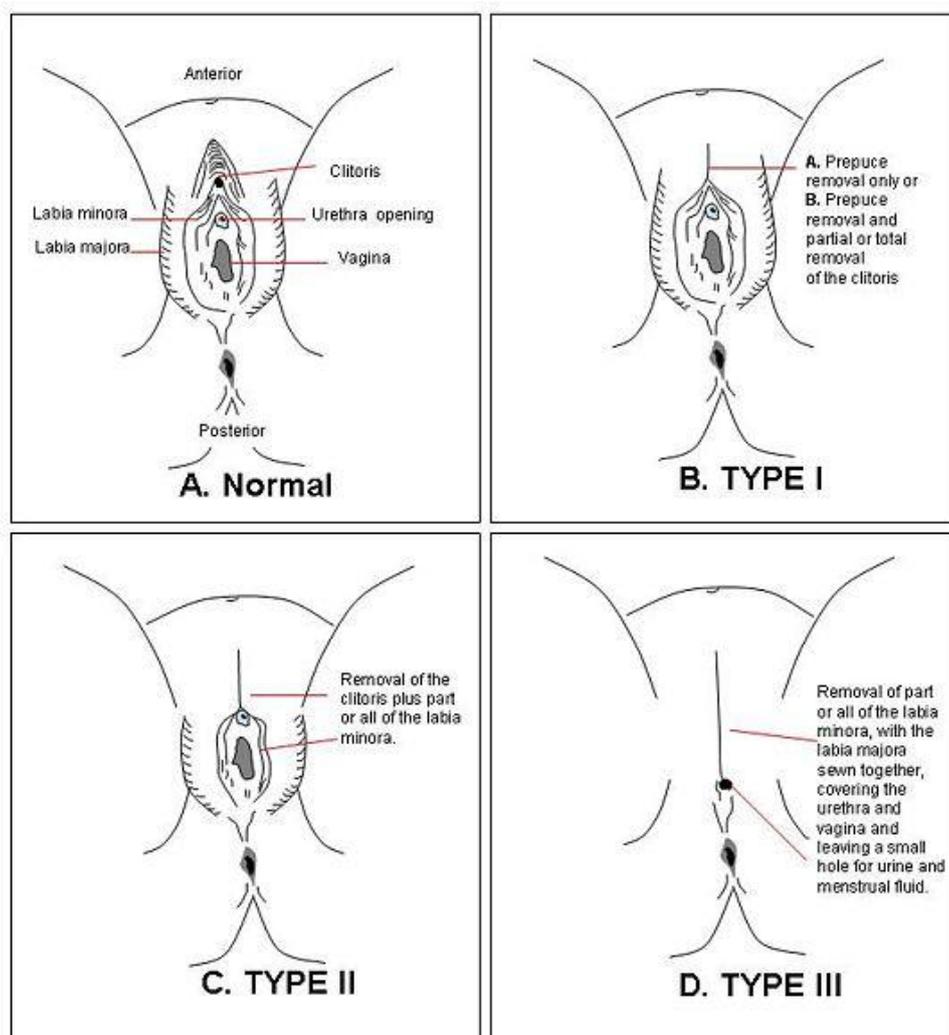
3. Tipo III. Infibulación. Implica extirpar parte o todos los genitales externos lo cual disminuye al máximo la abertura vaginal. Este tipo es, como mostré anteriormente, el que se le hizo a Ayaan Hirsi Alí.

4. Tipo IV. Sin clasificación. Son los procedimientos tales como el *piercing*, incisión del clítoris y labia; cauterización por quemadura del clítoris y tejido alrededor; introducción de sustancias corrosivas en la vagina para causar sangrado con el objeto de encojerla o estrecharla, etc. (véase FIGURA 36)

³ Utilizaremos indistintamente los conceptos de ablación, corte, extirpación, clitoridectomía y operación.

FIGURA 36

Anatomía genital femenina



Fuente: OMS

En la cultura islámica prevalece el Tipo I, también llamado *sunna* (“tradición” en árabe); el Tipo II, clitoridectomía o excisión, es denominada *khafd* (“reducción” en árabe) y el Tipo III o infibulación, también conocida como la “circuncisión faraónica” porque se piensa que fue practicado en Egipto durante las dinastías faraónicas (2850-525 a.C.). La palabra infibulación proviene de latín *fibula*. Especie de gancho que le ponían los romanos en la labia mayor femenina y al prepucio masculino para prevenir las relaciones sexuales entre los esclavos.

Los instrumentos con los que se realizan las ablaciones son desde cuchillos, tijeras, navajas o piezas de vidrio. En raras ocasiones se utilizan piedras

afiladas, como al este de Sudán, y cauterización (quemadura) en Etiopía. También se usan uñas para arrancar el clítoris de bebés en algunas áreas de Gambia. (Skaine, 2005:11)

La ablación puede realizarse en la infancia, adolescencia, al tiempo del casamiento o durante el embarazo. La edad en que más se practica oscila entre los pocos meses al nacer y los doce años.

Las razones por las que realiza la ablación se inscriben en cuatro categorías: socioculturales, higiénicas y estéticas, religiosas y psicológicas. Las explicaciones más comunes son:

1. La costumbre y la tradición de llegar a ser mujer implica este rito de pasaje de la infancia a la adultez.
2. La necesidad de controlar la sexualidad de la mujer.
3. Es una práctica cultural que a menudo tiene implicaciones de tipo religioso.

Los problemas de salud a los que se pueden enfrentar son diversos: cicatrización difícil, infertilidad, relaciones sexuales dolorosas, ruptura de las paredes vaginales, la complicada y larga labor en el parto, infecciones crónicas vaginales y urinarias, incontinencia urinaria, dismenorrea, obstrucción del flujo menstrual y la transmisión de VIH-SIDA.

Se estima que en todo el mundo actualmente hay entre 100 y 140 millones de mujeres clitoridectomizadas. Cada año aumenta su número en dos millones.

La prevalencia de la ablación existe entre migrantes y distintos grupos étnicos en Europa y Estados Unidos. Es practicada en 28 países de África, en el Medio Oriente, en el este de Asia, también en países como Australia, Nueva Zelanda, Indonesia, Israel, Yemen, India, Malasia, Omán, Arabia Saudita y Pakistán.

El debate

Así como Darwin inauguró la discusión antropológica entre los evolucionistas (universalistas) y los relativistas, aquí también surge una polémica similar. La antropóloga Ellen Gruenbaum afirma que para el ojo del occidental hay algo de discordante, incongruente incluso impactante saber que los parientes más cercanos y queridos corten los genitales de una niña de seis años. La mayoría de los occidentales se han escandalizado, algunas personas han buscado la forma de impedir tales prácticas implementando programas para erradicar la

ablación. Pero pocos comprenden las complejidades de las familias en la vida real y qué es lo que enfrentan al seguir con sus culturas o tomar el riesgo del cambio. El evitar la clitoridectomía muchas veces provoca reacciones de la gente en los países en que esta práctica es común. La autora encuentra que las críticas de la gente de “afuera” a menudo son muy simples y no miran la complejidad del contexto cultural, los significados y las respuestas conflictivas al cambio. La antropóloga trabajó por largo tiempo en Sudán y encontró que la excisión femenina está profundamente encarnada en la tradición cultural, religión, valores morales, ideas sobre clase, género y etnicidad. Su investigación muestra a la vez la resistencia y la aceptación al cambio, también que el cambio es producido por la influencia de la globalización, la influencia de activistas islámicas, los educadores de la salud, entre otros. En otras palabras, que la comprensión debe ser el punto de partida para tomar posición a favor o en contra de esta práctica.

El debate se acentúa en el aumento y puesta en foco de las agencias internacionales en torno a los derechos humanos, especialmente después de 1993 en la Conferencia en Viena y los derechos humanos de la mujer desde 1995 en la Conferencia de Naciones Unidas acerca de las mujeres celebrada en Beijing.

La postura relativista-culturalista

Las relativistas culturales piensan que occidente no debe intervenir en esas culturas. Aquellos que abogan por campañas globales para erradicar la excisión no reflejan la realidad actual. Esas campañas son basadas en los derechos humanos, algunos movimientos islámicos y algunas feministas.

Sondra Hale, investigadora en Eritrea y Sudán, le pregunta al lector: “¿por qué la idea de la excisión es la *única* idea que sé que los estadounidenses tienen de África y Medio Oriente? Y prosigue:

En muchas áreas de África, por ejemplo, la gente tiene más preocupaciones que esas prácticas (por ejemplo, sequías, hambrunas, guerras, enfermedades, infertilidad, alta mortalidad materna e infantil, humillante pobreza, sin dejar de mencionar la explotación económica y el neocolonialismo). Deberíamos dejar de usar excusas culturales para los crímenes en contra de mujeres y niños (citada en Skaine, 2005:96).

Algunas feministas piensan (Obermeyer, C. Gunning, I. Hale, S.) que el problema está en la denigración de otras culturas, particularmente las africanas, ignorando también que esta práctica se realiza en países árabes y asiáticos. Afirma que con todo ello se desvirtúan las habilidades de la gente africana, especialmente sus mujeres para luchar en contra de sus propios problemas.

En la década de 1980 otro grupo de feministas como Janice Boddy, Boulware-Miller, Mary Daly, Efua Dorkenoo, Fran Hosken, Hannie Lightfoot-Klein, y Alice Walker, Efua Dorkenoo, ésta última dirige la Fundación para la Salud de la Mujer, Investigación y Desarrollo (Foundation for Women's Health, Research and Development (Forward), la más activa organización no gubernamental que trabaja en la ablación fuera de África intentando erradicarla.

Las diferencias en torno a esta cuestión comenzaron en la Conferencia Mundial de la Mujer de las Naciones Unidas a mediados de los ochenta en Copenhague, en donde se escindieron las feministas africanas y occidentales. En esa conferencia surgió la conexión entre de los derechos humanos y la ablación como una forma de violencia en contra de la mujer, hasta se piensa que es una forma específica de género. Desde 1993 en la Conferencia de las Naciones Unidas en Viena, se convino que la ablación es una violación a los derechos humanos.

En su trabajo de campo en Mali, las investigadoras Lightfoot-Klein, Gruenbaum y Gosselin –nos dice Skaine– mostraron que en Mali las mujeres circuncidadas experimentaban satisfacción sexual. (Skaine, 2005:98)

La cuestión es: si estas prácticas están basadas en profundas raíces, valores y tradiciones ancestrales, ¿pueden acaso los occidentales inmiscuirse en sus vidas y culturas sin tocar la integridad de la gente que la practica y a su vez en todo su sistema de creencias?

El pensamiento culturalista considera que la cultura debe ser juzgada en su propio contexto más que por los valores de los otros. No hay una regla clara para una persona para decidir cuándo aplicar una ética y postura universal y cuándo ver al mundo con ojos a través de nuestra cosmovisión y nuestra cultura.

En realidad, la controversia acerca de la ablación implica la dislocación del sistema de creencias enraizadas en la cultura, las emociones y una diferente manera de entender el mundo.

La postura universalista

La crítica a la postura relativista hecha por feministas que luchan por los derechos de las mujeres y niñas, plantea que el relativismo cultural es una pantalla de humo que posibilita a los estados y a sus habitantes a legitimar la opresión a la mujer.

Radhika Coomaraswamy, Relatora Especial de Naciones Unidas de la Violencia en contra de la Mujer, escribió que “cada día en todo el mundo existe una tensión entre los derechos de grupos a practicar su cultura y los derechos de la mujer bajo las normas internacionales de los derechos humanos. La salud de niñas y mujeres es una cuestión global”.

Hay varias posibilidades por las que las mujeres no quieren terminar con la práctica de la excisión (religiosas, culturales, familiares) porque muchas de ellas dependen de los hombres. Algunas de ellas ya no quieren que sus hijas pasen por ese ritual, temen las repercusiones y piden asilo a otros países.

La acción del gobierno de Kenya en 2004 es un claro ejemplo de la intervención para detener esta práctica: en ese año emitió un ultimátum de dos semanas a las personas que se les opera para que dejen de hacerlo o sino serían arrestados. El comisionado de la comunidad advirtió a las enfermeras que si cooperaban secretamente sufrirían las consecuencias. Unos días antes, doscientas mujeres dedicadas a la ablación de la provincia del Valle del Rift en Kenya abandonaron sus instrumentos y prometieron detener esa costumbre. Esta decisión se produjo después de que se impartieron algunos talleres organizados el 8 de marzo por el día internacional de la mujer. Cuando a los niños se les enseñan sus derechos, entonces se resisten a la ablación, pero los adultos rebajan la edad para realizarles la ablación. A muchas mujeres se les ha sensibilizado de los peligros pero no abandonan la práctica, en su lugar pagan mucho dinero a los médicos para que se lo practiquen a sus hijas. (Skaine, 2005:111)

Una propuesta que se ha ideado es realizar el ritual sin cortar. En Gambia Herlund oyó decir que “soy tan buen mandinka como esas gentes. Puedes deshacerte de eso (citado en Skaine, 2005:116). En el ritual sin cortar es

importante que la gente que lo practicaba se le permita retener el rol de importancia y alto estatus en la comunidad. En 2003 Kenya diseñó otro plan para reemplazar la ablación. Éste incluye una semana denominada como *Ntanira Na Mugambo* o Circuncisión en Palabras. El programa educa a las jóvenes mujeres acerca de su salud y sus cuerpos, enfatiza su autoestima, comunicación y la forma de resolver problemas. Una ceremonia de graduación induce a la participante a ser mujer, esto al final de la semana. En 2003, cerca de 300 mujeres terminaron el programa. (Skaine, 2005:116)

Hay que destacar que estos rituales preceden al cristianismo y al Islam. En el Corán no se menciona la circuncisión masculina o femenina. En la actualidad es practicada en países musulmanes en o cerca de África, pero la ablación es rara o inexistente en otros países musulmanes como Irán, Jordania, Líbano, Siria y Turquía. En los países del Magreb del noreste de África no lo practican.

Para la postura universalista, las heridas que esta tradición le deja a las mujeres van desde el rango del dolor psicológico hasta las complicaciones médicas, incluyendo VIH/SIDA. Un médico reportaba que 23 años después, una mujer circuncidada seguía teniendo complicaciones médicas, tenía problemas al menstruar, tuvo severas dificultades durante en embarazo, y actualmente pasa horas en el baño para pasar la orina. (citado en Skaine, 2005:123)

Hay quienes han propuesto la medicalización de esta práctica, es decir, que la operación se haga en los hospitales para evitar infecciones, pero la OMS se opone a ello porque daña los órganos sanos por ninguna razón médica o científica. De acuerdo con la esta organización se ponen en riesgo los principios de respeto, autonomía, justicia, veracidad, fidelidad, obligación y responsabilidad.

Para algunas feministas la excisión femenina no es la única forma de opresión de la mujer, es una de las muchas formas como el asesinato de niñas, menos cuidado y atención médica para las hijas, menor alimentación y nutrición, trabajos muy duros, matrimonio infantil, embarazos a edades tempranas, y los miles de millones de dólares que gastan muchas mujeres en cosméticos, cirugías plásticas y en programas para adelgazar...

Hoy vivimos en un mundo donde existe una gran permeabilidad de fronteras nacionales, sociales y culturales, en un momento cada día más globalizado. El

problema de la ablación está inextricablemente relacionado con los debates contemporáneos acerca de los derechos humanos y la manera como éstos incluyen o excluyen a la mujer.

La pregunta que surge de las dos posturas antes expuestas es ¿por qué hay una tendencia a explicar la ablación como una cuestión en términos duales, dicotómicos, es decir, o el relativismo cultural o el escándalo político? ¿no es acaso un falso problema que muestra ser un reflejo de la enorme distancia que existe entre occidente y la otredad o el *ellos* y el *nosotros*?

Es evidente que existen en principio problemas para su misma denominación: circuncisión femenina, clitoridectomía, excisión, infabulación, mutilación genital hasta se ha llegado a hablar de tortura. Como hemos visto, estas prácticas no son monolíticas, la severidad del procedimiento varía así como también se diferencian las culturas. Christine Walley (2006:335) afirma que evita utilizar los términos mutilación genital femenina y tortura genital femenina porque implica el supuesto que los padres y parientes intentan deliberadamente hacerle daño a sus hijos. Por ello la autora propone denominarlas: “operaciones genitales femeninas” (Walley, 2006:335), porque piensa que el término *circuncisión* señala una tolerancia relativa y por otro lado, la *mutilación* implica una atrocidad moral.

En suma, el discurso y los argumentos culturales pueden ser un arma de dos filos: esos argumentos pueden utilizarse para abogar tolerancia entre las diferencias, o también para suprimir el cambio e imponer o apoyar una forma cultural particular de relaciones de poder. Si no se problematizan las categorías como cultura, género o identidad, el peligro podría ser, además de su rigidización, la posibilidad de conducir a nuevas formas de opresión más que a su liberación. La mujer y su cuerpo son un constructo, pero la realidad es que sólo existen diversidad de mujeres y de prácticas en y con sus cuerpos.

¿Cómo pueden las concepciones universales de los derechos humanos hacer que se incluyan la cultura y las situaciones particulares en las que se encuentran esas mujeres, sin crear nuevos encasillamientos que permitan volver a instaurar la opresión? Este tipo de intervenciones y modulaciones corporales están encarnadas y vinculadas en una miríada de situaciones, condiciones, hechos, tales como el significado simbólico, la psicología

individual, la política de género en la organización familiar, la identidad étnica, los estados poscoloniales y las batallas internacionales.

Una antropóloga de Kenya, Achola Pala-Okeyo advierte que “el rol de las feministas occidentales no es el de estar al frente, conduciendo el camino a otras mujeres, sino estar atrás apoyando las luchas de esas mujeres para llevar a cabo el cambio” (citado en Walley, 2006:353)

¿Y...?

La tortura no se ve en la vida real, a veces se huele, se infiere. Los cuerpos torturados son gritos que no llegan, son días y noches de lamentos, de dolores, que sólo los vemos en la televisión o cuando la leemos en los libros, en la red o en la prensa. Tampoco se ven las 140 millones de mujeres que han experimentado la ablación en sus cuerpos. La sociedad del espectáculo sólo presenta, muestra, enseña –hasta la saciedad–, cuerpos violentados por los “enemigos del orden”, aquellos quienes no pertenecen a las filas del estado: delincuentes, los actores del crimen organizado, homosexuales, prostitutas, es decir –en términos de Zygmund Bauman– los miembros de los “basurales humanos” o los “excedentes de la humanidad”, todos aquellos que no se “ajustan” al consumismo y a las formas de vida de occidente.

Se infringe a los cuerpos de los torturados y de las mujeres y niñas clitoridectomizadas dolor propositivamente. ¿Es acaso el dolor de ambos en el fondo lo mismo? Si no lo es ¿en dónde radica la diferencia?

Es indudable que en ambas la violencia está presente. En la tortura la violencia es destructiva y deshonrosa, mientras que la violencia de la iniciación⁴ que surge con la transformación del novicio, incorpora también una violencia destructiva en conjunción con un sufrimiento constructivo y honroso. Esta diferencia reside en la intensidad, la duración y sobre todo el ritmo de las penas impuestas. En los ritos de iniciación el dolor interviene de manera puntual y se detiene en el límite de lo soportable, mientras que en la tortura, por definición, aumenta en intensidad para rebasar el umbral. En el primer caso las muertes son excepcionales, en el segundo son moneda corriente.

⁴ Ritos de iniciación o también denominados ritos de paso por A. Van Gennep (1986), constan de tres etapas: la separación, la transición o liminalidad y finalmente, la reincorporación a la comunidad.

Es interesante constatar la similitud de técnicas de intimidación y degradación empleadas en la iniciación y la tortura: amenazas, insultos, privación del sueño, de vestimenta, de comida, mantenimiento de posturas corporales incómodas, exposición al frío o al calor. De este modo, los lugares de detención son espacios en que los objetos domésticos ordinarios son utilizados violentamente contra la víctima.

Existe otra condición similar entre ambas: la simulación de la muerte. Amenazas, falsas ejecuciones son un aspecto corriente en la tortura; en la iniciación los jóvenes son arrancados a la fuerza de sus madres y hermanas quienes sienten tristeza, porque saben que no hay vuelta atrás, y se saben excluidas; asimismo la angustia de los novicios y el encarnizamiento de los iniciadores no es, sin lugar a dudas, un juego inofensivo es también un simulacro de muerte. La muerte iniciática, la simulación de su muerte devienen de una revelación que deben ocultar a las mujeres y los niños.

En la tortura la víctima es intimidada por las falsas ejecuciones y amenazada con su familia, sus amigos, sus camaradas: es el aspecto aterrador de la tortura, orientado hacia el exterior, hacia los que no están...

Hay dos dimensiones relacionales existentes en la tortura: *el interrogatorio*, centrado en la relación entre el torturador y la víctima; y *el terror*, centrado entre el torturador y las terceras personas (familia, amigos, camaradas). La relación del interrogatorio entre torturados y su víctima no tiene sentido más que en la medida en que presupone que hay un vínculo entre la víctima y personas en el exterior. Sino ¿por qué cuestionar a la víctima? y ¿por qué se resiste a develar la información? Si no existiera esa relación ¿en qué se fundaría la intimidación? Por tanto existe una muy importante relación con un tercero ausente.

En la tortura como en la iniciación, el dolor infligido se sitúa en el contexto relacional compuesto por tres tríadas: los iniciadores/novicios/no iniciados corresponden juntos al torturador/víctima/tercera persona. En una y otra se pueden reconocer en el sufrimiento infringido dos funciones u orientaciones análogas. En la violencia que ejercen los iniciadores hacia los novicios intervienen las forma de desprenderlos de los no iniciados con los que se identificaba y para intimidar y subordinar a los no iniciados. De forma similar, la violencia del torturador impuesta al prisionero pretende, por el lado del

interrogatorio, separar a la víctima de sus allegados y a diseminar terror entre las personas de afuera (Houseman, 2005:93).

En la tortura el interrogatorio no persigue la “verdad” de la información, la búsqueda de la información tiende frecuentemente a ser un pretexto en el proceso de aniquilación del prisionero. El grado de sufrimiento impuesto es proporcional no a la respuesta de la víctima sino a la resonancia esperada de la posibilidad de una nueva tortura sobre otras personas sobre las cuales la víctima no puede controlar (Ibid.95).

El dolor infligido instaura entre el agresor y su víctima una ruptura existencial radical, una demostración flagrante de alteridad en los ritos iniciáticos los/as jóvenes saben que esos sufrimientos son las formas de recuperación de sus propias historias, de alguna manera están deviniendo en sujetos...

La tortura es reprobable, es la violencia humana *in extremis*. La ablación oscila entre dos cosmovisiones: el de los derechos humanos y los derechos de los pueblos a la defensa de sus culturas, gran dilema...

5. LA VIOLENCIA Y EL MAL

Zeus hizo que el herrero Vulcano formara una mujer hermosa con barro, Pandora, y la puso entre los hombres. Ella fue quien abrió la caja en la que Prometeo precavidamente había encerrado todos los males. En medio de una gran nube escapó todo cuanto desde entonces tortura a los hombres: edad, enfermedades, dolores de nacimiento, locura, vicios y pasiones.

Rüdiger Safranski

Tan grande es el miedo que le tememos al Mal, que nos atiborramos de eufemismos para evitar designar al Otro, a la desgracia, a lo irreductible.

Jean Baudrillard

Yo tengo las intenciones más pacíficas. Mis deseos son: una modesta choza con techo de paja, pero un buen lecho, buena comida, leche y pan muy fresco; frente a la ventana, flores, y algunos hermosos árboles a mi puerta; y si el buen Dios quiere hacerme completamente dichoso, que me dé la alegría de que de esos árboles cuelguen seis o siete de mis enemigos. De todo corazón les perdonaré, muertos, todas las inequidades que me hicieron en vida... Sí: uno debe perdonar a sus enemigos, pero no antes de que sean ahorcados.

Heinrich Heine

Los famosos siete pecados capitales, definidos por el catolicismo, son en realidad vicios, excesos, y en consecuencia la expresión de la desmesura pasional y el goce del mal que caracterizan a la perversión. Se llaman capitales porque de ellos se derivan los demás, y a cada uno se atribuye una figura del Diablo: avaricia (Mammón), ira (Satanás), envidia (Leviatán), gula (Belcebú), lujuria (Asmodeo), soberbia (Lucifer), pereza (Belfegor).

Elizabeth Roudinesco

Ojo por ojo y todo el mundo acabará ciego

Mahatma Gandhi

La guerra funde nuestras mentes y nos roba los sueños

Kenji Mizoguchi

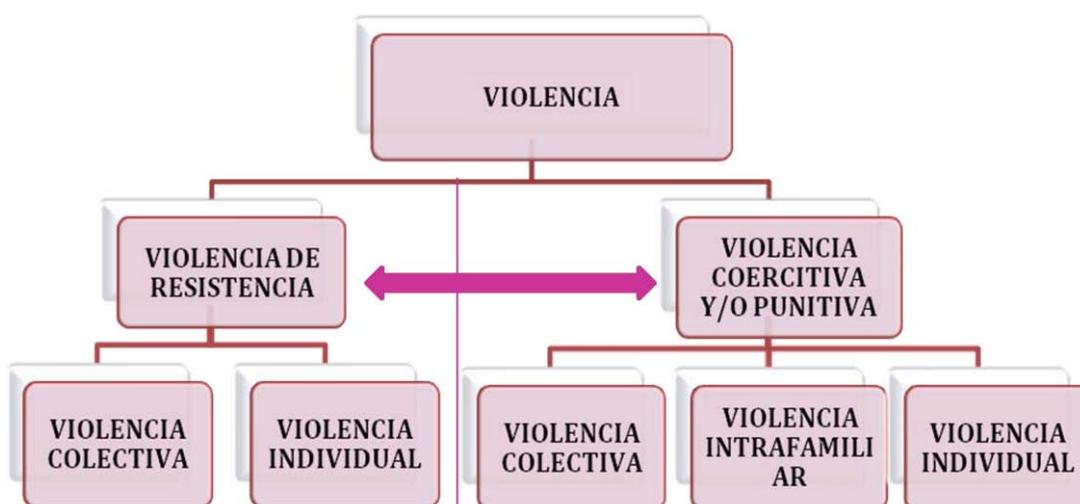
Yo soy la herida y el cuchillo,
la bofetada y la mejilla,
los miembros soy y soy el potro
y soy el reo y el verdugo

Charles Baudelaire

¿Porqué terminar esta tesis con un capítulo titulado la violencia y el mal?, ¿acaso la antropología ha hurgado en el tema del mal?, ¿son sinónimos la violencia y el mal? Esta tesis estaría incompleta¹ si no indagara y reflexionara acerca de estos temas.

Me pregunto si la violencia y el mal son sinónimos. Pienso que no son sinónimos, la violencia busca hacerle daño a un sujeto o a poblaciones completas, el mal es esa consecuencia. En el primer capítulo propuse un modelo para comprender la violencia (véase FIGURA 5):

FIGURA 5



Como se observa existen dos tipos generales de violencia: la de resistencia, violencia de la rebelión, antiautoritaria, libertaria, que intenta romper ataduras de esclavitud dominadora y, la coercitiva y/o punitiva, ésta última estaría vinculada al mal.

Pero ¿qué es el mal? ¿no está construido cultural y social e históricamente? Sí y no. No porque hay males universales como la tortura, los genocidios programados, la xenofobia, que afectan, lastiman y perjudican al Otro/s propositivamente sin importar ni medir las consecuencias de sus actos, sin sentir culpa ni remordimiento, y sí, porque las formas que toma ese mal tiene distintos rostros y significados en tiempos y espacios diferentes, es decir, ese

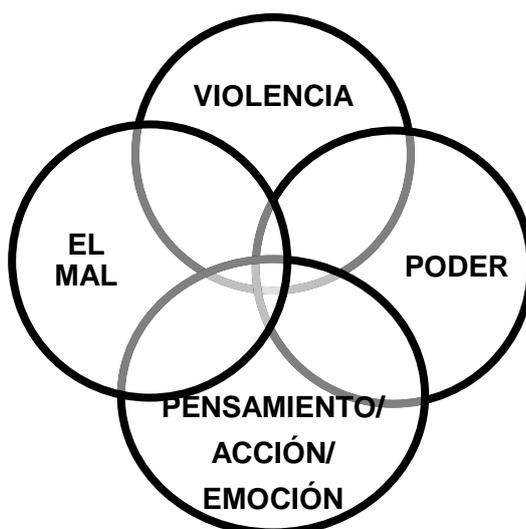
¹ Nunca estará completada ninguna investigación, no obstante, pienso que hay que explorar este tema...

unitas-multiplex moriniano, vinculación entre el universal el mal y los particulares, los males.

Por tanto, desde que nos hicimos conscientes, es decir, que tuvimos conciencia de que somos conscientes, desde que el *Homo sapiens* se humanizó surgirán dos problemáticas entrelazadas: la violencia y el mal. Las formas que toma el poder en los diferentes momentos históricos van íntimamente vinculadas a las maneras como se va desarrollando expresando la violencia a lo largo de los dos últimos siglos en las prisiones, el cuerpo y la sexualidad, en los discursos y en fin, en todas las formas de dominación en las que se encarna el poder, el mal y la violencia.

El título de este capítulo puede invitar a pensar que versará sobre Alfred Hitchcock o Stephen King, siento decepcionar al lector, pues no les hablaré de terror ni de la violencia como la gente en general la imagina. Me propongo escribir acerca del Mal, con M mayúscula y de los males, el mal es eso que nos ha dado tanto miedo como cuando en nuestra infancia siempre estaba presente la amenaza de la llegada del coco, infancia en donde las prohibiciones fueron poco a poco permeando por nuestras pieles, memoria y sentidos. Me interesa explorar (con lupa, microscopio y telescopio) cómo se fueron construyeron los conceptos-prácticas que nos rememoran la violencia y el Mal así como sus conexiones y sus distinciones y su expresión en nuestros días.

FIGURA 37



Comencemos con definir el concepto del Mal. Para Nicola Abagnano el mal se puede reducir a las dos interpretaciones fundamentales, que son: 1) la noción metafísica la cual es: a) el no ser, o b) una dualidad en el ser; 2) la noción subjetivista, según la cual el Mal es el objeto de un apetito o de un juicio negativos.

1. La concepción metafísica del Mal consiste en considerarlo como el *no-ser* frente al ser, que es el bien, o en considerarlo como una dualidad del ser, como una disidencia o un contraste interno del ser mismo. En la primera encontramos que la existencia de los males condiciona la de los bienes y de tal manera, por ejemplo, que no habría justicia si no hubiera ofensas, no existiría actividad si no hubiera mentira, etc., y en la segunda, que plantea la dualidad del ser, la lucha entre dos principios. Se trata de una concepción en la cual el dominio del ser está dividido en dos campos opuestos, dominados por dos principios antagónicos. El modelo de esta concepción es la religión persa, o sea la religión de Zaratustra o Zoroastro que oponía a la divinidad (*Ahura Mazda u Ormuz*) una antividinidad (*Ahurimán*) que es el principio del Mal. Según esta solución, el Mal tiene su propia causa antitética: la del bien. De ahí el surgimiento del llamado maniqueísmo,² mirada que siempre se está reactualizando en Occidente, ello lo podemos observar más claramente en los discursos políticos y religiosos.

2) La segunda concepción fundamental del Mal es la que lo considera, no ya como una realidad o irrealidad, sino como el objeto negativo del deseo o en general del juicio de valoración. Esta concepción es admitida por todos los que defienden la llamada teoría subjetivista, los más destacados son: Hobbes, Spinoza, Locke y Kant, quien nos dice: "Los únicos objetos de una razón práctica son el bien y el mal. Con el primero se entiende un objeto necesario de la facultad de desear, con el segundo un objeto necesario de la facultad de aborrecer, pero ambos conforme con el principio de la razón" (*Crítica de la Razón Práctica*, cap.2). Kant insistió sobre todo en sustraer las determinaciones de bien y Mal de la esfera de la "facultad volitiva inferior" a la cual pertenecen lo placentero y lo doloroso. "Lo que nosotros debemos llamar

² Doctrina del sacerdote persa Mani que vivió en el siglo III, basado en el dualismo de la religión de Zaratustra. Admite dos principios representados en el hombre por dos almas, una corpórea que es la del Mal y la otra que es el alma luminosa que es la del bien. San Agustín dedicó varias de sus obras a refutarlo.

bien –decía– debe ser un objeto de la facultad volitiva, a juicio de todo hombre racional; el Mal debe ser un objeto de aversión a los ojos de cada uno, por lo que para tales juicios es necesario, además del sentido también la razón" (Abbagnano, 2003). No obstante Kant estaba de acuerdo con la teoría subjetivista y consideraba que el bien y el Mal no pueden ser determinados independientemente de la facultad volitiva del hombre, lo que quiere decir que no son reales o irreales por sí mismos. La filosofía moderna y contemporánea comparte esta dirección. Para ella el Mal es simplemente un *disvalor*, esto es, el objeto de un juicio negativo de valor y, por lo tanto, implica la referencia a la regla o norma en la cual se funda el juicio de valor (Abbagnano, 2003:765-768).

Pero ¿de dónde proviene el Mal? hay varias posibilidades: puede proceder de Dios, puede tener su origen en el Hombre o en ciertas de sus actividades; o también la causa puede ser el azar, o ya bien, de la naturaleza.

El mal, junto a la fealdad y la falsedad, son los aspectos capitales de lo negativo, opuesto a los trascendentales (bien, belleza, verdad); el mal es visto como resumen de todos los valores negativos (lo profano, lo feo, lo falso, lo injusto, etcétera). O bien pueden examinarse tales perspectivas de un modo más particular y describir todas las formas de maldad, ya sea en cada valor negativo de los apuntados, ya en los valores morales, es lo que ha hecho Raymond Polin cuando ha incluido dentro del dominio de las normas morales no sólo el valor negativo "mal", sino valores negativos morales tales como lo inmoral, lo infiel, lo pérfido, la traición, la hipocresía, la vulgaridad, la mediocridad, el vicio, la perversidad, la crueldad, la cobardía, la vileza, la infamia, lo excesivo, lo despreciable, lo indigno, lo indecente, lo depravado, etc., (Ferrater Mora, 1965:121,122)

Veamos algunas de las características del mal:

1. *La aceptación alegre del mal*, es decir, la actitud que encuentra en el mal –físico o moral– una especie de satisfacción o complacencia. Tal actitud ha recibido el nombre de algofilia³ –amor al mal o a los males. Se ha alegado que esta actitud es contradictoria en el mal quiere decir experimentarlo como si fuera un bien.

³ (Del griego algos, dolor y philia, amor). Búsqueda mórbida de las sensaciones dolorosas; se observa en el curso de ciertos delirios místicos o de la melancolía. La ausencia de todo carácter erótico la distingue del masoquismo.

2. *La aceptación resignada.* Aquí no hay, propiamente hablando, complacencia en el mal, pues puede perfectamente considerársela como una aflicción. Pero en la medida en que la resignación comporta una cierta pasividad, los males quedan reducidos, amortiguados, por la ausencia de reacción. Esto se debe casi siempre a que en la filosofía de la resignación (estoicos) el mal es primariamente identificado con las pasiones, es decir, concebido primariamente como un "mal para nosotros", de modo que somos nosotros quienes terminamos por dominar las pasiones y, con ello, por suprimir el mal. Observemos que una de las formas más generalizadas de aceptación resignada del mal es su racionalización. (Ferrater Mora, 1965:122).

3. Otra posibilidad es el de *la huida*, que puede entenderse como la liberación de las pasiones mediante una "liberación del yo" o hasta una "desyoización" más o menos radical.

Safranski plantea que: "El mal no es ningún concepto; es más bien un nombre para lo amenazador, algo que sale al paso de la conciencia libre y que ella puede realizar. Le sale al paso en la naturaleza, allí donde ésta se cierra a la exigencia de sentido, en el caos, en la contingencia, en la entropía, en el devorar y ser devorado, en el vacío exterior, en el espacio cósmico, al igual que en la propia mismidad, en el agujero negro de la existencia. Y la conciencia puede elegir la crueldad, la destrucción por mor de ella misma. Los fundamentos para ello son el abismo que se abre en el hombre (Safranski, 1998:14).

El mal, dice Touraine(1992), llega a representar todo aquello que uno odia y desprecia, lo que uno considera vil y repugnante, aquello que hay que extirpar violentamente. El mal es la dominación del hombre por el hombre y la transformación del hombre en un objeto o en su equivalente monetario. Entre la lógica del bien y la lógica del mal, existen conductas neutras, técnicas, rutinarias, pero el bien o el mal se manifiestan desde el momento en que una conducta es social, es decir, cuando apunta a modificar el comportamiento de otro actor y por lo tanto a aumentar o a disminuir su capacidad de acción autónoma.

El mal, está en el poder que reduce al sujeto a ser sólo un recurso humano que entra en la producción de la riqueza, el poderío o la información. La moral moderna no valoriza la razón como instrumento que ponga de acuerdo al ser

humano, con el orden del mundo, sino que valoriza la libertad como un modo de hacer del ser humano un fin y no un medio. El mal es, pues, producido por el hombre. Entonces, "el mal es la dominación del hombre por el hombre y la transformación del hombre en un objeto o en su equivalente monetario. Entre la lógica del bien y la lógica del mal, existen conductas neutras, técnicas, rutinarias, pero el bien o el mal se manifiestan desde el momento en que una conducta es social, es decir, cuando apunta a modificar el comportamiento de otro actor y por lo tanto a aumentar o a disminuir su capacidad de acción autónoma" (Touraine, 1992:229).

El mal es una parte del círculo interior mismo: es *imaginado* por sus miembros. Parece que volvamos aquí, junto con G. K. Chesterton, a *El hombre que fue jueves*, donde la máxima autoridad policial es la misma persona que el supercriminal, que libra una batalla contra sí mismo. De un modo protohegeliano, la amenaza externa contra la cual lucha la comunidad es su propia esencia inherente...(Žižek, 2009:40)

El mismo autor plantea que el bien propiamente humano, el bien elevado por encima del bien natural, el bien espiritual infinito, es finalmente *la máscara del mal*.

Freud pensaba que la pulsión de muerte se opone tanto al principio del placer como al principio de realidad. El verdadero mal, que es la pulsión de muerte, implica el sabotaje de uno mismo. Nos hace actuar *contra* nuestros propios intereses, así, el psicoanálisis reintroduce las nociones del mal y de la responsabilidad en nuestro vocabulario ético: "pulsión de muerte" es el nombre para lo que perturba el mecanismo homeostático de búsqueda racional del placer, la extraña inversión en la que saboteo mis propios intereses. Si es éste el mal auténtico, entonces no tan sólo las teorías éticas seculares pragmáticas de hoy, sino incluso la "mecanización de la mente" en las ciencias cognitivas deben ser concebidas no como "malignas" en sí mismas, sino como una defensa frente al mal (Žižek, 2009:108). En otras palabras, el mal no nada más está allá afuera sino que según el psicoanálisis, está también en nosotros mismos.

Pero ¿qué se ha pensado acerca del Mal?

En Grecia, el principio antes del principio es un infierno de violencia, asesinato e incesto. El mundo, según la imagen que nos ofrecen los griegos, se

nos presenta desde este punto de vista como una alianza de paz, que finalmente triunfa después de una tremenda y devastadora guerra civil entre los dioses. Con la teoría de Hesiodo los griegos miran al abismo, recordando los horrores de los que civilización y el cosmos han escapado (Safranski, 1997:18)

Ya antes de los griegos lo contrario del bien era la rebelión, el orden perturbado, la guerra civil, tanto en el individuo como en los asuntos comunes. Así, el pensamiento de Platón aborda el problema de cómo puede conservarse este orden, y cómo puede restablecerse después de su destrucción. Para Sócrates, por ejemplo, el hecho de que alguien actúe bien o mal es asunto del conocimiento suficiente o insuficiente. Nadie quiere algo malo voluntariamente y a sabiendas. Esto podría entenderse como exoneración de la responsabilidad. Pero la cosa no está pensada así. Querer involuntariamente el mal significa, más bien, que todos quieren lo bueno para ellos, aunque no sepa cada uno lo que es bueno para él. El conocimiento incompleto es lo que tiene como consecuencia que se produzca una confusión y equivocación. Todo el que hace algo en forma inadecuada pretende algo que falsamente le parece bueno.

Sócrates, y tras él Platón, no enseñan ningún dualismo, como si el alma fuera buena y el cuerpo malo. El cuerpo y sus pasiones necesitan que el alma los dirija e integre. Si se produce una rebelión del cuerpo contra el alma y los apetitos buscan su bien por cuenta propia, la consecuencia es el desorden, y al final, el apetito dejado suelto no encontrará el bienestar que buscaba.

En su obra *Sobre la esencia de la libertad humana*, Schelling se preguntaba: ¿dónde ha quedado entre tanto el mal? y respondió: está presente en todas partes y se ha convertido en signatura de la época del mundo. Visto desde la filosofía tardía de este filósofo, el mal es el estado de un mundo invertido, que tiene necesidad de una revelación.

Para Kant “la acción mala es una actuación en la que el ‘amor a sí mismo’ se convierte en principio supremo” (Safranski, 1998:170); y Rousseau, al igual que los utopistas y socialistas del siglo XIX pensaban que lo asocial era el mal, que debía ser eliminado, ello puede entenderse desde dos ángulos: el primero con la falta de conciencia del Otro y esto podría completarse ya bien con la revolución, ya bien con la enseñanza, y el segundo concibiendo lo “asocial” como sinónimo de delincuente.

Georges Bataille (1974) encuentra que existen dos tipos de males: el mal pasional y el mal infame. El primero no es calculador, no está legitimado por ningún poder. En cambio, el mal infame sirve a un poder, a una ideología, y quiere hacerse útil en este sentido. Este mal incluso se crea una buena conciencia, pues se sabe en concordancia con un objeto oficial del Estado. El papel fundamental no corresponde aquí a las pasiones, sino a los servicios prestados. No se trata de éxtasis nacidos del espíritu de revuelta, sino de los excesos de los espíritus serviciales.

Max Weber adujo como característica del mal en la modernidad: la burocratización, la división de trabajo, la diferenciación de la esfera de valor, cosificación de la administración, desmoralización del trabajo y de la ciencia y la reducción de la moral a la esfera privada. (Safranski, 1998:230)

Por otra lado y como bien afirma Julia Kristeva: “en lo sucesivo, los habitantes del planeta mediático, sometidos al *stress*, las imágenes y los antidepresivos, padecen lo que he llamado las "nuevas enfermedades del alma", el mismo espacio psíquico se encuentra amenazado, estamos a punto de perder el "fuero interior" en el que el hombre occidental se amparaba en otro tiempo, con la plegaria y la introspección, su capacidad de representar y juzgar el cosmos y los otros; y esa pérdida desemboca directamente en la autopista de las enfermedades psicosomáticas, la corrupción y el vandalismo”. (Kristeva en Sichère, 1997:1). Sichère afirma que estamos perdiendo nuestra sensibilidad al mal, y esto lo podemos ver claramente en la lectura que hacemos de las imágenes de la guerra como si estuviera muy alejada, por sabernos distanciados pensamos que ello no nos toca, efectivamente, esa indiferencia sórdida, esa amenaza, ese es el nuevo Mal que está envolviendo al planeta, Kristeva lo llama la banalización del mal, yo lo denomino Mal siniestro, porque este mal se transmite por todos los cables, todas las redes, todas las ondas, todas esas formas nuevas de comunicación que conforman como Manuel Castells lo llama la sociedad informacional. El silencio del mal es otra de sus estrategias: el secreto, lo no dicho, lo innombrable, el mal tiene y debe ser nombrado, el mal en nuestra época se levanta como una nube gigantesca que nos mantiene ennegrecidos como bien dijera José Saramago. Porque como ya se está empezando a vislumbrar, el mal no es sinónimo de violencia, ésta

puede presentarse sólo si es necesario, cuando el conflicto no ha sido debidamente desenredado, solucionado (véase CUADRO 11).

Ejemplo de las dicotomías de valores/ideas/creencias con los que hoy vivimos:

CUADRO 11

MAL	BIEN	VIOLENCIA/ACCIÓN
Sentimientos, emociones	Pensamiento, conocimiento y razón	La violencia puede manifestarse con base en una o varias de las ideas o creencias del contexto vivido
Mujer	Hombre	
Gordura	Delgadez	
Pasividad (ocio)	Actividad (trabajo, productividad)	
Cuerpo	Alma	
Ilusión, imaginación	Realidad	
Suciedad	Limpieza	
Homosexualidad	Heterosexualidad	
Locura	Razón	
Displacer (dolor, sufrimiento)	Placer	
Orden	Desorden	
Desorganización	Organización	
Inconciencia	Conciencia	
Subjetivo	Objetivo	
Guerra	Paz	
Incertidumbre	Certidumbre	
Débil	Fuerte	
Impuro	Puro	
Tanatos	Eros	
Desmesura	Mesura	

Por su parte, Sichére nos dice que “el mal es ese enigma que persiste en el corazón de cada hombre así como en el fundamento del vínculo social. Noche oscura en el corazón del sujeto, aun cuando nos negamos a admitir con Kant que el hombre pueda ser enteramente diabólico o perverso, noche oscura en el corazón del mundo, si definimos el mundo como el conjunto de reglas que permiten mantener a la distancia una violencia fundamental experimentada

como una amenaza y que retorna como la "parte maldita" de cada humanidad particular" (Sichère,1997:20).

Cuando, tras el Holocausto y el juicio a Eichmann, Hannah Arendt diagnosticó la "banalidad del mal", no lo hizo para minimizar el crimen, como se le ha querido reprochar, sino para alertar a los hombres de la era tecnocrática sobre este hecho: estaban perdiendo su aptitud para la libertad. Puesto que sólo los sujetos libres son capaces de juzgar el mal" (Ibid. I).

Una pregunta que surge a quienes vivimos en este momento es si en realidad estamos perdiendo nuestra sensibilidad al mal, como dice Kristeva: "Empezamos por perder nuestra libertad y acabamos sin alma robotizados. Nombrar el mal, por el contrario, seguirle la pista nos umbilica en el goce de los hombres y mujeres, permite hacer historias del mal para no sucumbir al mal" (Kristeva citada en Sichère, V,VI:1997)

Como hemos mostrado anteriormente sólo partiendo de una comprensión del sujeto es posible plantear la cuestión del mal, porque es el enigma del mal lo que experimenta la consistencia del sujeto. Si el mal no es un valor o una calificación del juicio moral que pueda oponerse al bien en la carta tranquila de la razón práctica, ello se debe a que el mal es ese enigma que persiste en el corazón de cada hombre así como en el fundamento del vínculo social. Noche oscura en el corazón del sujeto, aun cuando nos negamos a admitir con Kant que el hombre pueda ser enteramente diabólico o perverso, noche oscura en el corazón del mundo, si definimos el mundo como el conjunto de reglas que permiten mantener a la distancia una violencia fundamental experimentada como una amenaza y que retorna como la "parte maldita" como diría Bataille, de cada humanidad particular.

Asimismo, Sichère nos dice que si no podemos considerarnos sin más ni más los hijos del pensamiento griego, ello se debe a que procedemos al mismo tiempo de otra parte: de un pensamiento judío o judaico del mal que es radicalmente diferente del pensamiento griego. Ese pensamiento judío se funda a la vez en un Dios único y creador del mundo, lo cual recusa todo primado del Ser, y en la enunciación de un pacto radical entre Dios y ese hombre que es a la vez su interlocutor y quien le responde. Pensamiento de la creación, pensamiento del pacto trascendente y pensamiento de la historia como realización del Verbo: el mal aquí debe manifestarse de conformidad con

términos completamente diferentes de la rebelión subjetiva contra la palabra de Dios, como blasfemia y “misterio de iniquidad”. Esta concepción es a su vez la condición de posibilidad del credo cristiano que, en profundidad, la supone en el tiempo mismo en que representa una inflexión capital que va a decidirlo todo, quiero decir, toda nuestra historia misma. Conservando por un lado la concepción judía de una guerra sin fin entre el mal y el bien, guerra librada en el corazón del hombre, y conservando la idea de una metahistoria sagrada del Verbo y del Pacto de alianza, el credo cristiano proclama, en efecto, con el “acontecimiento de Cristo” la *encarnación* de Dios. En este mundo y la fragmentación de la historia en dos partes sobre la base de ese centro de sentido que es la muerte y la resurrección del Hijo, a la vez figuración decisiva del punto de horror y recurso simbólico infinito de la redención prometida. (Sichère,1997:22,23)

El eminente historiador Le Goff (1989) decía que el cristianismo medieval pasó de una representación principalmente dualista (en la cual el mal continúa siendo un misterio cuya clave sólo posee el Eterno y que se manifiesta entre nosotros como la condenación ya presente) a un pensamiento más flexible y más abierto, menos marcado por la trascendencia del Dios terrible y por la inminencia del apocalipsis, un pensamiento que coloca en el primer plano la conciencia individual de la falta y promueve, con la piedad privada iluminada por el optimismo de la redención, una dialéctica subjetiva de la prueba y del examen de conciencia.

Sichère nos dice que por lo menos tenemos tres discursos o tres procedimientos que permiten afrontar, nombrar y exorcizar lo que denominamos como el mal: *está el discurso político* en la medida en que éste se refiere a la condición dada del cuerpo social, *está luego el discurso psicoanalítico*, en la medida en que se dirige al destino singular de un sujeto y por fin *está la literatura como escritura* y sublimación del horror y de la angustia. Son tres pensamientos o de tres procedimientos que tienen puntos de conexión entre sí aunque cada uno de ellos posee una legitimidad propia; únicamente partiendo de ellos podemos a nuestra vez pensar.

Existe un procedimiento político que enuncia cómo los sujetos pueden resistir a la barbarie colectiva, a la violencia de la criminalidad extrema y a la insidia de la delincuencia como fuerza de desunión social, entendida a la vez

según el polo estatal de la penalidad que nombra una "causa del crimen" y según el polo metaestatal y metalegal de la rebelión popular, en la cual se rebela un sujeto soberano capaz de hacer historia. Y existe un procedimiento psicoanalítico que denuncia de qué manera un sujeto singular puede aprender a hacer dialécticas las fuerzas de destrucción que moran en él (si se admite que la denominación de la "pulsión de muerte" es el foco fecundo del pensamiento de Freud y que la doctrina de la sublimación representa su punto culminante). Y existe, por fin, un procedimiento literario que explora las manifestaciones del mal extremo en el punto de intersección de la subjetividad singular y de la organización social (Sichère,1997:30,31).

Pensar hoy en el mal suponer tener en cuenta tres discursos que se exponen principalmente para afrontar su insistencia: la política, el psicoanálisis y la literatura. Se afirma aquí que la política, como fuerza de verdad, concibe las tres formas del mal que son la barbarie colectiva, la criminalidad externa y la delincuencia, y que lo hace partiendo, por un lado, de la trascendencia de la ley (que nombra al sujeto del crimen como sujeto destinado a la redención: "axioma de Dimitri Karamazov" y, por otro lado, partiendo de la afirmación rebelde del "sujeto soberano" que trasciende todo orden social y toda legalidad instituida. Se recuerda asimismo que el discurso del analista aborda la dimensión del mal puesta bajo los auspicios de la pulsión de muerte y de la "Cosa", y que propone una ética de la sublimación que procura responder a la crisis de las formas modernas de la subjetivación. También se enuncia aquí que *la literatura* es la palabra irremplazable que se interroga sobre el enigma del mal en la intersección del lazo social y de los dramas singulares de la subjetividad (Ibid.199).

El mal se designa principalmente como lo extraño, lo ajeno, pero ese carácter extraño ha de situarse a la vez en el interior y en el exterior, es al mismo tiempo ese afuera peligroso delimitado por una frontera que no debe pasarse, y la virtualidad permanente que amenaza desde adentro lo que nos sentimos tentados a llamar una política de sí mismo. Existe un salvajismo exterior que es menester saber conjurar, pero no es menos cierto que cada uno de nosotros puede llegar a ser ajeno a sí mismo.

La violencia maligna lesiona los fundamentos mismos del orden sociocultural ello se corresponde con las consecuencias globales de una epidemia de peste

o de cualquier desastre comparable. No se limita a relajar el vínculo social, lo destruye por entero.

En *El chivo expiatorio*, René Girard nos dice:

Hay signos en el cielo. Lleven piedras y golpean a todos los vivientes. Ciudades enteras han sido destruidas por el rayo. En la que residía Guillaume –no dice cuál– muere gran cantidad de hombres. Algunas de estas muertes se deben a la maldad de los judíos y de sus cómplices entre los cristianos. [...]las innumerables muertes que relata son [...] causadas, según todos los indicios, por la famosa peste negra que asoló el norte de Francia en 1349 y 1350. La matanza de los judíos fue por los rumores del envenenamiento que circulaban por todas partes. El terror universal de la enfermedad concedía a estos rumores el peso suficiente para desencantar dichas matanzas (Girard, 1989:7,8).

En la historia, siempre hubo chivos expiatorios que encarnaban la idea del mal: judíos, gitanos, negros, homosexuales, discapacitados, etc. Todo el mundo entiende perfectamente esta expresión; nadie titubea acerca del sentido que hay que darle. Chivo expiatorio denota simultáneamente la inocencia de las víctimas, la polarización colectiva que se produce contra ellas y la finalidad colectiva de esta polarización. Los perseguidores se encierran en la „lógica’ de la representación persecutoria y jamás puedan salir de ella. En otras palabras, el chivo expiatorio es quien paga las consecuencias de algo sin merecerlo, es la síntesis del mal, sobre éste es depositada la responsabilidad discursiva y fantaseada de la desgracia social.

En el mundo medieval, el hombre, cuerpo y alma, pertenecía no a los dioses sino a Dios. De conciencia culpable, dividida entre caída y redención, estaba destinado a sufrir, tanto por sus intenciones como por sus actos. Dios era su único juez. Por consiguiente, tras haberse convertido en monstruo por culpa del Demonio tentador, que le había inculcado el gusto por el vicio y la perversidad, siempre podía, por la fuerza de su fe, o tocado por la gracia, volverse tan humano como el santo que aceptaba las sevicias enviadas por Dios. Tal era el destino del hombre sometido a este poder divino: mediante su sufrimiento o su martirio, permitía que la comunidad se cohesionara y aprendiese a designar lo que Georges Bataille denomina su „parte maldita’ y lo que Georges Dumézil, a través de la historia de Loki, –dios de la mitología escandinava profundamente amoral, sin dignidad, injurioso, sembrador de

desórdenes, disfrazado, culpable de dejarse sodomizar. No representa ninguna de las tres funciones (soberanía, guerra, fecundidad). Está excluido de la comunidad de los demás dioses, a éstos les resulta, no obstante, indispensable: necesitan sus servicios, aunque desconfíen de él—, define como un lugar heterogéneo necesario para todo orden social (Roudinesco, 2009:18). Así, el mal era ejercido y perpetrado por un sujeto demoníaco, réprobo, criminal, depravado, disoluto, falsario, charlatán, delictivo.

Para los finales del siglo XVIII la interrogación sobre el origen de la maldad y el lado oscuro del hombre se desplazará en lo sucesivo a otras vertientes, que Condillac, Rousseau, Diderot y los libertinos, en especial, no cesarán de debatir: ¿constituye la expresión de una naturaleza bárbara del hombre, que lo distinguiría del animal y que habría que corregir mediante el progreso y la civilización? ¿Es acaso el fruto de una mala educación, que vendría a pervertir la buena naturaleza humana? ¿No debe ser comprendido, por el contrario, como el signo de la pérdida (necesaria) de todas las inocencias? En tal caso sólo constituiría la expresión sensual de un intenso deseo de permitir el goce del cuerpo según el principio de un orden natural al fin entregado a su poder subversivo, en otras palabras para ellos el mal acabará con la civilización, a menos que la razón nos rescate. Es, como se observa, la tesis fundamental de la modernidad: la Razón salvará a la humanidad del mal y la violencia...

Freud rehabilitó la idea según la cual la perversión es necesaria para la civilización en cuanto parte maldita de las sociedades y en cuanto lado oscuro de nosotros mismos. Sin embargo, en lugar de anclar el mal en el orden natural del mundo, y antes que hacer de la animalidad del hombre el signo de una inferioridad infranqueable, prefirió sostener que sólo el acceso a la cultura permite arrancar a la humanidad de su propia pulsión de aniquilación: “Los pensadores sombríos”, escribirá Theodor Adorno, “que no renuncian a la idea de la incorregible malignidad de la naturaleza humana y proclaman con pesimismo la necesidad de la autoridad —en este Freud se sitúa junto a Hobbes, Mandeville y Sade—, no pueden ser despachados con el dorso de la mano. En su propio medio jamás fueron bienvenidos” (Roudinesco, 2009:110,111).

Santo Tomás de Aquino (1224-1274) identificó la crueldad con la bestialidad, fruto de la inconsciencia humana como cuando la guerra se convierte en

masacre. Para Montaigne (1533-1592), que vivió en un siglo de matanzas por las guerras de religión entre católicos y protestantes, dirá que la crueldad es el “extremo de todos los vicios” mientras que según él, el hombre posee el gusto por el espectáculo de la muerte en el cual se solidariza con el verdugo (Erman, 2009:13).

El mal está vinculado a la crueldad: el origen de *crúor* designa la sangre derramada y, por metonimia, la carne sangrante. *Crudus* se remite a quien ama la sangre, *crudelis* es el carácter inhumano de una acción, *crudelitas*, quien hace un acto de crueldad, implica la voluntad de hacer sufrir (Erman, 2009:22).

Para que haya cualquier tipo de violencia tiene que haber conflicto, en efecto, en todo conflicto, la estrategia consiste en evaluar las fuerzas de el/los otro/s para al final llegar a un acuerdo de paz en el que el vencedor pone sus condiciones. Para que haya conflicto debe haber dos o más partes, éste puede llegar o no a la violencia.

Es muy importante apuntar que la indiferencia y el desprecio contra las víctimas son la base de actos de violencia extrema y descansan sobre el sentimiento del poder total.

Para Erman hay dos tipos de crueldad: la física y la mental. La primera se relaciona a menudo con la realidad política que despersonaliza, rebaja al rango de animal al otro, como ejemplos están el nazismo, el gulag, el Khmer Rouge, etc. La segunda se relaciona con el deseo de hacer sufrir (véase cap. 4) o el placer de ver sufrir en el que el sujeto explora la opacidad de las relaciones que le unen con el otro.

Para Maquiavelo (*El Príncipe*, 1532), la política era distinta a la moral, el príncipe debía dar pruebas no de *virtud* como en Aristóteles, es decir, de excelencia humana, sino de *virtù*,⁴ en otras palabras la habilidad de la astucia. Para el mismo autor “la naturaleza humana es codiciosa y malvada” y los hombres también son “ingratos, cambiantes y cobardes ante los peligros, son, a su vez, ávidos de ganancias”; por tanto, en el corazón humano hay una violencia que reposa en las pasiones malvadas como la vanidad y la avaricia. Por tanto, con el afán de imponer a los hombres el ejercicio del deber y el gusto de la prudencia, el príncipe debe mostrarse cruel como el león y astuto como el

⁴ *Virtù* es un concepto teorizado por Niccolò Machiavelli centrado en el espíritu militar de un líder. *Virtù* incluye orgullo, valentía, fuerza y un grado de crueldad.

zorro, semejante a la figura mítica del centauro, una parte de humanidad y una parte de bestialidad. En una palabra, debe inspirar miedo sin preocuparse de saber si será o estará bien o mal su acción, con tal de prevenir desórdenes civiles (Erman, 2009:127,128).

Para Hobbes (1588-1679), el miedo suscitado por el Leviatán –monstruo marino, aparece en el libro de Job quien acusó a Dios de crueldad; el monstruo que lo encontramos en las descripciones de torturas infligidas en el infierno y que simboliza la más grande fuerza existente sobre la tierra– es ambivalente, a la imagen, de las relaciones entre el sujeto y el Estado, el Padre y el hijo, el Amo y el esclavo.

León, zorro o Leviatán son figuras de dominación que en las teorías del pacto y del contrato, hacen de un soberano dotado de un poder absoluto la encarnación del pueblo y de su voluntad. De que el propósito de garantizar la paz y las reglas de sociabilidad, reposa en la violencia y en pasiones específicas que son el odio y el miedo (Ibid:130).

Para Spinoza (1632-1677), el bien y el mal no existen, sólo son formas de pensar; narrativas, construcciones o discursividades ideológicas. Así lo afirmaba en sus *Cartas del mal*. Para Derrida, el filósofo francés de origen argelino, el mal es un tema religioso, una abstracción, en “la más desértica de las abstracciones”. En Occidente hablar del mal es, en cierto modo, hablar de estrategias de salvación. Si identificamos la causa del mal, abrimos la llave maestra de la salvación: el “bien”. Para el filósofo racionalista holandés, el mal puede convertirse en bien y el bien en mal (Cajas, 2009:237).

Hay tres vías por las que la violencia puede cristalizarse: por las imágenes, por la palabra/silencio, por la vía física (fuerza, técnica).

En el mundo actual las *imágenes* atestiguan una violencia extrema, suscitan una fascinación escópica sinónimo de la indiferencia en la que toda compasión se ahoga. Se pasa fácilmente de la estupefacción a la banalización. En otras palabras, la violencia misma se consume, se compra, se distribuye y se ve.

El gusto por las *imágenes violentas* está marcado por la pulsión de muerte, ¿acaso también somos cautivados por el gran espectáculo de la violencia? Hoy, las imágenes del horror se multiplican en el cine, la prensa y la televisión, estas imágenes crueles son una manera de confusión moral que tiene por efecto diluir la responsabilidad de los espectadores en una iconografía macabra

en las representaciones sociales. Como los gestos del verdugo ultrajan los cadáveres, los espectadores de alguna manera matan por segunda vez (Erman, 2009:156,157).

¿Tiene el mismo poder *la palabra*? Por un lado, la palabra es considerada en la civilización occidental como el reverso de la violencia a la que se opone el diálogo con el propósito de desanudar las tensiones y de ponerle fin al conflicto. Pensamos y reflexionamos en conversaciones de paz, aún más en la *palabra terapéutica* que busca reconciliar al sujeto en el caos de sus pulsiones permitiéndole simbolizarlas. En una palabra, el discurso intercambiado tendrá un efecto pacificador y marcará la civilización que opone el *logos* a la barbarie.

Por otro lado, sabemos que el lenguaje, en efecto, es una facultad humana que sirve también para comunicarse con el otro con el fin de ser reconocido, para convencer, para desviar, para descalificar y/o desconfirmar. El registro del insulto político ilustra la deshumanización del otro. Por ejemplo, Lenin estigmatizaba a sus enemigos y los calificaba de “insectos dañinos” y en los procesos de Moscú, el procurador Vychinski trataba de “perros” o de “pigmeos miserables” a los acusados, instantes antes de demandar su ejecución. Por su parte, Göering decía de los checos, “esa miserable raza de pigmeos sin cultura”. En las masacres perpetradas en Ruanda, en 1994, los hutus trataban a los tutsis de “cucaracha”. El lenguaje constituye un querer-decir pero también un actuar que se mide con sus efectos sobre los comportamientos: en él se mediatizan, organizan y jerarquizan los vínculos humanos, la palabra puede pues ser utilitaria, desprovista de toda ética con el fin de obligar, seducir o manipular, es decir, para ejercer una violencia, un deseo de dominación.

La banalización de la lengua y el discurso utiliza la vía del eufemismo: ya no se habla de “portero” sino de “guardián del inmueble”, de “ciego” sino de “invidente”. Estados Unidos, a los “Amerindios” por “Americanos de origen”. Se trata de adornar las cosas, para poner velo, para sustituir la “comunicación” por la “propaganda” o la “publicidad” (Erman, 2009:170,171).

La violencia de sobrevivencia es una violencia que el psicoanalista Jean Bergeret (2000) ha calificado de fundamental. Es “una violencia dominante arcaica” que reposa sobre “un fantasma primitivo” se apoya simplemente en la cuestión esencial de la sobrevivencia del individuo: “¿El otro yo?” “Él o yo?”

"¿sobrevivir o morir?","sobrevivir con el riesgo de matar al otro?" sin tener la intención de destruirlo (...)."

Para Bernstein (2002) la esencia misma de la vida es ambivalente, y esa ambivalencia penetra hasta los más profundos estratos de nuestro inconsciente. La ambivalencia, en psicoanálisis, no es un término vago y genérico que define algún tipo de conflicto, sino que posee un significado mucho más acotado y agudo. Como lo señalan Laplanche y Pontalis (1987:20):

La novedad de la noción de ambivalencia, si se la compara con las previas descripciones de complejidad de emociones y fluctuación de actitudes, consiste en, por un lado, el hecho de que mantiene la posición del tipo si/no, en la que *afirmación y negación son simultáneas e inseparables*, y por otro lado, en el hecho de que reconoce que esa oposición básica se halla en distintos sectores de la vida mental.

También señalan que "al conflicto edípico, en su raíz instintual, se lo concibe como un conflicto de ambivalencia (*ambivalenz Konflikt*), una de cuyas principales dimensiones es la de „un amor bien fundamentado y un odio no menos justificable a la misma persona". Esa ambivalencia psíquica no es revocable y es universal. "En casi todos en particular encontramos que, detrás de ese tierno amor, se da una oculta hostilidad en el inconsciente. Es el ejemplo clásico, el prototipo, de la ambivalencia de las emociones humanas. Dicha ambivalencia está presente en mayor o menor grado en la disposición innata de cada uno". Nunca tenemos un éxito completo en superar esa ambivalencia. Y dado que se ubica en los pliegues de nuestro inconsciente, nunca la controlamos del todo (Bernstein, 2002: 209,210).

Freud no dudaba de hablar del mal. En respuesta a la desilusión resultante de la Primera Guerra Mundial, escribió un ensayo intitulado "Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte" (1915), en el cual abordaba la problemática cuestión de la máxima civilización humana, uno jamás hubiera creído capaces de un comportamiento semejante". Rechaza explícitamente la idea de que podamos erradicar "las malvadas tendencias humanas y, bajo el influjo de la educación y un entorno civilizado, [sustituirlas] por otras nuevas" (Bernstein, 2002:281).

Freud también pensaba que debemos aprender a convivir con el hecho de que no hay soluciones definitivas para la lucha entre los instintos de vida y de

muerte. De que no hay forma de eliminar la agresividad y la ambivalencia latentes en el hombre. Sólo se puede mitigar sus consecuencias dentro de un rango muy limitado. No podemos eliminar nuestros “malos impulsos”. El mensaje principal de Freud atenúa la esperanza utópica, pero no es una doctrina de pesimismo. En cambio, es una doctrina de *realismo psicológico* que intenta desengañarnos de las equívocas ilusiones acerca de quiénes somos y qué somos. La ética de la honestidad exige una vigilancia constante de los estallidos de agresividad ilimitada.

Kant, al igual que Hobbes, sostuvo que “el hombre es malo por naturaleza”, estaba diciendo que los seres humanos, en su raíz misma, son malos. Freud en su análisis de la ambivalencia psíquica nos mostrará que el hombre toda su vida estará en perpetua lucha entre el Eros y el Tánatos, en términos de Morin, es el *Homo sapiens/demens*.

Uno de los legados más importantes que nos dejó Freud es que no hay –ni puede haber– ‘soluciones definitivas’ para el problema del mal. El drama de nuestra vida individual y colectiva siempre se presenta ante un trasfondo de ambivalencia psíquica inevitable: se puede suprimir y reprimir, pero nunca se los puede eliminar por completo.

En el prefacio de *Los orígenes del totalitarismo*, Hanna Arendt [1951] escribió: “Y si es cierto que en las etapas finales del totalitarismo aparece el mal absoluto (absoluto porque ya no se deja deducir de motivos humanamente comprensibles), también es cierto que sin esto podríamos no haber conocido jamás la naturaleza verdaderamente radical del mal” (Arendt, 2006).

El mal, como ciertas variantes de los virus modernos –el VIH/sida por ejemplo- incuba la infección, pero también su antídoto. El mal puede presentarse en la actualidad como enfermedad, como un virus infeccioso: VIH/sida, el H1N1, adicciones a las drogas o al alcohol; como desgracia/desastre tales como inundaciones, huracanes, sequías y también como males sociales: guerras, crimen organizado, narcotráfico, tráfico y trata de personas, la migración forzada, etcétera.

El debilitamiento del Estado de bienestar y el crecimiento expansivo de los mercados, habían traído recortes en el gasto público, en salud y educación, propiciando la ampliación de la presencia policíaca en las calles y el incremento

del régimen disciplinario, este es uno de los males más crueles de nuestro tiempo. (Cajas, 2009:295).

Los hombres mueren de los males de la vejez, de enfermedades, por accidentes, por su propia mano o por mano ajena. La muerte es inevitable. Nadie escapa a ella. Podrán los hombres soñar con la inmortalidad o con una vida después de la muerte; podrán esperar acceder al paraíso o temer la precipitación en el infierno o los tormentos de la reencarnación: todo esto no afecta a este límite definitivo de su existencia. Así, la muerte alcanza a todos sin distinción, reyes y papas, caballeros y labriegos, hombres y mujeres. Se puede morir de las maneras más diversas. Pero en la muerte todos los individuos son iguales.

La muerte es la violencia absoluta, la fuerza absoluta, el mal absoluto. Participar de esta fuerza produce una rara satisfacción [...] Quien mata a otro se ve libre de la muerte. Más aún: se ha enseñoreado de la más poderosa de todas las violencias, se ha hecho amo de la muerte. Ya no son todos los hombres iguales. Sólo el amo de la muerte manda sobre ella. Puede llamarla cuando le plazca. No hay que buscar la razón del acto de asesinar en impulsos naturales, o en el ansia de poder social, o en el instinto de autoconservación. Su razón última es el delirio de ser uno mismo inmortal. El hombre asesina para sobrevivir al otro. El acto de asesinar es la forma más sencilla y más baja de la supervivencia, de saberse vivo. (Sofsky, 2006:57,58)

La violencia no se ciñe a los patrones de las civilizaciones. Siempre quiere ir más allá. La violencia absoluta, sin fundamento, está gobernada por pasiones a las que no interesan las circunstancias históricas. Es error creer que la violencia se acaba cuando alcanza algún fin. Y la idea de que la violencia quedaría eliminada para siempre si se intentaran alcanzar los supuestos objetivos de la misma con otros medios se basa en un razonamiento falso. Este tipo de consideraciones ignora la violencia de las pasiones que impulsan a los hombres.

Además de las pasiones están las prohibiciones, la moral y la cultura que provienen de la experiencia del matar en común. No es la reflexión lo que hace que los hombres se vuelvan pacíficos, sino la conciencia de la culpa imborrable. No son los contratos los que impiden la violencia, sino la tiranía de la conciencia. El precio de la paz social es la represión interior. La rebelión de

la libertad conduce directamente a la subyugación de los impulsos. Lo que antes hacía a los hombres el despotismo del orden, se lo hace ahora cada uno a sí mismo. Lo que cada uno gana en protección, lo pierde en armonía psíquica. La violencia parece dominada, el impulso agresivo sofocado. Pero los impulsos continúan obrando en el fondo de la psique. Quieren emerger, quieren violar las prohibiciones y barrer toda culpa y toda conciencia. Un conflicto insoluble escinde el alma en dos. Los hombres sienten miedo de sí mismos, de sus secretos apetitos y del látigo de su conciencia. La moral y la cultura no eliminan el sufrimiento. Sólo trasladan su fuente al interior. Y obtienen su fuerza y su vigor de aquello que deben reprimir. ¿Es maravilla que los hombres busquen ocasiones para violar el tabú, para sacudirse la culpa y dar rienda suelta a sus deseos ocultos? Cuanto más rigurosa es la prohibición cultural, tanto mayor es la tentación (Sofsky, 2006:210,211). Si la religión fuera un freno del mal y la violencia no habría crimen ni crueldad ni genocidios. Por consiguiente, el “No matarás” es pura letra muerta.

En todo caso, la cultura impone a los hombres nuevas cargas. La primera fuente de sufrimiento ha sido siempre el cuerpo propio, continuamente amenazado por el dolor, la decadencia y la enfermedad. Luego vienen los infortunios causados por la naturaleza exterior, capaz de golpear a los hombres con una violencia incontrolable. La tercera plaga son las estructuras sociales y los comportamientos de otros hombres. Pero la cuarta fatalidad son las formas culturales producidas por los hombres mismos para mitigar los males del cuerpo, de la naturaleza y de la sociedad (Sofsky, 2006:214).

Para el mismo autor, la violencia es inherente a la cultura. Ésta muestra por todos sus lados la marca de la muerte y la violencia. El suelo sobre el que ha sido construida está empapado de sangre humana. La cultura se impone y se mantiene por la violencia. Y la cultura pone a disposición del hombre los medios de destrucción. Lejos de transformar la especie en el sentido de un progreso moral. La cultura multiplica el potencial de violencia. Ella proporciona a ésta artefactos e instituciones, criterios y justificaciones (Sofsky, 2006:217). El mal es la calificación que se le da a la violencia extrema, absoluta o radical. Por tanto, considero que hay tipos y gradaciones de la violencia.

Cuando más desarrollada está la cultura material de una sociedad, más eficaz es la violencia. Así, cultura y violencia se condicionan mutuamente. El

principio del objeto producido por el hombre se invierte. Las cosas que debían proteger del dolor y de la muerte traen ellas mismas muerte y destrucción (Sofsky, 2006:218). Evidentemente que este autor está pensando en la cultura occidental, que ha inventado formas nuevas para ejercer la violencia y el mal, como lo mostramos en el capítulo anterior con la tortura y sus distintas formas de practicarla.

El 25 de noviembre de 1914, pocas semanas después de comenzar la Primera Guerra Mundial, escribía Freud a Lou Andreas-Salomé: “Yo no dudo de que la humanidad se recuperará también de esta guerra, pero estoy seguro de que ni yo ni mis coetáneos volveremos a ver el mundo con agrado. Es demasiado repugnante. [...] Viendo a la más alta cultura de nuestro tiempo atacada de tan enorme hipocresía, nos damos cuenta de que no estamos orgánicamente hechos para esta cultura. No nos queda más que retirarnos, y el gran Desconocido oculto tras el destino repetirá este experimento de la cultura con otra raza” (citado en Sofsky, 2006:225).

A pesar de todos los esfuerzos morales, a pesar de todas las tentativas de dominar la brutalidad, el mal continúa existiendo; es imperecedero. Freud no tuvo ocasión de comprobar que la guerra de masas y el genocidio, que el desencadenamiento de la violencia absoluta no es una regresión a un estado primitivo del alma o una recaída en la barbarie. La violencia es ella misma un producto de la cultura humana, el resultado de un experimento cultural. La violencia opera siempre en el nivel alcanzado por las fuerzas destructivas. Sólo puede hablar de regresiones quien cree en progresos. Pero los hombres siempre han destruido y asesinado como si ello fuese algo natural. Su cultura les permite dar forma y estructura a esta potencialidad. “El problema no está en el abismo que separa los impulsos oscuros de las promesas culturales, sino en la correspondencia entre violencia y cultura. La cultura no es en modo alguno pacifista. Ella misma es parte del mal. En verdad los hombres están perfectamente hechos para sus culturas. Ellos son imágenes de las mismas, y ellas corresponde a sus inclinaciones. Si Freud hubiera vivido hasta el final de la Segunda Guerra Mundial, difícilmente habría podido evitar preguntarse si en verdad hace falta que el experimento de la cultura se repita” (Sofsky, 2006: 226).

Desde el paradigma de la complejidad donde pensamos al hombre en una dinámica-dialogico-dialéctica, la aparición del mal era ya predecible, más bien vislumbrable: entendido el hombre como una red en una trama de relaciones con los mismos hombres, con el entorno y el universo. El mal no es, por tanto un apéndice del bien, ni como ese dualismo, sino como parte de la urdimbre de la vida.

Como herederos que somos de la tradición judeo-cristiana, estamos en riesgo de imponer a los otros nuestra idea de lo que pensamos que es el mal. El mal no es una cosa, denota más bien un área del discurso concerniente al sufrimiento humano su resolución puede encontrarse sólo entre humanos o a través de lazos no humanos como son los vínculos con la divinidad (Parkin, 1986:10).

Para muchas culturas, el mal debe ser detenido, controlado y si es posible hacerlo desaparecer, por ello dicen algunos, es necesario la existencia de prohibiciones expresadas en normas y leyes. El significado del mal se puede entender desde tres perspectivas: la primera, *moral*, referida a la culpabilidad humana, la segunda, la *física*, son las fuerzas destructivas de la naturaleza como terremotos, tormentas o plagas, y la tercera, la *metafísica* en la cual el desorden del cosmos o en la relación con la divinidad es resultado de un conflicto de principios o voluntades (Ibid.15).

Un ejemplo de una cultura que va más allá del monismo o el dualismo son los Fipa del África Central descritos por Roy Wills, los tres filamentos, como él lo denomina, son los *sattva*, *rajas* y *tamas* referidos respectivamente a lo bueno, la energía pasional (emociones y sexualidad) y el mal. El primero y el tercero compiten por adueñarse del *rajas*. Si *sattva* tiene éxito, entonces el intelecto luminoso triunfa, pero si el *tamas* se apropia de la energía pasional, entonces se desencadena el mal. También los tres son caracterizados como blanco, rojo y negro; entre los Fipa, el negro y el rojo son ambivalentes, cada uno posee atributos tanto positivos como negativos. Por tanto, no existe concepto del mal que no sea ambiguo.

Está claro que muchas ontologías de muchas culturas no hacen una división tajante entre lo humano y lo no humano. Hay una teoría hindú de la reencarnación; está la unidad del Ser en el Sufismo Malayo; existe también la conversión de víctimas de "malas muertes" en *peey* (espíritus malignos) en

Madras; y la afinidad de hombres y animales entre los Piaroa de Venezuela. Estos son algunos ejemplos que nos permiten pensar en la diversidad humana. El budismo difiere del hinduismo en que enfatiza la supremacía del ser humano sobre los dioses así como de las formas humanas, dado que no hay dioses en el budismo y Buda mismo era humano. Similarmente, en algunas formas del animismo africano se ve a los hombres y a sus ancestros como discretamente superiores ya que existen junto a los espíritus no humanos y tienen una idea débil de Dios.

A menudo, espíritus, demonios y dioses personifican el mal: los *peey* (espíritus malignos) en Madras, India; el espíritu *buta/kala* balinés o la diosa Rangda, también denominada la reina de las brujas, y luego encontramos a los dioses caídos del cristianismo y el Islam, como lo es Satán. (Parkin, 1986:19)

Parkin plantea que hay dos formas de mirar el mal: en la primera, notamos la diferencia en la relación entre el actor y el acto. Para unos, las dudas acerca de los motivos y la condición mental del actor hace imposible que el acto sea categorizado. Para otros, es el acto mismo el que define al actor como malo. Es claro que la palabra “mal” es para la mayoría una totalización, hace de la gente mala monstruos, en el sentido que les son negados todos los atributos humanos admirables como lo son el amor o la lealtad. (Parkin, 1986:50,51)

En las sociedades no occidentales, el mal es atribuido a monstruos que no existen, mientras que en nuestra sociedad el mal es atribuido a monstruos que sí existen.

Alan Macfarlane plantea que mucha gente se mueve en un mundo unidimensional que ha expelido a Satán, a las brujas, al mal de ojo y a las hadas, esta dimensión supranatural está muerta, excepto la ‘fantasía’. Parece que la ciencia y el azar reemplazó esta explicación. Entonces se pregunta el autor: “¿cómo es que el mal, aunque temporalmente, ha sido casi abolido” (Macfarlane, 1986:60).

Por su parte, Max Gluckman sugirió algunas de las razones que existen entre el mundo económico y social y los cambios en la moral y sus teorías explicativas. Planteaba que hubo un cambio básico de un mundo en que muchas de las cosas buenas provenían de otra gente como relaciones cara a cara, una vida colectiva, etc. a otro mundo en el que el bien proviene de fuerzas impersonales, en el intercambio de dinero, contratos, trabajo,

relaciones casuales y temporales. En otros términos el misterio ha sido eliminado porque se cree que algún día todo será explicado, el hombre ya “domesticó” a la naturaleza, ya consiguió domesticar también el riesgo minimizándolo, un mundo planeado y controlado emergió en la modernidad.

Jean Baudrillard nos invita a pensar el mal desde otro enfoque: el principio del Mal –dice- es, ni más ni menos, sinónimo del principio de reversión y del principio de adversidad. En unos sistemas en vías de positivización total, y por tanto de desimbolización, el mal equivale simplemente, bajo todas sus formas, a la regla fundamental de reversibilidad. En los sistemas transparentes, homeostáticos y homeofluidos ya no existe una estrategia del Bien contra el Mal, sólo queda la del Mal contra el Mal –la estrategia de lo peor– (Baudrillard, 1993:75). En otros términos, para Baudrillard el mal es la desaparición de lo social y de la alteridad.

En la siguiente figura muestro cómo la violencia se encarna y permea en las distintas organizaciones sociales.

FIGURA 38



En general, la gente siempre piensa que la violencia es sinónimo del mal y viceversa, a lo largo de este capítulo vimos que ello no es así.

El mal en nuestro tiempo se ha despersonificado, desdibujado, ya es amorfo, es un mal que ni se palpa ni se detecta fácilmente, porque no tiene rostro, es simulacro. Los males de nuestro tiempo son muchos, como el ecocidio, los genocidios y etnocidios programados cuyos responsables generalmente tampoco tienen rostro; otro mal que nos aqueja es el de las imágenes que desinforman, además del consumo salvaje y acumulador de ideas, cosas y deseos, y uno que nos ha seguido a lo largo del tiempo, un mal mayor: la pobreza, el hambre y la desnutrición, finalmente, otro recién inaugurado mal: el de la llamada “guerra preventiva”.

Habremos que reencontrar nuestra sombra, recapturar los pasos perdidos, evitar la mistificación, habrá también que develar y hablar acerca del mal y la violencia aunque sintamos que nadie nos escuche.

Me pregunto ¿estamos acaso viviendo una crisis simbólica? ¿podremos resistir a la barbarie colectiva?

Analicemos la delincuencia organizada en México. Si para finales del 2010 se estima que el número de muertos ascendió de los 28,000 en el mes de agosto; a 30,000 para fin de año, y hoy, en mayo del 2011 ya tenemos 40,000, ello evidencia que se está librando una guerra contra un *enemigo* que el Estado calderonista ha construido como agente del mal: a los corruptores de menores porque son los que les venden drogas, son asesinos de representantes del Estado como ejército y policías con armamento que compran en Estados Unidos y en el mercado negro. A algunos de los migrantes centroamericanos y en general a los que cruzan por la frontera sur, algunos los matan como son la fosas colectivas encontrada en Tamaulipas y Durango, a otros los secuestran y los cooptan para sus objetivos. Están involucrados también en la trata de personas, secuestros, ejecuciones y extorsiones a todo tipo de personas, en fin, es un enemigo muy poderoso económicamente porque en sus filas se encuentran empresarios, sicarios, policías, militares y políticos, entre otros. Una de las premisas para la construcción del enemigo, como agente del mal es convertirlo en *no-sujeto*. *El Estado no comprende, sólo castiga*, porque solamente con la “fumigación” del mal se “llegará a la paz social”; en otras palabras, *el mal está en el otro*, no existe responsabilidad del perpetrador. Es el Estado quien no se cuestiona de qué clase provienen la gran mayoría de los miembros de los cárteles, el mal que no quieren ver, el mal mayor: la pobreza.

Por lo anterior, ya no hace falta recurrir al diablo para entender el mal. El mal pertenece al drama de los Otros quienes no soy un Yo, quienes no piensan ni actúan como Yo. Por tanto, el mal no es ningún concepto: es más bien un nombre para lo amenazador, es la exigencia de sentido, un terror al caos, a la contingencia, a la entropía, a devorar y ser devorado, al vacío, al agujero negro de nuestra propia existencia.

Esta sociedad es más perversa en cierto modo que los perversos a los que ya no sabe definir, pero cuya voluntad de goce explota para mejor reprimirla después. La sociedad mercantil de hoy se ha convertido en una sociedad perversa, ello es debido a la identificación con el ideal de una fetichización globalizada del cuerpo y el sexo de los humanos y los no humanos, por medio de la prevalencia generalizada del borrado de todas las fronteras: el humano y el no humano, el cuerpo y la psique, la naturaleza y la cultura, la norma y la transgresión de la norma. Por lo demás, tanto a través de la difusión de imágenes como de la instauración de una pornografía virtual, refinada, limpia, higienista, sin peligro aparente.

Es la abolición de las diferencias, es la reducción de los sujetos a objetos bajo vigilancia, supremacía de una ideología disciplinaria sobre una ética de la libertad, disolución del sentimiento de culpabilidad y la supresión del orden del deseo. Son los dobles mensajes cubiertos de eufemismos, claro ejemplo es que el 19 de julio de 1993 el Pentágono hizo públicas sus nuevas directrices concernientes a los homosexuales en el ejército. Establecen que éste acepta a los homosexuales a condición de que no se designen como tales.

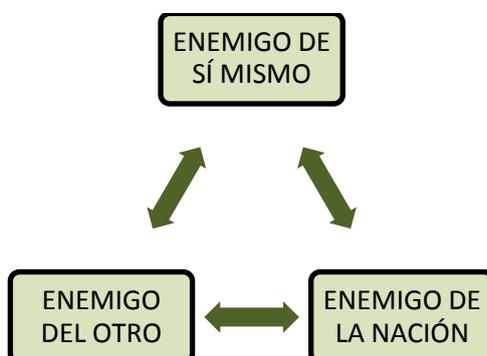
Una sociedad que profesa semejante culto a la transparencia, la vigilancia y la abolición de su parte maldita es una sociedad perversa. No obstante –y ahí radica la paradoja–, gracias a esta transparencia, erigida por los medios audiovisuales en imperativo categórico, los estados democráticos apenas pueden ocultar ya sus prácticas bárbaras, vergonzosas, perversas (Roudinesco, 2009:211).

Este capitalismo salvaje centrado exclusivamente en la búsqueda de beneficio y el perfeccionamiento de la evaluación, este capitalismo casi inmaterial engendra lo contrario de lo que pretende poner en práctica. En lugar de mejorar el rendimiento y la eficacia, produce un debilitamiento del tejido

social que conduce a los sujetos a la autodestrucción. De ahí la multiplicación de los suicidios y de los fracasos económicos.

No puedo terminar esta tesis sin hablar de la impunidad y la corrupción: son los dos males que han estado rondando por nuestro México desde hace mucho tiempo. Ambos están unidos estrechamente, sin éstos, los números de la guerra contra el crimen organizado no habrían llegado a las tan alarmantes cifras como las que hoy estamos presenciando, violencia desatada, violencia ejecutoria, sin rostro. El Estado neoliberal, hoy Estado fallido, se ha estado nutriendo de ambos males por largos años...Esto es lo que tenemos.

Para terminar, como se recordará, esta tesis comienza con un cuento corto escrito por Italo Calvino en el que irónicamente exhibe la sinrazón y el horror de la guerra, además hace hincapié en la construcción del enemigo, que finalmente Luigi nunca llega a comprender por qué hay que matar a un desconocido; por tanto, considero que actualmente hay tres tipos de enemigos en constante interacción: el enemigo de sí mismo, el enemigo del otro, el enemigo de la nación.



Finalizo con esta cita de Morin:

Comprender no es justificar. La comprensión no excusa ni acusa. La comprensión favorece el juicio intelectual, pero no impide la condena moral. La comprensión no conduce a la imposibilidad de juzgar, sino a la necesidad de complejizar nuestro juicio. Comprender es comprender cómo y por qué se odia y desprecia. Comprender a quien mata no significa tolerar el asesinato que comete [...]. Los humillados, los odiados, las víctimas no deben transformarse en humillantes, odiadores, opresores: ése es el imperativo ético. Queda el carácter atroz del mal que está más allá de todo perdón y de todo castigo, el mal irreparable que no ha dejado de devastar a la historia

de la humanidad. Éste es el desastre de la condición humana.
(Morin, 2006:147)

CONCLUSIONES

La palabra escrita nace muerta. No puede responder de sus razones para existir, no puede justificarse a sí misma, no puede contestar preguntas, no puede resolver sus contradicciones.

Néstor Braunstein

Dada la multiplicidad de rostros en los que se presenta la violencia, la perspectiva del pensamiento complejo me permitió pensar en los entrecruzamientos, retroacciones, interacciones e interrelaciones en los que se encuentran-expresan los comportamientos/situaciones/expresiones violentas. Nuestro núcleo está inundado por nuestras emociones y sentimientos, a la vez que éstos están contruidos en, de y por la cultura, cultura que históricamente se embucla en significados-comportamientos-pensamientos-emociones-acciones en diferentes formas. Por ello, encontré que para comprender-aprehender la violencia, es imprescindible no perder de vista que toda violencia está en-relación-interacción *a* y *con* varios ejes de su estructura-organización:

- ❖ Núcleo emoción-sentimiento
- ❖ Violencia económica
- ❖ Violencia de Estado
- ❖ Edad
- ❖ Espacio
- ❖ Sexo-género

Todos ellos entrelazados en una trama compleja, por tanto, –esta tesis, mostró la pertinencia de esta perspectiva en la que argumento que para comprender-aprehender-explicar/se toda forma de violencia hay que contemplar estas constantes que nos pueden posibilitar otra mirada diferente y más rica.

De hecho, encontré que hay dos macrotipos de violencia: la de resistencia y la coercitiva y/o punitiva. Ambas se subdividen en colectivas e individuales, a diferencia de la punitiva que comprende también la intrafamiliar.

Cuando hablo de violencia individual pienso en este individuo/sujeto construido, moldeado, reproducido, representado y conformado en, de y con su historia/sociedad/cultura, en relación *con* y *a* alguien, a Otro/s. En consecuencia, no es posible aislar y desvincularlo de su y del mundo. *Toda violencia es ecopolítica y psicosociocultural.*

Los tentáculos de la violencia destruyen, paralizan, controlan, escinden y fragmentan. La violencia es como una pantalla enmascarada donde los poderes económicos y políticos están bajo los velos de la historia. Cuántos ancianos (también muchos jóvenes) siguen repitiendo la vieja narración de que “en la historia siempre ha habido pobres e injusticia”. Esta justificación es una forma de violencia, este pensamiento es una manera de catastrofismo, es una desmemoria, es una desesperanza; no llega ni siquiera a pensar en el presente, es quedarse en un pasado imaginario, un pasado representado por esos fantasmas inexistentes, fantasmas que hacen más oscura la noche que la noche terrenal.

La antropología y la psicología han construido en sus recientes historias puentes muy ricos y se ven fortalecidos por los nuevos hallazgos en el conocimiento y pensamiento humanos. Yo llegué a la terapia familiar –como comenté en la introducción– porque en una ocasión en que salí a hacer trabajo de campo comprendí que el maletín que llevaba no contaba con las suficientes herramientas, es decir, el conocimiento de la psicología, el poder intervenir, saber...Hoy después de tanto tiempo encontré que las dos disciplinas convergen en la mirada panóptica –como diría Foucault– porque de una manera u otra ambas penetran en el mundo de los Otros, como si esos Otros nos atraparan en sus redes, pues ambas disciplinas inciden con los mundos simbólicos, sus creencias, cosmovisiones y mitos, pero también en sus actuares y haceres, bien decía Leach que hay quienes *hacen* y aquellos que *dicen que hacen*, yo agregaría: están aquellos que *sienten*, pueden o no se les permite expresar sus sentires...y los que no *dicen* porque no les es permitido hablar o no se les escucha, son palabras mudas...

La violencia está desplegada en sus tres formas: economía, política y sociedad. Las incertidumbres, la visión del no futuro, el presente vivido a su máxima expresión, se convierten en formas de solución eco-feno-geno-psico-antroposociales. No podemos percibir la violencia en general como lo “malo”, “maldito”, “amoral”, “incomprensible”, “fenoménico”; efectivamente, encontré que no toda violencia es maligna, que hay violencias liberadoras. Los llamados escritores malditos en su época, como Lautremont, Baudelaire y Rimbaud, eran una fuerza estética que nos invitaba a la subversión. Hoy la violencia está más allá de eso, es una violencia sin fin, violencia *per se*, que sin duda, si se escarba siempre existe algún sentido.

La violencia actual es “contra todo”, ya no importa quién, quiénes, cuándo y cómo. Importa el robo del consumo, los consumidores se vuelven huérfanos de sus haberes. Se les liquida su ínfima propiedad. Se les quitan sus pequeños poderes. Se les hace pensar en sus carencias y su escasez. Se les incita a no pensar en su precariedad, su pobreza. No se sabe quiénes fueron. Fueron los más pobres que ellos. Es un *potlach* violentado; según Marcel Mauss, “potlatch” quiere decir fundamentalmente “intercambiar”, “alimentar”, “consumir”. Los ladrones, narcos, prostitutas están en el mundo potlach. Mundo que arrebató, no que dona; mundo que recobra, mundo que retiene, mundo que a su vez dona, y dona a los más desvalidos, que no permite la inanición, que desenaja y deshace no inasible.

A partir de Marx, hemos estado pensando la violencia como causa única y unívoca: la violencia estructural, en los términos que más se utiliza, es la violencia propugnada y ejercida por el Estado y sus aliados. Hemos visto que *la violencia, al ser un concepto-práctica* polisémica y multicausal, puede ser entendida desde diferentes abordajes transdisciplinarios.

Hace muchos años los que estábamos preocupados por el cambio pensábamos que la “promoción de la violencia para el cambio” estaba en nuestras manos, “nosotros íbamos a hacer la revolución”, “nosotros cambiaríamos al mundo”. Baudrillard, Castoriadis y otros muchos autores nos

quitaron el protagonismo. Mostraron que el conflicto estaba más allá de la participación de los intelectuales (como hubiera propuesto Gramsci), y que las famosas vanguardias únicamente tendrían sentido si las masas (llamado pueblo por Lenin) acudieran al llamado rebelde.

Hasta hace poco tiempo que las ciencias (todas) han comenzado a dialogar. El cambio (sea violento o no) es difícil. El cambio provoca mucho miedo a sabiendas que el no cambio es de temerse. Lo que pasa es que los cambios sociales provocan terror, y el terror es la máxima expresión de la violencia.

Salir a la calle es salir desprotegido. Desprotegido de licencias, direcciones, es salir en y hacia el anonimato. Salir sin señas. Ser NADIE. Ser nadie es símbolo de silencio, de otredad, de levedad, de opacidad. En nuestras sociedades actuales es mejor, ser sombra, ser NADIE que ser ALGUIEN. Ser alguien es ser posible de ser ese otro posible de ser identificado; identificarse es ser alguien, y ser alguien es pasar por papeles. Pasar por el mundo sin papeles es uno de los crímenes más penados de la sociedad. Si se logra no pasar sin esos papeles ya se logró el convertirse en fantasma, en un fantasma sea o no criminal. Se desaparece del registro, del archivo, de la historia. ¡Gracias por no haber pasado a la historia! Hoy casi nadie quiere pasar a la historia, quizás sólo los premios Nobel y los políticos. El anonimato es una forma de no existencia, pero a su vez es una forma de participación. No estar es no ser y no ser es no ser víctima de nada. Es no permitir la violencia de ese Otro. Ser anónimo es asegurarse, es asimismo no permitirse el encuentro con ese Otro. Hoy ese Otro, al que hace más de cien años ha estudiado la antropología es más lejano y extraño que los pobladores de las islas Trobriand estudiadas por Malinowski o los bosquimanos africanos. Nuestros extraños están muy cerca y muy lejos. El espacio y el tiempo han perdido sus dimensiones.

Descubrí que el sujeto hace, construye e imagina su espacio: al tocarlo y encontrarse en él, lo traza. Los espacios y los lugares no están en el paisaje,

sino se encuentran simultáneamente en el terruño, la mente de los sujetos, las costumbres, creencias y en las prácticas corporales.

Si ya pusimos en el espacio los cuerpos ¿esos cuerpos son asexuados? ¿son agénricos? Éstos siempre localizados, aterrizados, territorializados en el espacio-tiempo. ¿Qué son los espacios genéricos? todas las culturas comprenden significados sexo-genéricos en las diversos espacios, lugares en los que las diferentes prácticas sexuales ocurren, o espacios utilizados estratégicamente para la formación de identidades, como los ritos de pasaje, para producir y reproducir relaciones asimétricas de género, poder y autoridad.

La organización, significados y usos del espacio expresan la jerarquía de las relaciones e ideologías de la estructura social. El género es una de las características junto con la clase y la etnicidad que se expresan en el espacio, se revela más a menudo en las relaciones de poder en las que los varones dominan y las mujeres a menudo son un grupo “mudo”.

Otra manera de observar el espacio es pensándolo como inscrito, es decir, en la relación fundamental entre los humanos y su medio. Es la manera en cómo los humanos escribimos e inscribimos el mundo que nos rodea. Cómo los sujetos formamos relaciones significativas con el lugar que ocupamos, cómo nos atamos significativamente al lugar, y transformamos el espacio en un lugar. Estamos interesados en cómo la experiencia se encarna en el lugar y cómo el espacio contiene memorias que implican a sujetos y situaciones. Más aún, las relaciones entre los sujetos y sus alrededores implican más allá del vínculo del significado del espacio. También consisten en memorias y sentimientos.

Cuando comenzamos a delimitar cerramos espacios y territorios. Dejamos de percibir al otro como un nosotros y alejamos a ése de nuestro horizonte. Lo diferenciamos. Poner frontera es alejar y exiliar de nuestro entorno al otro. Dejar afuera, desfamiliarizar, desinvitar. Es poner en un territorio de mi vida a otros que no son yo ni un nosotros. No es viable comprender las fronteras sin

antes habernos adentrado en la importancia del espacio. Porque sin espacio tampoco hay fronteras.

Cuando vas al centro, o te metes al metro, no lloves nada, trata de guardar bien tu dinerito y tus pertenencias y si te animas a entrar a la colonia Peralvillo, es que eres muy “macha” –otra vez un discurso inundado por el género–, y si es de noche de plano eres una “suicida”. Este es un breve ejemplo del traspaso de fronteras...

Algunas fronteras sólo se pueden cruzar con grandes dificultades, o no se pueden cruzar; otras existen en las mentes de las personas; otras son decididamente visibles en el exterior, y están señaladas por la presencia de gorras y uniformes.

Hoy más que nunca estamos más preocupados por las fronteras, porque ahora las entendemos (al menos un buen número de entre ellas) como un fenómeno ni absoluto ni natural y, por lo tanto, más fácilmente dado por sentado, sino sólo como algo relativo, artificial y, por ende, problemático. A las fronteras hay que tenerlas en cuenta, y con ellas se manobra activamente y se incide en las vidas de las personas. A menudo constituyen un indudable obstáculo (las crucemos o no) pero de vez en cuando incluso, quizá, un recurso.

Parte de nuestra preocupación por las fronteras proviene del hecho de que utilizamos la idea, junto a otras, estrechamente relacionadas, no sólo para referirnos a la entidad político geográfica, o a algún otro tipo de demarcación espacial, sino en un sentido metafórico más amplio.

A lo largo de la historia de nuestra disciplina, los antropólogos nos hemos dedicado a vivir, sobrevivir, traspasar, atravesar, cruzar y bordear todo tipo de fronteras. En todo caso, la frontera puede verse como separación o como diferencia. Cruzar fronteras puede ser subversivo pero también puede formar puentes. Cruzar las fronteras también puede conducir a malentendidos y a un sentimiento de malestar. Además, deberíamos saber que las fronteras pueden seguir cambiando. A menudo, el hecho de cruzarlas no es un asunto

puramente individual. Las nuevas colectividades surgen cuando las personas cruzan juntas una línea divisoria social o cultural, y definen las cualidades distintivas que comparten en estos términos. Se suceden las fases de mezclas más o menos intensivas, y las fronteras tienen sus propias biografías.

Desde la perspectiva de la complejidad, la violencia en la familia como una microviolencia, fractalizada, es el reflejo de lo que está sucediendo en México, a su vez esta microviolencia incide en lo que sucede en el país. Tomé cuatro ejemplos de diferentes esferas socioculturales y espaciales de la sociedad urbana en el Distrito Federal y encontré:

1. *Semejanzas*: en los cuatro casos está presente la negación del otro, la invisibilidad del sujeto. Vimos que la madre de Lina, los dos sujetos que golpeaban a Ana, el nieto que despojó a la abuela y los niños presenciando y siendo víctimas de la violencia en sus hogares, tienen una característica en común: son no-sujetos, son testigos y víctimas del poder de la violencia del y con el otro.

2. *Diferencias*:

a. Los niños entrevistados en la escuela viven en una colonia de clase media baja, son hijos de obreros calificados, comerciantes y de profesionistas, quienes mostraron, en un gran número, estar y vivir en una cultura de la violencia, en la que se reproducen ideas y discursos de la “pedagogía negra” tales como: “si no le pego no entiende”, “le pegué para que aprenda”, es la perspectiva de que el niño “no sabe” porque está en proceso de ser formado. Asimismo encontré diferencias de género en cuanto a la práctica de la violencia de los padres de muchos de estos niños: al niño varón se le golpea más “para que se haga hombrecito” y cuando se le pega a la niña “es también para que agarre buenos modales”. Además, al ser testigos de la violencia, como lo han sido estos niños, probablemente ello les vaya conformando el lente con el que mirarán el mundo.

b. La historia de Lina es una entre los muchos relatos existentes de hijos jóvenes y adolescentes que viven problemas de violencia emocional en esta

ciudad, por ser hijos de madres o padres con adicciones. No obstante y a pesar de la adversidad, fue gracias a las redes que tejió y al apoyo de su familia que ha podido salir adelante. La violencia emocional que ha sufrido Ana fue *la situación* que la colocó en el papel que jugó y en el lugar que estuvo hasta que la madre se murió: fungió como la madre de su madre. Lina ha vivido la adolescencia propia de las sociedades urbanas occidentales y otra que denominé como *adulterez precoz*.

c. Con el reiterado enfrentamiento con la violencia experimentado por Ana, dos de los hombres más significativos en su vida: su padre y su primer marido, fueron los que la golpeaban frecuentemente, y el último, la maltrató emocional y económicamente. Encontré que, si existen las redes y los apoyos pertinentes y adecuados, se puede lograr la sublevación de la víctima para salir del encierro emocional. Para comprender la dependencia de este tipo de maltrato es indispensable conocer a fondo el significado del patriarcado y los vínculos y la cultura de género, además de las particularidades en las historias de las familias de estas mujeres.

d. La vejez en sociedades adultocéntricas y juvenilíficas como la nuestra, en las que la vejez –particularmente en las mujeres adultas mayores, quienes son mayoría– es vista como un lastre, un estorbo y una molestia para las familias y también para el Estado. Hoy día las familias y nuestra sociedad se enfrentan a dos nuevos problemas: más generaciones interactuando, y violencia y abuso a sus adultos mayores. El caso de doña Lupe nos mostró que la violencia no tiene límites temporales, que puede ir cambiando de forma, de rostro y de sujeto.

El maltrato a los ancianos es simplemente una forma más del espectro de la violencia doméstica que afecta a todas las edades. El maltrato a ancianos es similar, pero también muy diferente. A diferencia de otros tipos de maltrato, en él puede no haber una distinción clara entre víctima y agresor. Dado que muchos de los ancianos son legal y realmente seres humanos autónomos, la responsabilidad del maltrato puede ser difícil de determinar.

Encontré que la vejez no es una enfermedad, única y simplemente es un estado psico-biológico-sociocultural. El edadismo es un estereotipo como otros, contra los que hay que luchar, me atrevo a decir que vivimos en sociedades gerontofóbicas en las que el miedo a envejecer y a la muerte han hecho un mercado de ello. La vejez tampoco es un estadio en el que se está dejando de ser, un des-devenir, un estadio en el que el sujeto se empieza a des-sujetizarse. Es, por tanto, la manera en que occidente ha construido al sujeto-viejo-de desecho, porque ya no sirve, ya no es útil, ya no *produce*, en otras palabras, una sociedad que glorifica el consumo y la producción por sobre todas las cosas, no tiene porqué preocuparse por defender el maltrato a sus ancianos, quienes de hecho no son sujetos en la producción.

Después de Freud, hemos aprendido a considerar la familia como el lugar de formación del sujeto y, más recientemente, como el espacio de resistencia a las presiones autoritarias. Esto obliga a revisar la oposición demasiado clásica entre la familia conservadora y la escuela progresista, pues la familia es el lugar de la subjetivación, así como la escuela es el lugar de la racionalización. En otras palabras, la familia puede ser cárcel, puede ser resistencia, así como sojuzgamiento o liberación.

El sujeto se caracteriza por la reflexividad y la voluntad, por la transformación reflexiva de sí mismo y su ambiente y esto le otorga una función central a la imaginación entendida como capacidad de creación simbólica. La defensa del sujeto contra la sociedad del consumo estriba ante todo en denunciar la ideología dominante, en descubrir relaciones de poder y dependencia, de rupturas y repudios, de conducta violenta y de carencia en un mundo que se considera chato y homogéneo.

Conuerdo con Touraine, cuando dice que *el sujeto es un movimiento social* que constituye no en la conciencia de sí mismo, sino en la *lucha contra el no-sujeto*, porque la relación con el otro nos constituye como sujetos. El encuentro con el otro nunca se realiza en terreno descubierto, como en la imagen de una película en la que surgen dos personajes, frente a frente en una

decoración vacía. Siempre hay que apartar los obstáculos exteriores e interiores, y sobre todo es necesario que el *reconocimiento del otro* como sujeto nos lleve a participar en sus esfuerzos por liberarse de las coacciones que le impiden experimentarse como tal. El sujeto, es todo caso, siempre estará sujeto al azar y a la incertidumbre que lo persiguen inexorablemente.

La discusión acerca de la construcción/constitución del sujeto es importante porque las subjetividades en la globalización, incluidas, por supuesto, las sexo-genéricas, están experimentando transformaciones rápidas y brutales. Esos procesos comprenden las dislocaciones del neoliberalismo que desestabilizan, a menudo violentamente, patrones de consumo propios de la globalización y la agresión, a menudo, también violenta de los estados-nación. Este ajuste constante, el también acelerado ritmo de hacernos y rehacernos marca particulares formas de devenir en sujetos, subjetividades e intersubjetividades.

Salir a la calle en nuestra ciudad es un desafío. La violencia organizada y la no organizada es transclase y transetnia. Desde el robo del automóvil último modelo, hasta los obreros o amas de casa que viajan en transporte colectivo somos todos sujetos posibles de la violencia. Sujetos posibles de violencia (en la calle) y sujetos de violencia en nuestros vínculos con el Estado, los medios y en la vida cotidiana.

Uno de los objetivos de la antropología, por tanto, es desmitificar, desmistificar, develar y hacer pública esta nulificación de la alteridad. Hacerlo implica hablar, desentramar las redes de los políticos, los poderes fácticos, así como otros enmascarados...

La violencia en la familia es un problema antropológico y de vínculos sociales que está enclavada en el mundo contemporáneo, que cruza clases, etnias, comunidades y es ella misma productora y reproductora de las violencias que hoy estamos viviendo a lo largo de nuestro país.

Por último, las familias que viven la violencia requieren de un cambio para que sus vidas ya no sean un infierno, para que puedan comenzar a dialogar, a expresar sus sentimientos, a aprender a enojarse y que ese enojo no desborde

sus vidas ni de sus seres más amados. Habrá que promover que estas familias dejen de estar enredadas muchas veces con huellas indelebles...

Los sujetos luchan y se enfrentan con conflictos similares en cada etapa de su camino, pero pueden utilizar nuevas formas e instrumentos para resolver viejos conflictos y problemáticas. Pensamos que las víctimas pueden aprender nuevos métodos para evitar relaciones violentas. Lo más importante es, por un lado, comprender-explicar-incidir en sujetos, familias, grupos para saber en ese proceso qué les significa y cómo experimentan la violencia. Por el otro, cuando vamos creciendo, podemos dejar descansar a los viejos fantasmas y tomar nuevas posibilidades y crear nuevas condiciones. El niño que sufrió abuso puede desarrollar relaciones seguras y de confianza con algún otro familiar o cuidador (abuelos, tíos, maestros, amigos, etc.) quien fue cuidado y aprendió a su vez, a proteger al otro. También, por otra parte, en cada etapa estos fantasmas pueden reaparecer. Por ejemplo, una mujer golpeada por su pareja puede traer a la memoria en cada golpe su infancia en la que su padre y madre también la maltrataron. La perspectiva del ciclo de vida da cuenta de la *continuidad* en el proceso de la historia personal de los sujetos en la sociedad y la cultura y sus habilidades para crear *situaciones de cambio y madurez* para permitirnos continuar creciendo y desarrollándonos como especie, sociedad y sujetos. Así, la perspectiva del ciclo de vida también nos puede ayudar a comprender mejor, para tener elementos para impedir el abuso.

Mostramos que *la violencia de género es una inhabilidad para controlar al Otro*, en particular los casos de Ana y Lina, también en el imaginario de esos niños que han estado presenciando la violencia y finalmente en el caso de doña Lupe, quien fue violentamente despojada de su patrimonio. En todas estas situaciones lo que es crucial es la manera en la cual el comportamiento de los otros amenazó la autorrepresentación, las evaluaciones sociales de sí mismo y la estabilidad y bienestar físico y económico. Encontramos también que el perpetrador de la violencia está amenazado y experimentando frustración.

Las fantasías de identidad están vinculadas con las fantasías de poder, que ayuda a explicar porque la violencia es a menudo el resultado de una amenaza percibida más que real. Por ejemplo, las esposas son frecuentemente golpeadas por infidelidades imaginadas, lo que hace que la violencia y la amenaza de la violencia sea mucho más efectiva como medio de control social.

Cuando ocurre la violencia es que hay una crisis de representación, (individual y social), así como el resultado del conflicto entre las estrategias sociales que están íntimamente conectadas con esos modos de representación. La inhabilidad y dificultad para mantener la fantasía del poder provoca una crisis en la fantasía de la identidad, y la violencia es un medio para resolver esa crisis porque actúa para reconfirmar la naturaleza de la masculinidad conformada para dominar.

Habría que cambiar nuestra mirada para poder imaginar la violencia de género no como un suceso, incidente, algo que fue mal, sino entenderla como señal de la lucha por el mantenimiento de ciertas fantasías de identidad y de poder, porque el ejercicio de la violencia es parte de la práctica social y su discurso de poder.

La violencia es una *relación esclava*, porque siempre está en relación con el Otro, se debe al Otro, está al servicio del Otro y a menudo se confunde con ese Otro.

El *homo sapiens-demens*, como bien decía Edgar Morin, es un ser complejo. Si bien somos parte de la especie humana y vivimos en sociedad, hubo y hay ciertos sujetos que siguen ejerciendo, todavía hoy, en el siglo XXI, la violencia de género en la familia. Asimismo, encontramos que la violencia es polisémica, multidimensional y multicausal. Mostramos también cómo la cultura patriarcal incide, moldea, fija y estereotipa el pensamiento y comportamiento de muchos hombres y mujeres en nuestra sociedad. La cultura comienza a permearse e introyectarse desde la cuna, porque todos esos años en que vivimos en familia, sea ésta como fuere, bebimos cultura y socialidad del mundo circundante.

La violencia de género en la familia es comprendida-explicada como enfermedad, como problema antropológico, como problema del patriarcado, como problema económico, religioso y cultural, esta violencia es desplegada desde todos esos ángulos: desde la salud y la salud mental porque incide en el cuerpo/*self* de las mujeres, es un problema antropológico reconocido a partir del movimiento feminista en la segunda década del siglo XX; es económico porque muchas veces la mujer depende económicamente del hombre, es religioso porque es precisamente la iglesia y en general los tres monoteísmos patriarcales, los que producen y reproducen la ideología de la mujer sumisa, en la casa, como madre, como esposa, como hija respetuosa del padre, todo ello en los límites de *su* familia. Y yo agregaría la perspectiva compleja que explica la violencia de género como un sistema de ciclo límite, entendido como aquel que se aísla del flujo del mundo exterior porque una gran parte de su energía interna está dedicada a resistirse al cambio y a la perpetuación relativamente mecánica de los modelos de conducta. Para sobrevivir en sistemas tan rígidos y cerrados, todos deben ceder un poco –o a veces mucho– de su individualidad subsumiéndose en un automatismo.

Los ciclos límite son los sistemas que nos hacen sentir impotentes: los queremos cambiar pero no podemos, porque parecen resistirse a todos nuestros esfuerzos por conseguirlo. Esta clase de sistemas está presente en toda la sociedad. Encontramos que los hombres violentos buscan impedir el “caos familiar”, y buscan “ese orden” a cualquier precio...

Los ciclos límite también pueden operar dentro de la psicología de un individuo. Todos conocemos a sujetos que van por la vida repitiendo una y otra vez los mismos errores. Sale de una relación destructiva para meterse en otra aún peor, pero siempre alegando que esa vez todo va a funcionar maravillosamente bien, que todo va a ser diferente.

La historia nos muestra que en la época prehispánica ya estaba presente la violencia de género, a las niñas y adolescentes se las obligaba a tostar chiles y hacerlas aspirar el humo; a otras se las castigaba con púas de maguey

clavadas en el cuerpo; también se les untaba con chile cuando las mujeres eran deshonestas o coquetas. La historia del maltrato a la mujer ha sido constante, todo ello porque la construcción social de la masculinidad, su reproducción y su mantenimiento ha sido una incesante lucha para mantener el poder patriarcal. La violencia hacia la mujer no puede ser mirada ni tratada unívocamente, en realidad es un fenómeno bio-socio-psico-sexo-cultural en el que participan tanto hombres como mujeres, por tanto, habrá que seguir incidiendo para evitarla desde dos planos: el físico-comportamental y el simbólico-discursivo.

La violencia de género en la familia es el espejo de nuestra sociedad y nuestra cultura y sus formas de organización inciden en los distintos modos de la vida social. Para que violencia de género en la familia cese es necesario colaborar con esos hombres (¡y sí que los hay!) que han aprendido que la violencia no es necesaria para tener relaciones con la mujer, que el poder y la competencia en vez de estructurar relaciones equitativas reproducen TODAS las formas de violencia desde la individual hasta la psico-social-político-económica. Tenemos que dialogar con esos hombres y mujeres que no les enseñaron cómo hacerlo, tenemos que mostrar que existen otros lenguajes, lenguajes de discordia, de disidencia, pero que a su vez, pueden convertirse en diálogo, distensión y diseminación.

Las mujeres violadas, golpeadas, asesinadas, las ancianas, discapacitadas, las locas, indígenas y no indígenas, pobres, hoy en estos momentos están siendo víctimas del poder, la violencia del deseo y de la impunidad.

Como hemos visto a lo largo de esta tesis son los sociólogos, psicólogos, demógrafos e historiadores quienes le han puesto el lente a la violencia intrafamiliar, son pocos, buscando con una lupa, quienes nos hemos abocado a mirar y comprender esta problemática desde una perspectiva antropológica, encontré que una respuesta quizá podría ser la parálisis y el no estar entrenados para intervenir y poder hacer algo en un momento de crisis en la que esté presente el antropólogo; otra posibilidad, es que el antropólogo

“justifique” “explique” la violencia intrafamiliar –presenciada o no – como parte de la cultura, como usos y costumbres...y, una última posibilidad, es la conciencia de que el antropólogo puede ayudar a quien se lo demande llevando al trabajo de campo una lista de instituciones del Estado y ONGs a donde referir a esas mujeres, niños, ancianos, discapacitados, etcétera.

Encontramos que la violencia busca someter, domesticar, codificar y a menudo castigar a los cuerpos de los sujetos. Por tanto, ya no sólo se juzga el crimen sino sus motivaciones, pasiones, los instintos, las anomalías, que pueden ser causadas por efectos del medio o de la herencia, en suma, se castigan más que nada los deseos.

Vimos también que la tortura es el ejercicio de una violencia *in extremis* sobre otro, que es impotente para defenderse y que es sometido por entero a su verdugo. La tortura traduce a veces una voluntad pura de aniquilación del otro, martirizándolo, en su deseo y reduciéndolo a objeto. Es crueldad pura. La imposición del dolor y la humillación persigue la lógica de eclipsar a la víctima. La empresa sobre los cuerpos es una empresa sobre el hombre, sobre su condición, sus valores más queridos. Le da al Estado o al grupo de la violencia organizada en el siglo XXI, el beneficio político de ser un instrumento de terror dirigido expresamente a su población.

La tortura no se satisface con arrancar una confesión o de herir, le procura al torturador el goce de tener a su merced a la víctima, de ejercer dominio absoluto sobre su cuerpo, su intimidad, su dignidad, salvo sobre sus convicciones. Despierta un fantasma de todo-el-poder, porque ella manifiesta una manera concreta e inmediata de conseguir al otro en profundidad. Ella es por definición una negación del rostro, indiferente a la “culpabilidad” de la víctima a menudo con el objeto de pertenencia social, cultural o político, o como elemento simbólico de un retroceso despiadado de utilización del poder hacia sus opositores. No hay inocencia a los ojos del torturador, al dolor inexpugnable, se agregan a la víctima la angustia, la espera, la expectativa, la

incertidumbre, la humillación, el horror de ser sometido a una crueldad absoluta sin el menor control exterior.

Las secuelas de la tortura dejan dolores perdurables hasta después de su liberación: dientes rotos, miembros rotos o mutilados, uñas arrancadas, hematomas, quemaduras, lesiones internas, inflamaciones etc., que alimentan los dolores y quedan como problemas funcionales. El problema no es nada más la cura física sino también la restauración de un sentimiento de identidad profundamente alterado.

La tortura no se ve en la vida real, a veces se huele, se infiere. Los cuerpos torturados son gritos que no llegan, son días y noches de lamentos, de dolores, que sólo la vemos en la televisión o cuando la leemos en los libros, en la red o en la prensa. Tampoco se ven las 140 millones de mujeres que han experimentado la ablación en sus cuerpos. La sociedad del espectáculo sólo presenta, muestra, enseña –hasta la saciedad–, cuerpos violentados por los “enemigos del orden”, aquellos quienes no pertenecen a las filas del Estado: delincuentes, los actores del crimen organizado, homosexuales, prostitutas, es decir –en términos de Zygmund Bauman– los miembros de los “basurales humanos” o los “excedentes de la humanidad”, todos aquellos que no se “ajustan” al consumismo y a las formas de vida de occidente.

Se infringe a los cuerpos de los torturados y de las mujeres y niñas clitoridectomizadas dolor propositivamente. ¿Es acaso el dolor de ambos en el fondo lo mismo? Si no lo es ¿en dónde radica la diferencia?

Es indudable que en ambas la violencia está presente. En la tortura la violencia es destructiva y deshonrosa, mientras que la violencia de la iniciación que surge con la transformación del novicio, incorpora también una violencia destructiva en conjunción con un sufrimiento constructivo y honroso. Esta diferencia reside en la intensidad, la duración y sobre todo el ritmo de las penas impuestas. En los ritos de iniciación el dolor interviene de manera puntual y se detiene en el límite de lo soportable, mientras que en la tortura,

por definición, aumenta en intensidad para rebasar el umbral. En el primer caso las muertes son excepcionales, en el segundo son moneda corriente.

Es interesante constatar la similitud de técnicas de intimidación y degradación empleadas en la iniciación y la tortura: amenazas, insultos, privación del sueño, de vestimenta, de comida, mantenimiento de posturas corporales incómodas, exposición al frío o al calor. De este modo, los lugares de detención son espacios en que los objetos domésticos ordinarios son utilizados violentamente contra la víctima.

La tortura es reprobable, es la violencia humana *in extremis*. La ablación oscila entre dos cosmovisiones: la de los derechos humanos y los derechos de los pueblos a la defensa de sus culturas, gran dilema...

En cuanto al mal, encontramos que existen dos tipos: el mal pasional y el mal infame. El primero no es calculador, no está legitimado por ningún poder. En cambio, el mal infame sirve a un poder, a una ideología, y quiere hacerse útil en este sentido. Este mal incluso crea una buena conciencia, pues se sabe en concordancia con un objeto oficial del Estado. El papel fundamental no corresponde aquí a las pasiones, sino a los servicios prestados. No se trata de éxtasis nacidos del espíritu de revuelta, sino de los excesos de los espíritus serviciales.

Estamos perdiendo nuestra sensibilidad al mal, y esto lo podemos ver claramente en cómo percibimos las imágenes de la guerra como si estuviera muy alejada; por sabernos distanciados pensamos que ello no nos toca, efectivamente, esa indiferencia sórdida, esa amenaza, ese es el nuevo Mal que está envolviendo al planeta y a nuestro país, Arendt lo llama la banalización del mal, yo lo denomino Mal siniestro, porque este mal se transmite por todos los cables, todas las redes, todas las ondas, todas esas formas nuevas de comunicación que conforman como Manuel Castells lo llama la sociedad informacional. El silencio del mal es otra de sus estrategias: el secreto, lo no dicho, lo innombrable, el mal tiene y debe ser nombrado, el mal en nuestra época se levanta como una nube gigantesca que nos mantiene

enceguecidos como bien dijera José Saramago. Porque como encontré, el mal no es sinónimo de violencia, ésta puede presentarse sólo si es necesario, cuando el conflicto no ha sido debidamente desenredado, solucionado. La violencia está en el hacer, en el decir, el mal es esa consecuencia de lo hecho y dicho. La violencia coercitiva y punitiva representada en la salida del ejército a las calles en Ciudad Juárez y en otras más, la violencia en la familia –lugar antropológico por excelencia que debería ser un espacio amoroso, de solidaridad y de protección– territorio de celos, envidias, abuso y terror, son el espejo de la violencia y esos males que aquejan y duelen en nuestro México, es la violencia que castiga, muy a menudo sin saber por qué, pero sí sabiendo para qué: para sujetar, dominar y vencer al enemigo.

A la idea rousseauiana de un hombre perfectible, habitado en su naturaleza por el bien, la violencia encarnada en la crueldad, muestra que no hay ni bien ni mal en sí, sino *situaciones* en las que el sujeto puede o no cometer actos espantosos, siempre en el marco de una violencia monopolizada por el Estado.

Primo Levi tenía la convicción de que la impunidad es un elemento decisivo para el pasaje a la barbarie. La impunidad es casi indispensable para la crueldad. El delincuente ya no se detiene en la billetera del transeúnte, sino en el atraco con violencia; los ciudadanos son despojados de su patrimonio corporal; los niños son robados en los supermercados. En el peor de los casos los pobladores son asesinados con saña en sus propios domicilios, sin motivo aparente.

Vivimos un *Tiempo nublado*, como diría Octavio Paz en su libro así titulado, el país vive una guerra y la violencia es parte inherente a ésta.¹ No existen

¹ El Grupo Reforma (que entre otras publicaciones incluye el diario de ese nombre editado en la ciudad de México, El Norte en Monterrey y Mural, en Guadalajara) ha establecido un ejecutómetro, un medidor de la muerte violenta, la marcada por los signos con que la narcodelincuencia rubrica sus asesinatos. Ese mecanismo publicó ayer su conteo de diez meses: entre el 1 de enero y el 3 de noviembre de este año han perecido diez mil treinta y cinco personas. La suma es casi la misma que el total

guerras sin muertos, por lo tanto, mientras no se acepte que hay un conflicto armado y que se está frente a una situación anormal que demanda sacrificios y acciones extraordinarias, no se entenderá la violencia, se pensará que ésta se puede ocultar o resolver rápido y fácil, o se creará ingenuamente que si el gobierno suspendiera sus operaciones la violencia terminaría.

La historia de la antropología es muy rica, sin embargo, la historia de los antropólogos quienes han hablado, polemizado, discutido, denunciado o sido testigos de la violencia no había sido contada, ha estado limitada, aquí intentamos darle voz a los antropólogos que sí han hablado, comprendido y explicado el fenómeno de la violencia.

Los resultados de esta tesis fueron fruto de la mirada de la complejidad y del ejercicio transdisciplinar. Complejidad sin reduccionismo ni visión lineal y rígida; sin fragmentación de las disciplinas, sin monólogo y sí con dialógica, para mirar más allá de las partes y relacionar lo que parecería que no tiene relación, es decir, para pensar en interacciones e interrelaciones; para pensar no sólo en causa-efecto sino en multicausalidad, no en un factor sino en lo multifactorial, para observar multidimensionalmente porque el ser humano es a la vez biológico, psíquico, social, afectivo, racional, polisémico y plural, para pensar en emergencias, en desórdenes, en desorganización y caos; todo ello me abre puertas y me lleva a esferas en donde la exploración no está prohibida, sino que de hecho, es espacio y episteme donde la curiosidad es ilimitada. Por su parte, la transdisciplina busca estrechar y ampliar miradas, tender puentes y difuminar fronteras antes cerradas, prohibidas, inflexibles a los ojos de los no especializados. El lente transdisciplinar busca pensar al mundo como un

de homicidios de esta naturaleza ocurridos durante los 60 meses del sexenio anterior, el presidido por Vicente Fox. Si se proyecta el número de ejecuciones hasta el fin de este año, tendremos en 2010 un pavoroso total superior a doce mil asesinatos, casi el doble de los ocurridos el año pasado, cuando llegaron a seis mil quinientos ochenta y siete, cifra superior a los cometidos en 2008 (cinco mil doscientos) que a su vez más que duplicaron los habidos en 2007: dos mil doscientos setenta y cinco. En el primer mes de la actual administración, diciembre de 2006, fueron 93 las víctimas. (Miguel Ángel Granados Chapa, 5 de noviembre, 2010)

unitax-multiplex, es decir, uno y diverso, porque no privilegia unas culturas sobre otras, en ese sentido es transcultural; porque la economía debe servir al hombre y no al revés; busca también que haya rigor en el argumento, apertura hacia lo desconocido, inesperado e imprevisible, busca abrir, no cerrar, relacionar e interactuar con las diferentes disciplinas, conocimientos y realidades.

La vida no es únicamente la experiencia y conocimiento de los horrores descritos en esta tesis, es también el placer de mirar un atardecer en una playa y percibir cómo se va poniendo el sol poco a poco en el mar; es también observar la sonrisa de un niño, además de poderlos ver crecer; es emocionarse con el cantar de los pajarillos al amanecer; es compartir ideas y pensamientos con los seres queridos; es gritar cuando las cosas no van bien; es saber que la vida no es ni blanca ni negra, que tiene sus matices, que lo que uno observa está siempre empañado por la cultura, que los hombres no son una historia ni varias historias, sino que son más que eso; que la humanidad tiene futuro si es que podremos comprender los *intrínquilis* de la violencia. La violencia nos ha acompañado a lo largo de la corta historia de *sapiens*, la agresión por la sobrevivencia y la violencia en su raíz filosófico-antropológica del mal radical. Las sociedades humanas han evolucionado con cambios unos difíciles y otros suavemente, no todos los cambios socioculturales en la historia humana fueron violentos. ¿Por qué insistimos en saber como fuimos allende en África hace ca.150,000 años? ¿por qué siempre estamos en la búsqueda de nuestra genealogía? ¿hay una respuesta para ello? ¿si es así no es la respuesta este ser humano como una vez dijo Morin el *homo sapiens-demens*?

El mundo se concibe desde al ámbito de los sistemas complejos, se torna inestable, fluctuando entre el orden y el caos, demandando de las ciencias de la sociedad una mirada transdisciplinar, de este modo integradora, que permita así penetrar su complejidad.

Así, el trabajo de campo es un trabajo muy solitario, de la misma manera lo es el trabajo en la consulta en la que solamente se encuentra uno con el/los

consultante/s. Mezclar, en-redar y complementar las dos metodologías fue una experiencia fructífera porque utilicé dos herramientas: una, la antropológica, para observar-participar-comprender y la otra, la terapéutica también para observar-participar-comprender-intervenir. Ambas con la idea central: comprender la violencia depredatoria y sus múltiples rostros.

Quienes necesitan colonizar la mente y la vida del Otro necesitan poder. Las formas de borramiento de la Otredad tienen como objetivo antropocéntrico el de vivir subyugando al mundo que los rodea.

Todas las relaciones –las relaciones entre los sexos, las relaciones al interior de las comunidades; dentro de una misma sociedad, intra e inter las familias y en su relación con otras sociedades– están determinadas por su relación con la violencia, por ello es una antropología de la violencia. La contención y dominación de la violencia fueron el impulso de la formación de la sociedad; y la violencia sale de nuevo de la sociedad misma cuando fracasa en equilibrar intereses antagónicos.

Guerra total, revolución permanente y guerra global son las metáforas que han dado sucesivamente expresión a la dimensión civilizadora de la violencia en el mundo contemporáneo, encontré que *toda violencia es política* porque su tuétano está conformado por el *poder*, es decir, porque implica necesariamente el poder para que ésta sea ejercida.

Encontré también que para comprender la violencia es imprescindible observarla *en situación, en su momento, en historia, en tiempo*.

El descubrimiento de Freud de un instinto agresivo o una pulsión originaria de muerte, asociados a la lucha por la supervivencia, a los sistemas psicológicos de defensa de la conciencia individual y, al mismo tiempo, articulado con los valores morales de la persona y los llamados instintos del Yo, es decir, a los aspectos psicológicos elementales relacionados con la configuración de la civilización, se ha dejado de lado en las interpretaciones corrientes del psicoanálisis de nuestro tiempo, predominantemente lingüísticas. Nos complace la representación de la civilización como un orden armónico.

Nos sentimos más seguros al invocar la violencia como algo ajeno, cuando no lo radicalmente opuesto al proceso civilizador.

Vivimos en una civilización de la violencia, diría Eduardo Subirats (2000: 220), y afirma que pocas experiencias humanas han sido banalizadas más insistentemente en la aldea electrónica que las imágenes de desigualdad económica y miseria humana, los relatos de genocidios, los informativos de guerras llamadas sucias o llamadas limpias, o los paisajes de destrucción ecológica y de devastación natural. La representación mediática de la violencia real es neutralizada por la violencia ficticia, a lo largo de siempre reiteradas secuencias idénticas de crímenes, violaciones, accidentes, guerras.

También está cuestión es la del odio y la de la construcción del odio colectivo como una edificación que ocurre antes de la guerra, a través de la propaganda de guerra del régimen que quiere hacerla. Ahora bien, el enemigo político no necesariamente es el enemigo colectivo de la Nación que hace la guerra. La construcción del enemigo colectivo consiste en atribuirle a ese enemigo formas de criminalidad tan atroces que la única respuesta a ello es la exterminación.

Sabemos que uno de cada tres hogares en el DF vive violencia familiar (*El Universal*, lunes 10 de mayo de 2010), es, por tanto, un problema antropológico que es necesario comprender-explicar en nuestra sociedad mexicana contemporánea. Asimismo, propongo una *antropología clínica*, que pueda analizar los vínculos, los cambios, las rupturas, los conflictos y las influencias recíprocas entre los diferentes elementos de una historia de vida del/los sujeto/s. La antropología clínica no es una antropología que quiera curar a la sociedad y a la cultura; porque una sociedad no puede ser curada. La antropología clínica es una antropología que se interesa en lo vivido y también se interesa en aquello que es emotivo y afectivo en la vida social.

Vivimos, como vimos en el capítulo 3, en una sociedad adultocéntrica, en una compleja serie de actitudes, valores, creencias, comportamientos que conducen al adulto a mirar al niño, al joven y al anciano parcial y desde la

perspectiva del adulto, sin comprenderlos como experimentando y viviendo un tiempo que no siempre es el propio de los adultos.

Todos somos hijos de los horrores del siglo XX y XXI, somos hijos de la violencia, de la que no se habla, no se ve, no se oye ni se toca. La peor de todas es la que se disfraza, se maquilla, la que hace que el mundo enloquezca, violencia que destruye. La que frente a lo que se dice, no concuerda con lo que se hace.

El verdadero y mayor miedo de la violencia de género, en la familia y en las redes sociales que se tejen a lo largo de la vida, es la *pérdida del vínculo*. Es un dolor inenarrable, inefable, de los dolores más profundos que puede experimentar un ser humano.

Encontré también que la violencia se ejercita, significa y se vive distinto en cada una de las edades, que aunada al sexo-género, nos ayuda a comprender e incidir, y es imprescindible tomar en cuenta que nuestra cultura hace más vulnerables ciertas edades, todo ello por razones ideológicas y económicas: el cuerpo/self joven como el más apreciado en las sociedades occidentales, cuerpo productor-reproductor, cuerpo estético, cuerpo consumidor...

Hay que hablar de la violencia y su invisibilidad. A veces el silencio es simplemente inexcusable, porque se convierte en una violencia aquiescente, que autoriza, que permite; la violencia viene con intención, con decisión de dañar al Otro, es esa intención y el contexto emotivo del acto la que define la violencia y su relación con la voluntad política.

Bauman plantea que la modernidad ha configurado un Estado "jardinero" cuya misión radica en podar las "malas hierbas", hoy lo estamos presenciando todos los días: ejército y policías están "limpiando" al "enemigo", y ese enemigo a su vez está podando a los de las otras bandas. Lo que sí es viable hacer en estos momentos, además de darles voz a las víctimas de la violencia y con la denuncia como herramienta, es la posibilidad de incidir en los sujetos y sus familias con las que trabajamos como antropólogos y algunos también como terapeutas...

Termino con una cita del libro *El desbarrancadero* de Fernando Vallejo:

¿Y por qué un sicario? Sicario es el que mata por cuenta ajena, por encargo. ¿Es que no me puede matar algún cristiano motu proprio, de su libre y soberana voluntad? ¡Pero claro! Lo que pasa es que en la inmensa confusión de las cosas que se había apoderado de ese país adorable habíamos acabado por llamar sicario a cualquier asesino. Cuestión de semántica. Ya no distinguíamos al que fue contratado del que no. ¡Como todos se nos iban impunes! El caos produce más caos. Y me ponen, señores físicos, esta ley como ley suprema, por encima de las de la creación del mundo y la termodinámica, porque todas, humildemente, provienen de ella. El orden es un espejismo del caos. Y no hay forma de no nacer, de impedir la vida, que puesto que se dio es tan irremediable como la muerte. Punto y basta. Dixit.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Abbagnano, Nicola [1961](2003), *Diccionario de Filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México, pp.765-768.

Adams, Richard N. (1978), *La red de la expansión humana*, La Casa Chata, México.

Aguilar, Adrián Guillermo (2006), "Reestructuración económica y costo social en la Ciudad de México. Una metrópoli 'periférica' en la escala global", en: *Estudios urbanos contemporáneos*, coordinado por: Alejandro Méndez Rodríguez, Porrúa-UNAM, México, pp.125-167.

Álvarez, J.A. (1985), *La mujer joven en México*, ed. El Caballito, México.

Amorós, Celia (1990), "Violencia contra las mujeres y pactos patriarcales", en: *Violencia en la sociedad patriarcal*, comp. Virginia Maquieira y Cristina Sánchez, Pablo Iglesias, Madrid.

Appadurai, Arjun (2007), *El rechazo de las minorías*, Tusquets, Barcelona.

Arendt, H. [1951](2006), *Los orígenes del totalitarismo*, Alianza, Madrid.

Ariès, Philippe (1973), *El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen*, Taurus, Madrid.

Bajtín M., Mijaíl (2000), *Yo también soy (Fragmentos sobre el otro)*, Taurus, México.

Balandier, Georges (1986), "An Anthropology of Violence and War", *International Social Science Journal. Collective Violence and Security*, Published Quarterly by Basil Blackwell-UNESCO, vol. XXXVIII, núm. 4, EUA, pp. 499-511

Bartra, Roger (1992), *El salvaje en el espejo*, ERA-UNAM, México.

Bataille, Georges (1974), *La parte maldita*, EDHASA, Barcelona.

Bateson, G. Jackson, D., Haley, J, Weakland, J.H. (1956), "A note on the double bind", *Family Process* 2, pp. 251-264

Bateson, Gregory [1972](1991), *Pasos para una ecología de la mente*, Planeta, Buenos Aires.

- Baudrillard, Jean** (1993), *La transparencia del mal. Ensayo sobre los fenómenos extremos*, Anagrama, Barcelona.
- Bauman Zygmunt** (2002), *La sociedad sitiada*, FCE, Argentina.
- Bauman Zygmunt** (2006), *Modernidad y holocausto*, Sequitur, Barcelona.
- Bauman, Zygmunt** (2006a), *Amor líquido*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Bentovim, Arnon** (1992), *Trauma-Organized Systems. Physical and Sexual Abuse in Families*, Karnac Books, Londres.
- Berger, Milton** (1993), *Más allá del doble vínculo*, Paidós, Buenos Aires.
- Bergeret, Jean** (2000), "Violencia fundamental: el apuntalamiento instintivo de la pulsión libidinal", *Psicoanálisis APdeBA*, vol. XXII, núm. 2, Argentina.
- Bernstein, Richard** (2006). *El mal radical*, Fineo, México.
- Bobbio, Norberto; Nicola Matteucci y Gianfranco Pasquino** (1991), *Diccionario de Política*, Siglo XXI, México.
- Bohannan, Paul** (1963), *Social Anthropology*, Holt, Rinehart and Winston, New York.
- Blok, Anton** (2000), "The Enigma of Senseless Violence", en: *Meanings of Violence*, de Göran Aijmer y Jon Abbink (comp.), Berg, New York, pp. 23-35.
- Bowlby, John** (1995), *Una base segura. Aplicaciones clínicas de una teoría del apego*, Paidós, Barcelona.
- Bourdieu, Pierre** (1998), *La distinción*, Taurus, Madrid.
- Bourdieu, Pierre** (2003), *La dominación masculina*, Anagrama, Barcelona.
- Bourdieu, Pierre** (2007), *El sentido práctico*, Siglo XXI, México.
- Bourgois, Philippe** (2005), "Más allá de una pornografía de la violencia. Lecciones desde El Salvador", en: *Jóvenes sin tregua*, editado por Francisco Ferrándiz y Feixa Carles, Anthropos, pp. 11-33
- Bourguignon, André** (1999), *De la pluridisciplinarité à la transdisciplinarité*, En: <http://nicol.club.fr/ciret/locarno/loca5c1.htm>

- Braconnier, Alain** (1996), *El sexo de las emociones*, Andrés Bello, Barcelona.
- Briggs, Jean L.** (1971), *Never in Anger: Portrait of an Eskimo Family*, Harvard University Press.
- Briggs, John y Peat, F. David (1999), *Las siete leyes del caos. Las ventajas de una vida caótica*, Revelaciones, Barcelona.
- Buscaglia, Edgardo** (2010), "México pierde la guerra", *Esquire*, marzo, Madrid, pp.94-101.
- Cacho, Lydia** (2010), *Esclavas del poder. Un viaje al corazón de la trata sexual de mujeres y niñas en el mundo*, Grijalbo, México.
- Cajas, Juan** (2009) *Los desviados: Cartografía urbana y criminalización de la vida cotidiana*, Porrúa, México.
- Calhoun, Ch. y Solomon, R.C.** (1996), *¿Qué es una emoción?*, FCE, México.
- Calveiro, Pilar** (2006), "La decisión política de torturar", en: *Contra la tortura*, editado por Eduardo Subirats, Fineo, México, pp.15-71.
- Calvino, Italo** (2005), *Las ciudades invisibles*, Siruela, Madrid.
- Carter, Elizabeth A. y Monica McGoldrick** (1980), "The family life cycle and family therapy: An overview", en: *The Family Life Cycle: A Framework for Family Therapy*, Gardner Press, Nueva York.
- Castel, Robert** (2004), *La inseguridad social ¿Qué es estar protegido?*, Manantial, Buenos Aires.
- Castells, Manuel** (1996), "The Net and the Self. Working notes a critical theory of the informational society", *Department of Sociology*, University of California, Berkeley.
- Castells, Manuel** (1999), *La era de la información: economía, sociedad y cultura*, Siglo XXI, México.
- Chagnon, Napoleón A.** (1988), "Life Histories, Blood Revenge, and Warfare in Tribal Population", en: *Science*, vol.239, pp.985-992.
- Chagnon, Napoleón A.** [1992](2006), *Yanomamö. La última gran tribu*, Alba Editorial, Barcelona.

- Chesterman, Simon** (2001), "Introduction: Global Norms, Local Contexts", en: *Civilians in War*, Lynne Rienner Publishers, pp.1-6
- Cirillo, Stefano y Di Blasio, Paola** (1991), *Niños maltratados. Diagnóstico y terapia familiar*, Paidós, Barcelona.
- Clastres, Pierre** (1981), *Investigaciones en antropología política*, Gedisa, Barcelona.
- Damasio, Antonio** (1996), *El error de Descartes. La razón de las emociones*, Andrés Bello, Santiago de Chile.
- Dell, Paul** (1985), "Understanding Bateson and Maturana: Toward a Biological Foundation for the Social Sciences", *Journal of Marital and Family Therapy*, January, Vol. 11, núm. 1, pp.1-20.
- DeMause, Lloyd** (1994), *Historia de la infancia*, Alianza Editorial, Madrid.
- Descartes, René** [1637](1974), *Discurso del método*, Losada, Buenos Aires.
- Devereux, Georges** (1973), *Ensayos de etnopsiquiatría general*, Barral, Barcelona.
- Dio Bleichmar, Emilce** (1985), *El feminismo espontáneo de la histeria. Estudio de los trastornos narcisistas de la feminidad*, Adotraf, Madrid.
- Douglas, Mary** (1973), *Pureza y peligro*, Siglo XXI, Madrid.
- Douglas, Mary** (1978), *Símbolos naturales*, Alianza Universidad, Madrid.
- Echeburúa, Enrique**, (1994), *Personalidades violentas*, Pirámide, Madrid.
- Ekman, Paul** (1992), "Facial expressions of emotions. New findings, new questions", *Psychological Science*, núm.3, pp.34-38.
- Eliade, Mircea** (1979), *Lo sagrado y lo profano*, Guadarrama/Punto Omega, Barcelona.
- Encuesta del Instituto Nacional de la Nutrición*, (2006), ENSANUT, México.
- Erison Erik H.** (2000), *El ciclo vital completado*, Paidós, Barcelona.
- Erman, Michel** (2009), *La cruauté: Essai sur la passion du mal*, Presses Universitaires de France, París.
- Evans-Pritchard, Edward** [1940](1977), *Los Nuer*, Anagrama, Barcelona.

Falicov, Celia (1991), "Contribuciones de la sociología de la familia y de la terapia familiar al «esquema del desarrollo familiar: análisis comparativo y reflexiones sobre las tendencias futuras» en: *Transiciones de la familia. Continuidad y cambio en el ciclo de vida*, editado por Celia Falicov, Amorrourtu, Buenos Aires.

Feixa, Carles (1996), "Antropología de las edades", en: *Ensayos de antropología cultural*, de Joan Prat y Ángel Martínez, editores, Ariel, Barcelona, pp. 319-334

Ferguson, Brian R. (2008a), "War Before History", en: *The Ancient World of War*, editado por: Philip de Souza, Thomas and Hudson, NY.

Ferguson, Brian R. (2008b), "Ten Points on War", en: *Social Analysis*, vol.52, Issue 2, Summer, EUA.

Ferrater Mora, José (1965), *Diccionario de Filosofía*, Tomo II, Editorial Sudamericana, Buenos Aires.

Fortes, Meyer (1984), "Age, Generation, and Social Structure" en: *Age and Anthropological Theory*, Cornell, de: David Kertzer and Jennie Keith, Cornell, London pp. 99-120.

Foucault, Michel (1975), *El orden del discurso*, Tusquets, Barcelona.

Foucault, Michel (1978a), *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, México.

Foucault, Michel (1978c), *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid.

Foucault, Michel (1979), *El nacimiento de la clínica*, Siglo XXI, México.

Foucault, Michel (1996a), *Hermenéutica del sujeto*, Altamira, Buenos Aires.

Foucault, Michel (1996b), *Tecnologías del yo*, Paidós, Barcelona.

García Canal, María Inés (2002), *Foucault y el poder*, Universidad Autónoma Metropolitana, México.

Frijda, N. (1988). Las leyes de la emoción. En M. D. Avia y M. L. Sánchez Bernardos (Comps.) (1995), *La Personalidad. Aspectos cognitivos y sociales*, Madrid: Piriunide.

García Fuster, Enrique (2002), *Las víctimas invisibles de la violencia familiar*, Paidós, Barcelona.

- García Maynez, Eduardo**, (2005), *Introducción al estudio del derecho*, Porrúa, México.
- Garza Tarazona, Silvia** (1991), *La mujer mesoamericana*, Planeta, México.
- Gelles, R. J.** (1997), *Intimate violence*, Sage, EUA.
- Gelles, R. J.** (1999), "Family Violence", en R. L. Hampton (comp.), *Family Violence: Prevention and Treatment*, Sage, Londres.
- Genovés, Santiago** (1993a), *Expedición a la violencia*, UNAM-Fondo de Cultura Económica, México.
- Gennep, Arnold von** [1909](2008), *Los ritos de paso*, Alianza Editorial, Madrid.
- Ghiglieri, Michael P.** (1999), *The dark side of man*, Perseus Books, EUA.
- Gibson, Thomas** (1988), "Meat sharing as a political ritual: form of transaction versus modes of subsistence", en: *Hunters and Gatherers*, editado por Tim Ingold, David Riches y James Woodburn, vol.2, p.172.
- Giddens, Anthony** (2000), *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*, Taurus, Buenos Aires.
- Girard, René** (1986), *El chivo expiatorio*, Anagrama, Barcelona.
- Glaserfeld, Ernst von** (1994), "La construcción del conocimiento", en: *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*, editado por Dora Fried Schnitman, Paidós, México, pp.115-128.
- Glendenning, Frank** (1993), "Qué entendemos por negligencia y maltrato a los ancianos", en: *El maltrato a las personas mayores*" editado por Peter Decalmer, Frank Glendenning, Paidós, Barcelona, pp. 11-56.
- Gluckman, Max** (1958), "Analysis of a Social Situation in Modern Zululand", *Rhodes-Livingstone*, Paper No. 28, Manchester, University Press.
- Godelier, Maurice** (1986), *La producción de grandes hombres. Poder y dominación masculina entre los Baruya de Nueva Guinea*, AKAL, Madrid, España.
- Goffman, Erving** (1971), *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Amorrortu, Argentina.

- Gonzalbo, Pilar** (1987), "Tradición y ruptura en la educación femenina del siglo XVI", en *Presencia y transparencia. La mujer en la historia de México*, Colegio de México, México.
- Goody, Jack** (1971), *The Developmental Cycle in Domestic Groups*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Gruenbaum, Ellen** (2000) *The Female Circumcision Controversy; An Anthropological Perspective*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- Guilaine, Jean y Jean Zammit** (2002), *El camino de la guerra. La violencia en la prehistoria*, Ariel Prehistoria, Barcelona.
- Haas, Jonathan** (1994), *The Anthropology of War*, Cambridge University Press, UK.
- Habermas, Jurgen** (1989), *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Barcelona.
- Haidar, Julieta** (1998), "Análisis del discurso", en: *Técnicas de investigación en sociedad, cultura y comunicación*, coordinador: Jesús Galindo Cáceres, Addison, México, pp.117-164
- Hall, E. T.** [1969](2001), *La dimensión oculta*, Siglo XXI, México.
- Hampton, R.L. y T.P. Gullotta** (1993), *Family Violence Prevention and Treatment*, Sage Publications, California, EUA.
- Hannerz, Ulf** (2001), "Fronteras", *Revista de antropología experimental*, ISSN 1578-4282, N°. 1. Universidad de Jaén, Jaén.
- Haritos-Fatouros M.** (2002), *Psychological origins of institutionalized torture*. Routledge, New York.
- Héritier, Françoise** (2005), "Les matrices de l'intolerance et de la violence", editado por Françoise Héritier, en: *De la violence II*, Odile Jacob, París.
- Hirsi Ali, Ayaan** (2007), *Infidel*, Debate, México.
- Houseman, Michael** (2005), "Quelques configurations relationnelles de la douleur", en: *De la violence II*, editado por Françoise Héritier, Odile Jacob, París, pp.77-112.

- Huacuz Elías, María Guadalupe** (2009), *¿Violencia de género o violencia falocéntrica?, Variaciones sobre un sis/tema complejo*, INAH, México.
- Hudson, M.F.** (1986), *Elder Abuse: Conflict in the Family*, Auburn House Pub., New York.
- Ianni, Octavio** (1996), *Teorías de la Globalización*, Siglo XXI, México.
- Ibañez, Jesús** (1994), *El regreso del sujeto. La investigación social de segundo orden*, Siglo XXI, Madrid.
- Imbert, Gerard** (2004), "Cultura de la violencia, conductas de riesgo y tentación de muerte en la sociedad del espectáculo (nuevas formas y usos de la violencia)", en: *Culturas de guerra*, editado por Fernando R. Contreras y Francisco Sierra, Frónesis, Madrid.
- Informe sobre Desarrollo Humano* (1998) elaborado por el PNUD (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo), Naciones Unidas.
- Informe sobre Desarrollo Humano* (2007-2008) elaborado por el PNUD (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo), Naciones Unidas.
- Jameson, Frederic** (1991), *Posmodernismo. El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Paidós, España.
- Jaulin, Robert** (1970), *La paz blanca*, Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires.
- Jimeno, Myriam** (2001), "Violence and Social Life in Colombia", *Critique of Anthropology*, vol. 21(3), pp.221-246.
- Kahn, J. S.** (1993), *El concepto de cultura: textos fundamentales*, Anagrama, Barcelona.
- Kempe, C. H., Silverman, F. N., Steele, B.F., Droegemiller, W. y Silver, H. K.** (1962), "The Battered Child Syndrome", *Journal of the American Medical Association*, 181, pp. 17-24. (16)
- Kertzner, David I. y Keith, Jennie** (1984), "Preface, Introduction" en: *Age and Anthropological Theory*, Cornell, de David Kertzner y Jennie Keith, Cornell, London, pp. 13-61.

Knauff, Bruce M. (1987), "Reconsidering Violence in Simple Human Societies. Homicide among the Gebusi of New Guinea", *Current Anthropology*, vol.28, núm.4, August-October, pp.457-500.

Knauff, Bruce M. (1991), "Violence and Sociality in Human Evolution", *Current Anthropology*, vol.32, núm.4, August-October, pp.391-428.

Knox, Paul L. (1995), "World Cities in a World System", en: P. L. Knox y P.J. Taylor (eds.), *World Cities in a World-System*, Cambridge University Press, pp.3-30.

Kohut, H (1971), *Análisis del self*, Amorrortu, Buenos Aires.

Kristeva, Julia (1996), "Prólogo" en: *Historias del mal*, Gedisa, Barcelona.

Kuper, Adam y Jessica Kuper (1999), "Body", en: *The Social Science Encyclopedia*, Routledge, New York.

Kurnitzky, Horst (2000), *Globalización de la violencia*, Colibrí-Instituto Goethe, México.

Kurnitzky, Horst (2002), *Una civilización incivilizada*, "El imperio de la violencia en el mundo globalizado", Océano, México.

Laban Hinton, Alexander (2004), "Why did you kill?: The Cambodian Genocide and the Dark Side of Face and Honor", en: *Violence in War and Peace. An Anthology*, editado por Nancy Scheper-Hughes y Philippe Bourgois, Blackwell, EUA, pp.157-168.

Laing, Ronald (1988), "Mistificación, confusión y conflicto", en: *Terapia familiar intensiva*, editado por Ivan Boszormeny-Nagy y James L. Framo, Trillas, México.

Lamas, Marta (1996), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, Porrúa, México.

Laplantine, François (1999), *Antropología de la enfermedad*, Ediciones del Sol, Buenos Aires.

Laslett, P. (1989), *A Fresh Map of Life*, Weidenfeld & Nicholson, Londres.

Lawson, Christine Ann (2004), *Understanding the borderline mother*, Jason Aronson Book, Oxford.

Le Breton, David (1999), *Las pasiones ordinarias: Antropología de las emociones*, Nueva visión, Buenos Aires.

Le Breton, David (2005), "Expériences de la douleur, expériences de la violence", en: *De la violence II*, editado por: Françoise Héritier, Odile Jacob, París, pp.113-132.

Le Goff, Jacques (1989), *El nacimiento del Purgatorio*, Taurus, Madrid.

Leach, Edmund (1976), *Sistemas políticos de la Alta Birmania. Estudio sobre la estructura social Kachin*, Anagrama, Barcelona.

Lerner, Hugo (2006), "Adolescencia, trauma, identidad", en: *Adolescencias: Trayectorias turbulentas*, de Rother Hornstein, María Cristina; Cartolano, Elsa S.; Lerner, Hugo; Najt, Norma; Palazzini, Liliana; Punta Rodolfo, Marisa; Rodolfo, Ricardo; Sternbach, Susana; De Merea, Alcira Trinik; Ungar, Virginia Paidós, Buenos Aires, pp. 27-48.

Levi, Giovanni y Jean-Claude Schmitt (1996), "Introducción", en: *Historia de los jóvenes*, en Giovanni Levi y Jean-Claude Schmitt, Taurus, Madrid.

Lévi-Strauss, Claude (1988), *Tristes trópicos*, Paidós, Barcelona.

Levinas, Emmanuel (1997), *Fuera del sujeto*, Caparrós Editores, Madrid, España.

Lizarraga Cruchaga, Xabier (2001), "Violencia: plato fuerte, una mirada desde la antropología del comportamiento", en: *Revista Antropológicas*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México.

Lizarraga, Xabier (2003), "Complejidad y transdisciplina", presentación en el *Diplomado de Antropología y Sexología*, y en el 7° *Coloquio de Antropología del Comportamiento*.

Low, Setha y Lawrence-Zúñiga, Denise (2003), "Locating culture", en: *The anthropology of space and place*, editado por: Setha M. Low y Denise Lawrence-Zúñiga, Blackwell, pp.1-50

Macfarlane, Alan (1986), "The root of all evil", en *The Anthropology of Evil*, editado por David Parkin, Blackwell, USA.

- Macfarlane, Alan** (1989), *The Origins of English Individualism*, Basil Blackwell, UK.
- Lyons, Lewis** (2005), *Historia de la tortura*, Diana, México.
- Malinowski, Bronislaw** [1922](1975), *Los Argonautas del Pacífico Occidental*, Península, Barcelona.
- Malinowski, Bronislaw** (1941), "Un análisis antropológico de la guerra", en: *Revista Mexicana de Sociología*, año III, núm. 4, México.
- Mansilla, Josefina, Carmen Pijoan y Gerardo Valenzuela** (2007), "Análisis de comportamiento agresivo en tres muestras del norte de México", trabajo presentado en el XIV Coloquio Internacional Juan Comas en San Cristóbal de las Casas, Chiapas.
- Margulis, M.** (2003), *Juventud, cultura, sexualidad*, Biblos, Buenos Aires.
- Martín Casares, Aurelia** (2008), *Antropología del género, culturas, mitos y estereotipos sexuales*, Cátedra, Madrid.
- Mathews, K., White, Michael C., y Long Rebeca G.** (1999), "Why Study the Complexity Sciences in the Social Sciences?" in *Human Relations*, vol. 52, No. 4., Tavistock, London.
- Maturana, H. y Varela, F.** (1996), *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del conocimiento humano*, Debate, Madrid.
- McDougall, J.** (1982), *Alegato por cierta anormalidad*, Petrel, Barcelona.
- Mead, George Herbert** [1934](1967), *Mind, Self and Society*, University of Chicago Press, Chicago.
- Mead, Margaret** [1940](1982), "La guerra es una invención, no una necesidad biológica", en: *La antropología y el mundo contemporáneo*, Siglo Veinte, Buenos Aires, pp. 15-23.
- Meloy, Reid J.** (1998), *Violent Attachments*, Jason Aronson Inc. EUA.
- Méndez Rodríguez, Alejandro** (2006), "Tendencias del pensamiento social urbano", en *Estudios urbanos contemporáneos*, coordinado por Alejandro Méndez Rodríguez, Porrúa-UNAM, México, pp.17-85.

- Menéndez, Eduardo** (2001), "Biologización y racismo en la vida cotidiana", en: *Alteridades*, año 11, núm. 21 enero-junio 2001, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México.
- Mier, Raymundo** (1996), "Espacio y violencia ritual", en: *Cuicuilco*, Revista de la Escuela Nacional de Antropología, Nueva Época, volumen 2, número 6, enero/abril, México, pp.121-134.
- Miller, Alice** (1992), *Por tu propio bien*, Tusquets, Barcelona.
- Minuchin, Salvador** (1991), *Caleidoscopio familiar*, Paidós, México.
- Montagu, Ashley** (1978), *La naturaleza de la agresividad humana*, Alianza Universidad, Madrid.
- Montagu, Ashley** (1985), "El mito de la violencia humana", en: *Revista Tierra y Libertad*; núm. 455; julio, México, pp.23-25.
- Moore, Henrietta L.** (1994), *A Passion for Difference. Essays in Anthropology and Gender*, Polity Press, Cambridge.
- Moore, Henrietta L.** (2007), *The subject of Anthropology. Gender, Symbolism and Psychoanalysis*, Polity Press, Cambridge.
- Morin, E.** (1982), *Ciencia con conciencia*, Anthropos, Barcelona.
- Morin, E.** (1990), *Introducción al Pensamiento Complejo*, Gedisa, Barcelona.
- Morin, E.** (1994a), "La noción de sujeto", en *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*, editado editado por Dora Fried Schnitman, Paidós, Buenos Aires, pp.67-85.
- Morin, E.** (1994b), *El Método III: El conocimiento del conocimiento*, Cátedra, Madrid.
- Morin E.** (1994c), "Interdisciplinarité et transdisciplinarité", *Transversales, Science, Culture*, n°29, pp. 4-8.
- Morin, E.** (1997a), *El Método I. La Naturaleza de la Naturaleza*, Cátedra, Madrid, España.
- Morin, E.** (1997b), *El Método II: La Vida de la Vida*, Cátedra, Madrid, España.
- Morin, Edgar** (2003), *El método V: La humanidad de la humanidad. La identidad humana*, Cátedra, Madrid.

- Morin, Edgar** (2006), *El método VI-Ética*, Cátedra, Madrid.
- Neugarten, B.** (1976), "Adaptation and the Life Cycle", *The Counseling Psychologist*, 6-1. Sage, New York.
- Nicolescu, Basarab** (1999), "Une nouvelle vision du monde: la transdisciplinarité". Extrait du livre *La transdisciplinarité - Manifeste*, par Basarab Nicolescu, Éditions du Rocher - Collection "Transdisciplinarité", Paris.
- Nicolescu, Basarab** (2002), *Manifesto of Transdisciplinarity*, State University of New York Press, New York.
- Niehoff, Debra** (2000), *La biología de la violencia*, Ariel, Barcelona.
- Nordstrom, Carolyn** (1997), *A Different Kind of War Story*, University of Pennsylvania Press, Pennsylvania.
- O'Neill, J.** (1985), *Five Bodies: The Shape of Modern Society*, Ithaca, Ithaca.
- Otterbein, Keith F.** (2004), *How War Began*, Texas A&M University Press, Texas.
- Parkin, David** (1986), *The Anthropology of Evil*, Blackwell, New York.
- Peña Saint Martin, Florencia** (2007), "El mobbing. Contribuciones del concepto al estudio del trabajo y su organización", en: *Cuando el trabajo nos castiga*, coordinado por Florencia Peña Saint Martin, Patricia Ravelo y Sergio Sánchez Díaz, Eón-UAM-A, México, pp. 9-37.
- Pollock, Linda** (1993), *Los niños olvidados. Relaciones entre padres e hijos de 1500 a 1900*, FCE, México.
- Polhemus, Ted** (1978), *Social Aspects of the Human Body*, Penguin Books, New York.
- Prigogine, Ilya** (1996), *El fin de las certidumbres*, Andrés Bello, Barcelona.
- Quiroga, José y Jaranson, James M.** (s/f), *La rehabilitación de los sobrevivientes de la tortura: situación actual*, http://www.rct.dk/~media/Files/tortur2_3_deskstudy_es%20pdf.ashx
- Quiroga Méndez, M. Pilar** (2005), "Maltrato en Ancianos. La propuesta psicológica", Publicaciones Universidad Pontificia, Salamanca. en: *Maltrato de género, infantil y ancianos*, de Teresa Sánchez Sánchez (coord.) pp. 209-223.

Radbill, S. (1980), "A History of Child Abuse and Infanticide", en R. E. Helfer y C. H. Kempe (comps.), *The Battered Child*, University of Chicago Press, Chicago.

Radcliffe-Brown, A.R. [1952](1974), *Estructura y función en la sociedad primitiva*, Península, Barcelona.

Ramonet, Ignacio (2002), "L'axe du Mal", en: *Le Monde diplomatique*, marzo.

Ramonet, Ignacio (2010), "¿Qué está pasando en el mundo?", 08-04-2010, <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=103709>

Rathbone-McCual, E. y Voyles, B. (1982), "Case Detection of Abused Elderly Parents", *American Journal of Psychiatry*, núm. 138(2), pp.189-192.

Reeve, J. (1994), *Motivación y emoción*, McGraw Hill, Madrid.

Revista de la Asociación Mexicana de Terapia Familiar, 2007, vol.20, Núm.2. pp.29-39.

Ricoeur, Paul (1990), "Individuo e identidad personal", en: *Sobre el individuo*, Paidós, Barcelona, pp.67-90.

Rivera Cambas, Manuel (1880), *México Pintoresco Artístico y Monumental*, Imprenta La Reforma, México.

Rodolfo, R. (2004), *El psicoanálisis de nuevo. Elementos para la deconstrucción del psicoanálisis tradicional*, Eudeba, Buenos Aires.

Rosemberg, Florence y Alison Bishop Smith (1996), *La violencia intrafamiliar y el uso de la coterapia*, Tesis de maestría en Terapia Familiar, ILEF (Instituto Latinoamericano de Estudios de la Familia), México.

Rosemberg, Florence (1999), "Las formas que toma la violencia en el mundo contemporáneo", en: *Frente al silencio. Testimonios de la violencia en Latinoamérica*, editado por: Gabriel Araujo, Ofelia Desatnik y Lidia Fernández, ILEF-UAM, México, pp.21-34.

Rosemberg, Florence y Estela Troya (2007), "La familia de pertenencia, ¿es patológica?", Florence Rosemberg y Estela Troya, en: *Psicoterapia y familia*.

Ross, M. H. (1995), *La cultura del conflicto: las diferencias interculturales en la práctica de la violencia*, Paidós, Barcelona.

- Roudinesco, Élizabeth** (2009), *Nuestro lado oscuro: una historia de los perversos*, Anagrama, Barcelona.
- Safranski, Rüdiger** (1998), *El mal o el drama de la libertad*, Tusquets, Barcelona.
- Sahlins, Marshall** (1993), "Goodbye to Tristes Tropes: ethnography in the context of modern world history", *Journal of Modern History*, 65, pp. 1-25.
- Saraví, Gonzalo A.** (2004), "Juventud y violencia en América Latina", en: *Juventud-Exclusión y violencia*, en *Desacatos*, Revista de Antropología Social, no. 14, CIESAS, México, pp.127-142.
- Sassen, Saskia** (1991), *The Global City: New York, London, Tokyo*, Princeton University Press, Princeton.
- Sau, Victoria** (2000), *Diccionario ideológico feminista*, Icaria, Vol. I, Barcelona.
- Schefflen, A. E.** (1993), "Conceptos comunicacionales de la esquizofrenia", en *Más allá del doble vínculo*, compilador: Milton M. Berger, Piadós, Barcelona, España.
- Sheper-Hughes, Nancy y Lock, M.** (1987), "The mindful body: a prolegomenon to future work in Medical Anthropology", en *Medical Anthropology Quarterly*, vol.1, núm.1, pp.6-41.
- Scheper-Hughes, Nancy y Philippe Bourgois** (2004), *Violence in War and Peace. An Anthology*, Blackwell, New York.
- Scheper-Hughes, Nancy** (2005b), "El comercio infame: capitalismo milenarista, valores humanos y justicia global en el tráfico de órganos", en: *Revista de Antropología Social*, núm.14, Universidad Complutense de Madrid, pp.195-236
- Scott, Joan W.** [1986](1996), "El género: una categoría útil para el análisis histórico", en: *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, comp. Marta Lamas, PUEG-Porrúa, México, pp.265-302.
- Segato, Rita Laura** (2003), *Las estructuras elementales de la violencia*, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires.

- Semo, E.** (1998), "Ni tequila, ni sake ni vodka: capitalismo global", en: *Revista Proceso*, 27 se septiembre, México, p.43.
- Sennett, Richard** (1997), *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*, Alianza Editorial, Madrid.
- Sichère, Bernard** (1997), *Historias del mal*, Gedisa, Barcelona.
- Simmel, Georg** [1922](1964), *Conflict and the Web of Group-Affiliations*, Free Press, Nueva York.
- Simon, F.B., Stierlin, H., Wynne, L.C.** (1984), *Vocabulario de terapia familiar*, Gedisa, Buenos Aires.
- Skaine, Rosemarie** (2005), *Female Genital Mutilation. Legal, Cultural and Medical Issues*, McFarland & Company Publishers, North Carolina.
- Sluzki, Carlos** (1987), "Cibernética y terapia familiar. Un mapa mínimo", en: *Sistemas familiares*. Agosto, Buenos Aires, pp.65-69.
- Sofsky, Wolfgang** (2006), *Tratado sobre la violencia*, ABADA Editores, Madrid.
- Sperber, Dan** (2005), *Explicar la cultura. Una visión naturalista*, Morata, Madrid.
- Spradley, James P.** (1979), *The Ethnographic Interview*, Holt, Reinehart and Winston, Estados Unidos.
- Steinmetz, S. K.** (1990), "Elder abuse: Myth or Reality", en: T.H. Brubaker (comp.), *Family Relationships in Later Life*, Newbury Park, EU.
- Sternbach, Susana** (2006), "Adolescencias: Tiempo y cuerpo en la cultura actual", en: *Adolescencias: Trayectorias turbulentas*, de María Cristina Rother Hornstein; Elsa S. Cartolano; Hugo Lerner; Norma Najt; Liliana Palazzini, et. al., Paidós, Buenos Aires, pp. 51-77.
- Subirats, Eduardo** (2000), "Violencia y civilización", en: *Globalización de la violencia*, editado por Horst Kurnitzky, Colibrí, México, pp. 203-221.
- Subirats, Eduardo, Pilar Calveiro, et.al.** (2006), *Contra la tortura*, Fineo, México.
- Taussig, Michael** (2004), "Terror as Usual: Walter Benjamin's Theory of History as State of Siege", en: *Violence in War and Peace. An Anthology*,

editado por: Nancy Scheper-Hughes y Philippe Bourgois, Blackwell, EUA, 269-271.

Thompson, John B. [1990](2002), *Ideología y Cultura Moderna. Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas*, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México.

Touraine, Alain (1992), *Crítica de la modernidad*, Fondo de Cultura Económica, México.

Tuñón, Julia [1987] (2004), *Mujeres en México*, INAH, México.

Turner, Victor (1982), *From Ritual to Theatre*. Performing Arts Journal Publications, Nueva York.

Varela, Francisco (1998), *Conocer. Las ciencias cognitivas: tendencias y perspectivas. Cartografía de las ideas actuales*. Gedisa, Barcelona, España.

Vázquez Medel, Manuel (1998), "Discurso", en: *Diccionario de Hermenéutica*, Universidad de Deusto, Bilbao, pp.149-154.

Vernant, Jean-Pierre (1990), "El individuo en la ciudad", en: *Sobre el individuo*, Paidós, Barcelona, pp. 25-46.

Verón Eliseo (1987), "Cuerpo y metacuerpo en democracia audiovisual", <http://www.hipersociologia.org.ar/biblioteca/textos/>

Verón, Eliseo (s/f), "El cuerpo reencontrado", <http://www.hipersociologia.org.ar/biblioteca/textos/>

Veyne, Paul (1990), "El individuo herido en el corazón por el poder público", en: *Sobre el individuo*, Paidós, Barcelona.

Vigarello, Georges (2005), *Corregir el cuerpo. Historia de un poder pedagógico*, Nueva Visión, Buenos Aires.

Vigarello, Georges (2005), *Historia de la belleza. El cuerpo y el arte de embellecer desde el Renacimiento hasta nuestros días*, Nueva Visión, Buenos Aires.

Virilio, Paul (2006), *Ciudad pánico. El afuera comienza aquí*, Zorzal, Argentina.

Vivanco, José Miguel y Daniel Wilkinson (2004), "México: tortura crónica", revista *Proceso*, 12 de diciembre de 2004.

- Von Foerster, Heinz** (1991), "A propósito de epistemologías", en: *Las semillas de la cibernética*, Gedisa, Barcelona.
- Von Foerster, Heinz** (1994), "Visión y conocimiento: disfunciones de segundo orden", en: *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*, editado por Dora Fried Schnitman, Paidós, Buenos Aires.
- Von Glassersfeld, Ernst** (1994), "La construcción del conocimiento", en: *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*, editado por: Dora Shnitman, Paidós, Buenos Aires, pp.115-128.
- Wagner G. Rasmussen O V.** (1983), *Torturers*, Danish medical group of Amnesty International publication.
- Wallace, Harvey** (1996), *Family Violence. Legal, Medical and Social Perspectives*, Allyn and Bacon, MA, EUA.
- Walley, Christine J.** (2006), "Searching for „Voices’: Feminism, Anthropology, and the Global Debates over Female Genital Operations", en: *Feminist Anthropology. A Reader*, editado por Ellen Lewin, Blackwell, Oxford.
- Walters, M, B. Carter, B. Papp y O.Silverstein** (1991), *La red invisible. Pautas vinculadas al género en las relaciones familiares*, Paidós, Buenos Aires.
- Watzlawick, Paul, Janet Beavin Bavelas y Don Jackson** (1991), *Teoría de la comunicación humana*, Herder, Barcelona.
- Wieviorka, Michel** (2005), *La violence*, Hachette, París.
- Winnicott, Donald W.** (1998), *Los bebés y sus madres*, Paidós, Barcelona.
- Wolf, Eric** [1987](2002), "Ciclos de la violencia: la antropología de la paz y la guerra", en: *Estudios sobre la violencia. Teoría y práctica*, coordinado por Witold Jacorzynski, CIESAS-Porrúa, México.
- Žižek, Slavoj** (2009), *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*, Paidós, Barcelona.
- Zúñiga, Elena y Daniel Vega** (2004), *Envejecimiento de la población de México: reto del Siglo XXI*, Conapo, México.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

Adorno, T. W., et. al. (1965), *La personalidad autoritaria*, Proyección, Buenos Aires.

Aguado Vázquez, José Carlos (2004), *Cuerpo humano e imagen corporal*, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Facultad de Medicina, México.

Aguilar Plata, Blanca y Marta Laura Tapia Campos (2006), *La violencia nuestra de cada día*, Comunicación y Política Editores y Plaza y Valdés, México.

Aijmer, Göran y Jon Abbnik (2000), *Meanings of Violence*, Berg, London.

Alberti, Pilar (1994), *La identidad de género en tres generaciones de mujeres indígenas*, Tesis de Maestría en Antropología Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

Albertson Fineman, Martha y Roxanne Mykitiuk (1994), *The Public Nature of Private Violence*, Routledge, London.

Anderson, Myrdene (2004), *Cultural Shaping of Violence*, Purdue University Press, EUA.

Araujo Paullada, Gabriel y Lidia Fernández (2000), "Violencia: algo más para la reflexión", Revista del *Instituto Latinoamericano de Salud Mental y Derechos Humanos (ILAS)*, año 2, vol.2, segundo semestre, pp.25-54.

Ardener, Shirley (1993), *Women and Space: Ground Rules and Social Maps. Cross-Cultural Perspectives on Women*, Berg Publishers, EU.

Ardrey, Robert (1981), *La evolución del hombre: la hipótesis del cazador*, Alianza Editorial, Madrid.

Arendt, H. (1970), *Sobre la violencia*, Joaquín Mortiz, México.

Ariès Philippe y Georges Duby (1987), *Historia de la vida privada*, 10 tomos, Taurus, Madrid.

Aron, R. (1975), *Historia y dialéctica de la violencia: estudio*, Monte Ávila, Barcelona.

- Athens, Lonnie H.** (1992), *The Creation of Dangerous Violent Criminals*, University of Illinois Press, EUA.
- Augé, Marc** (1987) *Travesía por los jardines de Luxemburgo*, Gedisa, Barcelona.
- Augé, Marc**, (1987), *El viajero subterráneo*, Gedisa, Barcelona.
- Augé, Marc** (1993), *Los “no lugares”. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Gedisa, Barcelona.
- Augé, Marc** (1995), *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*, Gedisa, Barcelona, España.
- Augé, Marc** (1996), *El sentido de los Otros*, Paidós, Barcelona.
- Bailie, Gil** (1999), *Violence Unveiled*, A Crossroad Book, NY.
- Baird, Robert, Stuart Rosenbaum** (1999), *Hatred, bigotry and prejudice*, Prometheus Books, EUA.
- Balandier, Georges** (1994), *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*, Paidós, Barcelona.
- Barfield, Thomas** (2000), *Diccionario de Antropología*, Siglo XXI, México.
- Barico, Alessandro** (2008), *Los bárbaros. Ensayo sobre la mutación*, Anagrama, Barcelona.
- Barkan, Steven E. y Lynne L. Snowden** (2001), *Collective Violence*, Allyn y Bacon, New York.
- Battegay, Raymond** (1981), *La agresión*, Herder, Barcelona.
- Baumeister, Roy F.** (1997), *Evil. Inside Human Violence and Cruelty*, W.H. Freeman and Company, NY.
- Bauman, Zygmunt** (2004), *Modernidad líquida*, FCE, Buenos Aires.
- Bautista, Josefina y Carmen María Pijoan Aguadé** (1998), *Craneometría de reos. Colección procedente de la Penitenciaría del Distrito Federal*, INAH, México.
- Beauchar, Paul y Denis Vasse** (1992), *La violencia en la Biblia*, Editorial Verbo Divino, España.

- Benjamin, Walter** (1998), *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Taurus, Madrid.
- Bennett, John W.** (1995), "Walks on the Dark Side: „Sik Societies,' Interpersonal Violence, and Anthropology's Love Affair with the Folk Society", *Reviews in Anthropology*, vol.24, pp.145-158, Washington.
- Berkowitz, Leonard** (1996), *Agresión. Causas, consecuencias y control*, Desclée de Brouwer, Bilbao.
- Bernat, Christopher J.** (1999), "Children and the Politics of Violence in Haitian Context", *Critique of Anthropology*, vol. 9(2), Londres, pp.121-138.
- Bifani-Richard, Patricia** (2004), *Violencia, individuo y espacio vital*, Universidad de la Ciudad de México, México.
- Bobbio, Norberto** (1992), *El problema de la guerra y las vías de la paz*, Gedisa, Barcelona.
- Bottinelli, María Cristina** (2000), *Herederos y protagonistas de relaciones violentas*, Lumen, Buenos Aires.
- Bourdieu, Pierre** (2000), "Sobre el poder simbólico", en: *Intelectuales, política y poder*, UBA/Eudeba, Buenos Aires, pp. 65-73.
- Bowling, Benjamín** (1999), *Violent Racism. Victimizing, Policing, and Social Context*, Oxford University Press, UK.
- Briggs, Charles L.** (2007), "Mediating infanticide: Theorizing Relations between Narrative and Violence", *Cultural Anthropology*, vol.22, núm.3, August, New York, pp.315-356.
- Browne, Kevin, Martin Herbert** (1997), *Preventing Family Violence*, John Wiley & Sons, Londres.
- Buffington, Robert M.** (2001), *Criminales y ciudadanos en el México moderno*, Siglo XXI, México.
- Burguière, André, Matine Segalen, et al.** (1988), *Historia de la familia*, Alianza Editorial, Madrid.

- Busby, Cecilia** (1999), "Agency, Power and Personhood. Discourses of Gender and Violence in Fishing Community in South India", *Critique of Anthropology* 19(3), pp.227-248, London.
- Cajas, Juan** (1997), Los orígenes sociales de la incertidumbre (cultura, drogas y narcotráfico en Nueva York), Facultad de Filosofía y Letras; Instituto de Investigación Antropológicas, UNAM, México.
- Camus, Albert** (1976), *Ni víctimas ni verdugos*, Reconstruir, México
- Canetti, Elías** (1982), *Masa y poder*, Muchnik, Barcelona.
- Cano, Carmen y María Teresa Cisneros Gudiño** (1980), *La dinámica de la violencia en México*, UNAM, México.
- Carll, Elizabeth K.** (1999), *Violence in our Lives. Impact on Workplace, Home, and Community*, Allyn and Bacon, EUA.
- Carrasco, David** (1999), *City of Sacrifice. Aztec Empire and the Role of Violence in Civilization*, Beacon Press, Boston.
- Carthy, J.D. y F.J. Ebling** (1966), *Historia natural de la agresión*, Siglo XXI, México.
- Cartwright, John** (2000), *Evolution and Human Behaviour. Darwinian Perspectives on Human Nature*, Palgrave, Great Britain.
- Castells, Manuel y Narcís Serra** (2003), *Guerra y paz en el siglo XXI*, Kriterion Tusquets, Barcelona.
- Castillo, María Isabel, Isabel Piper, et.al.** (1998), *Voces y ecos de violencia*, ILAS-CESOC, Chile.
- Chávez Asencio, Manuel y Julio Hernández Barrios** (2000), *La violencia intrafamiliar en la legislación mexicana*, Porrúa, México.
- Chomsky, Noam** (2003), *Hegemony or Survival. America's Quest for Global Dominance* New York: Henry Holt and Company.
- Claessen, H.J.M.** (1979), *Antropología política*, UNAM, México.
- Clastres, Pierre** (1978), "De la tortura en las sociedades primitivas", en: *La sociedad contra el Estado*, Monte Ávila Editores, Barcelona, pp. 155-164

Clausewitz, Karl von [1832] (1998), *De la guerra*, Rescates Need, Buenos Aires.

Contreras, Fernando y Francisco Sierra, (2004), *Culturas de guerra*, Frónesis, Madrid.

Cooney, Mark (1997), "From warre to Tyranny: Lethal Conflict and the State", en: *American Sociological Review*, 62, pp.316-338.

Corsi, Jorge (1994), *Violencia familiar. Una mirada interdisciplinaria sobre un grave problema social*, Paidós, México.

Corsi, Jorge, et. al., (1995), *Violencia masculina en la pareja*, Paidós, Buenos Aires.

Corsi, Jorge (2003), *Violencias sociales*, Ariel, Barcelona.

Corsi, Jorge, et. al., (2003), *Maltrato y abuso en el ámbito doméstico*, Paidós, Buenos Aires.

Curry, Renée R. y Ferry Allison (1996), *States of Rage. Emotional Eruption, Violence and Social Change*, New York University Press, New York.

Darwin, Charles [1872](1984), *La expresión de las emociones en el hombre y los animales*, Alianza Editorial, Madrid.

Das, Veena, Arthur Kleinman, et.al. (2000), *Violence and Subjectivity*, University of California, Berkeley.

Davidoff, L. (1990), *Introducción a la Psicología*, McGraw Hill, España.

Dawkins, Richard [1976](1988), *El Gen egoísta: las bases biológicas de nuestra conducta*, Salvat, Barcelona.

Daza, Gisela y Mónica Zuleta (1997), *Maquinaciones sutiles de la violencia*, Universidad Central-Siglo del Hombre Editores, Bogotá.

De Gaulejac, Vincent (1999), "Historia de vida y sociología clínica", en: *Temas sociales* 23, junio, *Boletín del Programa de Pobreza y Políticas Sociales de SUR*, Santiago de Chile.

Declaración de Sevilla: <http://www.unesco.org/cpp/sp/declaraciones/sevilla.htm>

- Delacampagne, Christian** (1999), *La banalización del mal. Acerca de la indiferencia*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Derrida, Jacques** (1997), *Fuerza de ley. El 'fundamento místico de la autoridad'*, Tecnos, Madrid.
- Devalle, C.C. Susana** (2000), *Poder y cultura de la violencia*, Colegio de México, México.
- Devine, John** (1996), *Maximum Security. The Culture of Violence in Inner-City Schools*, University OF Chicago Press, EUA.
- DeVos, George** (1981), *Antropología psicológica*, Anagrama, Barcelona.
- Dobash, Emerson R. y Russell P. Dobash** (1998), *Rethinking Violence Against Women*, Sage, EUA.
- Domenach, Jeran-Marie, Henri Laborit, et.al.** (1981), *La violencia y sus causas*, UNESCO, París.
- Donzelot, Jacques** (1998), *La policía de las familias*, Pre-Textos, Valencia.
- Dossier, Rush W.** (2002), *Why we Hate*, Contemporary Books, EUA.
- Doueih, Milad** (1999), *Historia perversa del corazón humano*, EDHASA, Barcelona.
- Dreyfus, Hubert; Paul Rabinow** (2001), *Foucault, Michel. Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Nueva Visión, Argentina.
- Droeven, Juana, M. Andolfi, et al.** (1997), *Más allá de pactos y traiciones*, Paidós, Buenos Aires.
- Durán Gondar, Alberta, Mareelén Díaz Tenorio, et.al.** (2005), *Convivir en familias sin violencia*, Save the Children-CIPS, Cuba.
- Echeburúa, Enrique**, (2000), *Abuso sexual en la infancia: víctimas y agresores*, Ariel, Barcelona.
- Eibl-Eibesfeldt, Irenäus** (1998), "Violencia, la espada de doble filo", en: *Problemas de la civilización contemporánea. El hombre como creador y portador de cultura*, vol. III, ITAM, México.
- Eichenbaum, L. y S. Orbach** (1988), *Between Women. Love, Envy and Competition in Women's Friendship.*, Viking, EUA.

- Einstein, Albert y Sigmund Freud** [1932](2001), *¿Por qué la guerra?*, Editorial Minúscula, Barcelona.
- Elliot, Paul** (1998), *Brotherhoods of Fear. A History of Violent Organizations*, Blandford Book, London.
- Elosegui Itxaso, María Teresa María y González Cortés** (2002), *El rostro de la violencia. Más allá del dolor de las mujeres*, Icaria, Barcelona.
- Escalante Gonzalbo, María de la Paloma** (2007), *Violencia, vergüenza y violación: ¿Cómo se construye el miedo en la ciudad de México: Colección científica*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- Evans, Patricia** (1992), *The Verbally Abusive Relationship*, Bob Adams, Pub. EUA.
- Fanon, Frantz** (1963), *Los condenados de la tierra*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Fassler, Clara y María del Pilar Beñarán, et.al** (1997), *Violencia doméstica. Un enfoque multidisciplinario*, Fundación de Cultura Universitaria, Uruguay.
- Fast, J.** (1988), *El lenguaje del cuerpo*, Karós, México.
- Felson, Richard B., J. Tedeschi** (1995), *Agression and Violence. Social Interactionist Perspective*, American Psychological Association, Washington.
- Ferguson, Brian R.** (1992), "Tribal Warfare", *Scientific American*, vol.266, núm.1, pp.90-95.
- Fernández, Ana María** (1993), *La mujer de la ilusión. Pactos y contratos entre hombres y mujeres*, Paidós, México.
- Fernández Rivas, Lidia, Enrique Guinsberg, et.al** (1997), *Tiempos de violencia*, UAM-X, México
- Fernández Madrazo, Alberto** (1997), *Derecho penal. Teoría del delito*, UNAM, México.
- Finkelhor, David** (1980), *Abuso sexual al menor*, Editorial Pax, México.
- Finkler, Kaja** (1997), *Domestic Violence and Sickness in Mexico*, University of California, Berkeley.
- Fisas, Vicenç** (1998), *El sexo de la violencia*, Icaria, Barcelona.

- Fisas, Vicenç** (2000), *Adiós a las armas ligeras. Las armas y la cultura de la violencia*, Icaria, Barcelona.
- Fontana, Vicente J.** (1979), *En defensa del niño maltratado*, Editorial Pax, México.
- Foucault, Michel** (1978b), *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México.
- Foucault, Michel** (1990), *La vida de los hombres infames*, Siglo XXI, México.
- Fromm, Erich** (1991), *Anatomía de la destructividad humana*, Siglo XXI, México.
- Garbarino, James, Gwen William** (1980), *Understanding abusive families*, Lexington Books, NY.
- Garbarino, James y John Eckenrode** (1999), *Por qué las familias abusan de sus hijos*, Granica, Barcelona.
- García, Adela** (s/f), "Colonización y terapia", *Centro de Estudios Sistémicos*, Buenos Aires.
- García Galera, Ma. del Carmen** (2000), *Televisión, violencia e infancia*, Gedisa, Barcelona.
- García Ramírez, Sergio, Bruno Estañol Vidal, et.al.** (2001), "Consideración general sobre la violencia", en: *La salud en México ante el próximo milenio*, compilado por: Mariano García Viveros, Jorge Silva García y Karina Salas Mercado, Porrúa, México.
- García Silberman, Sara y Luciana Ramos Lira** (1998), *Medios de comunicación y violencia*, IMP-FCE, México.
- Garland, David** (1999), *Castigo y sociedad moderna. Un estudio de teoría social*, Siglo XXI, México.
- Geertz, Clifford** (1990), *La interpretación de las culturas*, Gedisa, México.
- Gellner, Ernest**, "Culture, constraint, and community: semantic and coercive compensations for the genetic under-determination of *Homo sapiens sapiens*" in *The human revolution: behavioral and biological perspectives on the origins of modern humans*, Vol. I, editado por: Paul Mellars and Chris Stringer, pp.514-25, Princeton University Press.

- Genet, Jean** (1994), *Diario de un ladrón*, Debate, Madrid.
- Genovés, Santiago** (1993b), *Sexo y violencia: un acercamiento lento y distinto*, UNAM, México.
- Giberti, Eva y Ana María Fernández** (1982), *La mujer y la violencia invisible*, Sudamericana, Buenos Aires.
- Gilbert, Paula Ruth y Kimberly K. Eby** (2004), *Violence and Gender. An Interdisciplinary Reader*, Pearson-Prentice Hall, EUA.
- Gilligan, James** (1997), *Violence. Reflections of a Nacional Epidemic*, Vintage Books, NY.
- Girard, René** (1989), *La ruta antigua de los hombres perversos*, Anagrama, Barcelona, España.
- Girard, René** (1995), *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona, España.
- Glaser, Dany y Steven Frosh** (1998), *Abuso sexual de niños*, Paidós, Buenos Aires.
- Grapin, Pierre** (1973), *La antropología criminal*, Oikis-tau, Barcelona.
- Glassner, Barry** (1999), *The Culture of Fear*, Basic Books, NY.
- Glucksman, André** (2005), *El discurso del odio*, Taurus, México.
- Goffman, Erving** (1968), *Estigma*, Amorrortu, Argentina.
- González, Gerardo, Elena Azaola, et.al** (1993), *El maltrato y el abuso sexual a menores: una aproximación a estos fenómenos en México*, UAM-A-UNICEF-COVAC, México.
- Gould, Stephen Jay** (1986), "Cardboard Darwinism", en: *The New York Times Magazine*, vol.33, num. 14, September 25.
- Gracia Fuster, Enrique** (2002), *Las víctimas invisibles de la violencia familiar. El extraño iceberg de la violencia doméstica*, Paidós, Barcelona.
- Gunn, John** (1976), **Violencia en la sociedad humana**, Editorial Psique, Buenos Aires.
- Gutman, Roy** (1993), *A Witness to Genocide*, Macmillan, New York.
- Hall, Stuart y Paul du Gay** (1996), *Questions of cultural identity*, Sage, London.

- Hansen, Marsali y Michèle Harway** (1993), *Battering and Family Therapy. A Feminist Perspective*, Sage, EUA.
- Harris, Marvin, Eric B. Ross** (1989), *Food and Evolution: Toward a Theory of Human Food Habits*, Temple University Press, Philadelphia, EUA.
- Helfer, R.E., y Ch. Kempe** (1988), *The Battered Child*, University of Chicago Press, Chicago.
- Heller, Agnes** (1977), *Sociología de la vida cotidiana*, Península, Barcelona.
- Heller, Agnes** (1980), *Instinto, agresividad y carácter*, Península, Barcelona.
- Hercovich, Inés** (2000), "La violación sexual: cuando consentir es resistir", en: *El malestar de y en la diversidad. Salud mental y género*, editado por Ana María Daskal, Isis Internacional, Santiago de Chile.
- Hernández, Tosca** (2002), "Descubriendo la violencia", en: *Violencia, sociedad y justicia en América Latina*, CLACSO, Buenos Aires.
- Hernández Bringas, Héctor H.** (1989), *Las muertes violentas en México*, UNAM-CRIM, México.
- Herrera Bautista, Martha Rebeca y Patricia Molinar Palma** (2006), *En el silencio de su soledad. La reproducción de la violencia intrafamiliar*, Universidad Autónoma de Sinaloa-Juan Pablos, México.
- Hobsbawn, Eric** (2007), *Guerra y paz en el siglo XXI*, Crítica, Barcelona.
- Hoffman Lynn** (1980), "The Family Life Cycle and Discontinuous Change", en: *The Family Life Cycle: A Framework for Family Therapy*, Elizabeth Carter, y Monica McGoldrick (coords.), Gardner Press, Nueva York, pp. 53-67.
- Ianni, Octavio** (1975), *Imperialismo y cultura de la violencia en América Latina*, Siglo XXI, México.
- Ibáñez, Jesús** (1979), *Más allá de la sociología*, Siglo XXI, Madrid.
- Ibáñez, Jesús** (1985), *Del algoritmo al sujeto*, Siglo XXI, Madrid.
- Ibáñez, Jesús** (1990), *Nuevos avances en investigación social de segundo orden*, Anthropos, Barcelona.
- Imbert, Gérard** (1992), *Los escenarios de la violencia*, Icaria, Barcelona.
- Imbertí, Julieta** (2001), Paidós, *Violencia y escuela*, Buenos Aires.

- Infante, Luis, María Luisa López Varas, et. al.** (1999), *La violencia familiar. Actitudes y representaciones sociales*, Asociación Pro Derechos Humanos, Fundamentos, Madrid.
- Irigoyen, Mari-France** (1999), *El acoso moral*, Paidós, Barcelona.
- Jacorzynski, Witold** (2002), *Estudios sobre la violencia. Teoría y práctica*, CIESAS-Porrúa, México.
- James, Wendy** (1973), "The Anthropologist as Reluctant Imperialist", en: *Anthropology and the Colonial Encounter*, editado por Talal Asad, Humanity Books, New York.
- Janet, Fernando Daniel y Federico Ortíz Quesada**, (1991), *Patologías de la ciudad de México*, Némesis, México.
- Jiménez, María** (2007), *Violencia familiar y violencia de género. Intercambio de experiencias internacionales*, UACM, México.
- Jimeno, Myriam; Ismael Roldán** (1996), *Las sombras arbitrarias violencia y autoridad en Colombia*, Eun, Bogotá.
- Jimeno, Myriam** (2004), *Crimen pasional. Contribución a una antropología de las emociones*, Universidad de Colombia, Bogotá.
- Joas, Hans** (2005), *Guerras y modernidad*, Paidós, Barcelona.
- Jonson, Eric A. y Eric H. Monkkonen** (1996), *The Civilization of Crime. Violence in Town & Country since the Middle Ages*, University of Illinois, EUA.
- Joly, Alison** (1985), *The Evolution of Primate Behavior*, Macmillan Pub., NY.
- Journet, Nicolas, et.al.** (2005), "Violences", en: *Sciences Humaines*, núm.47, Décembre-Janvier-Février, París.
- Kakar, Sudhir** (1996), *The Colors of Violence. Cultural Identities, Religion and Conflict*, University of Chicago Press, EUA.
- Kaplan, M.** (1989) *Aspectos sociopolíticos del narcotráfico*, Instituto Nacional de Ciencias Penales, México.
- Kates, Allen R.** (1999), *Cop Shock. Surviving Posttraumatic Stress Disorder*, Holbrook Street Press, EUA.

Keeley, Lawrence H. (1997), *War before civilization*, Oxford University Press, NY.

Keyes Roper, Marilyn (1969), "A Survey of the Evidence for Intrahuman Killing in the Pleistocene", *Current Anthropology*, vol. 10, núm.4, October, pp.427-459.

Knauft, Bruce M. (2002), *From Primitive to Postcolonial in Melanesia & Anthropology*, University of Michigan Press.

Kuper, Hilda (2003), "The Language of Sites in the Politics of Space", en: *The anthropology of space and place*, editado por: Setha M. Low y Denise Lawrence-Zúñiga, Blackwell, NY, pp.247-263.

Kurnitzky, Ahorst (1998), "La violencia es un privilegio social", *Le Monde Diplomatique*, 15 de marzo, 1998, pp.8.

La Fontaine, J. S. (1993), "Persona and individual: some anthropological reflections", en: *The category of person*, editado por: M. Carrithers, S. Collins y S. Lukes, Cambridge University Press, Cambridge, pp.123-140.

Laban Hinton, Alexander (2002), *Annihilating Difference. The Anthropology of Genocide*, California University Press, EUA.

Laplanche, J. y J. B. Pontalis (1987), *Diccionario de psicoanálisis*, Labor, Barcelona.

Laplantine, Francois (1977), *Las voces de la imaginación colectiva. Mesianismo, posesión y utopía*, Granica, Barcelona.

Lara Klahr, Marco, Ernesto López Portillo Vargas (2004), *Violencia y medios*, Incyde-CIDE, México.

Lawrence, Bruce B. y Aisha Karim (2007), *On Violence*, Duke University Press, EUA.

Lazarus, R. Y Lazarus, B. (2000), *Pasión y razón. La comprensión de nuestras emociones*, ed. Padós, Barcelona.

Lester, David (1995), *Serial Killers. The Insatiable Passion*, Charles Press, EUA.

Lewontin, R.C., Steven Rose y Leon J. Kamin (1987), *No está en los genes. Racismo, genética e ideología*, Crítica, Barcelona.

- Linares, Juan Luis** (2002), *Del abuso y otros desmanes*, Paidós, México.
- Linares, Juan Luis** (2006), *Las formas del abuso. La violencia física y psíquica en la familia y fuera de ella*, Paidós, México.
- Lolas, F.** (1968), *Agresividad y violencia*, Losada, Buenos Aires.
- Lorente, Acosta, Miguel y José Antonio Lorente Acosta** (1999), *Agresión a la mujer: maltrato, violación y acoso*, Editorial Comares, Granada.
- Lorenz, Konrad** (1966), *Consideraciones sobre las conductas animal y humana*, Plaza y Janés, Barcelona.
- Lorenz, Konrad** [1966](1994), *Sobre la agresión: el pretendido mal*, Siglo XXI, México.
- Lozano Arrendares, Teresa** (1987), *La criminalidad en la ciudad de México 1800-1821*, UNAM, México.
- Ltke, Robert, Platt, Thomas, Joseph Pestieau, et.al.** (1992), "Pensar la violencia", en: *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, núm.132, UNESCO, Catalunya, pp.161-223.
- Luria, Alexander R.** (2000), *A Man with a Shattered World. The History of a Brain Wound*, Harvard University Press, EUA.
- Lutz, Catherine** (1986), "The Anthropology of Emotions", en: *Annual Review of Anthropology*, EUA.
- Lykken, David T.** (2000), *Las personalidades antisociales*, Herder, Barcelona.
- Madanes, Cloé** (1993), *Sexo, amor y violencia*, Paidós, Barcelona.
- Madanes, Cloé** (1997), *Violencia masculina*, Grainca, Barcelona.
- Maffesoli, Michel** (1981), *La violencia totalitaria*, Herder, Barcelona.
- Maffesoli, Michel** (1982), "Conflictos, dinámica colectiva y sociología del conocimiento", en *Sociología del conocimiento*, editado por Jean Duvignaud, FCE, México, pp.146-162.
- Maffesoli, Michel** (2004), "Yo es otro", en: *Debates sobre el sujeto, de: Laverde Toscazo, María Cristina; Daza Navarrete, Gisela y Zuleta Pardo, Mónica*, Siglo del Hombre, Bogotá, pp. 21-30.

- Maier, H.** (1991), *Tres teorías sobre el desarrollo del niño: Erikson, Piaget y Sears*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Malacrea, Marinella** (2000), *Trauma y reparación. El tratamiento del abuso sexual en la infancia*, Paidós, Barcelona.
- Manson, Joseph H. y Richard W. Wrangham** (1991), "Intergroup Aggression in Chimpanzees and Humans", *Current Anthropology*, vol.32, núm.4, August-October, pp.369-390.
- Maquiavelo, Nicolás** [1521](2000), *El arte de la guerra*, Tecnos, Madrid.
- Margold, Jane A.** (1999), "From 'Cultures of Fear and Terror' to the Normalization of Violence", *Critique of Anthropology*, vol.19(1), London, pp.63-88.
- Martin, D. y Frayer, D.** (1997), *Violence and Warfare in the Past*, Gordon and Breach Publishers, Amsterdam, Netherlands.
- Massuh, Víctor** (1969), *La libertad y la violencia*, Sudamericana, Buenos Aires.
- Maturana, Humberto** (1987), *Prólogo de: El Cáliz y la Espada, Nuestra Historia, Nuestro Futuro*, Eisler, Riane, Cuatro Vientos, Santiago de Chile.
- Mauss, M.** (1971) "Sobre los dones y sobre la obligación de hacer regalos", en: *Sociología y Antropología*, Tecnos Col. de Ciencias sociales, España.
- May, Rollo** (1972), *Power and Innocence. A search for the Sources of Violence*, Norton & Co., NY.
- McNeil, Elton B.** (1992), *La naturaleza del conflicto humano*, FCE, México.
- Meloy, Reid J.** (1988), *The Psychopathic Mind. Origins, Dynamics, and Treatment*, Jason Aronson Inc., New Jersey.
- Michaud, Yves** (1978), *Violence et politique*, Gallimard, París.
- Michaud, Yves** (1996), *La violence apprivoisée*, Hachette, París.
- Mier, Raymundo** (1998), "Prólogo. Bitácora de seducciones: contribuciones para la construcción de los conceptos de sujeto y subjetividad en la UAM-Xochimilco", en: *Tras huellas de la subjetividad*, Universidad Autónoma Metropolitana (Xochimilco), México, pp.11-38.

- Mihashi, Osamu** (1987), "The Symbolism of Social Discrimination", *Current Anthropology*, vol.28, núm.4, August-October, pp.19-29.
- Miller, Jacques-Alain, Germán García, et.al.** (2001), *Perversidades*, Paidós, Buenos Aires.
- Moliner, María** (1994), *Diccionario de uso del Español*, Gredos, Madrid.
- Montagu, Ashley** (1968), *Man and Agression*, Oxford University, UK.
- Morin, E.** (1997c), Communication au Congrès International "Quelle Université pour demain? Vers une évolution transdisciplinaire de l'Université" (Locarno, Suisse, 30, avril-2 mai 1997); texte publié dans *Motivation*, N° 24.
- Morin, Edgar** (2007), *Breve historia de la barbarie en Occidente*, Paidós, Buenos Aires.
- Morris, C.** (1992), *Psicología, un nuevo enfoque*, Prentice-Hall, México.
- Muñoz Elizondo, Esperanza y Juan José Yoseff Bernal** (2003), *Violencia social y menores de edad*, Memoria de las Jornadas Académicas del Seminario Permanente de Estudios de Niños y Adolescentes, DEAS-INAH, México.
- Nagengast, Carole** (1994), "Violence, Terror, and the Crisis of the State", *Annual Review of Anthropology*, Núm. 23, Washington, pp.109-136.
- Nathan, Tobie** (1999), *La influencia que cura*, FCE, Buenos Aires.
- Nirenberg, David** (1998), *Communities of Violence. Persecution of Minorities in the Middle Ages*, Princeton University Press, EUA.
- Nordstrom, Carolyn y Joan Martin** (1992), "The culture of Conflict: Field Reality and Theory", en *The Paths to Domination, Resistance and Terror*, University of California Press, Berkeley, pp.3-36.
- Nordstrom, Carolyn y Antonius G.C.M. Robben** (1996), "The Anthropology and Ethnography of Violence and Sociopolitical Conflict", en *Fieldwork under Fire*, University of California Press, Berkeley, pp.1-23.
- Nordstrom, Carolyn** (2004), *Shadows of War. Violence, Power, and International Profiteering in the Twenty-First Century*, University of California, EUA.

- Oemichen, Cristina et. al.** (2010), "Imaginario de la violencia", Revista *Trace*, núm.57, junio.
- Olmo, Rosa del, Luis González Placencia, et.al.** (2000), "Inseguridad, violencia y miedo en América Latina", *Nueva Sociedad*, núm.167, mayo-junio, Venezuela, pp.74-165.
- Otterbein, Keith F. y Charlotte Swanson Otterbein** (1965), "An Eye for an Eye, a Tooth for a Tooth: A Cross-Cultural Study of Feuding", *American Anthropologist*, núm.67, EUA, pp.1470-1482.
- Pagelow, Mildred Daley** (1984), *Family violence*, Praeger, Nueva York, EUA.
- Palacios, Agustín** (1998), *Freud su legado un siglo después*, Sansores y Aljure, México.
- Penn Handwerker, W.** (1998), "Why Violence? A test of Hypotheses Representing Three Discourses on the Roots of Domestic Violence", *Human Organization*, vol. 57, núm.2, primavera, EUA, pp.200-208.
- Perel, Mariana y Eduardo Kalina** (1988), *Violencias: un enfoque circular*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Pérez Cortés, Sergio**, (1994), "Violencia y gobierno de sí mismo", en: *Alteridades*, UAM-I, año4, núm.8, México, pp.57-66.
- Pérez Montfort, Ricardo, Alberto Del Castillo y Piccato, Pablo** (1997), *Hábitos, normas y escándalo*, CIESAS-Plaza y Valdés, México.
- Perló, Manuel** (2006), "El efecto de los procesos globales de cambio sobre la dinámica territorial", en: *Estudios urbanos contemporáneos*, coordinado por: Alejandro Méndez Rodríguez, Porrúa-UNAM, México, pp. 87-123.
- Perrone, Reynaldo y Martine Nannini** (1997), *Violencia y abusos sexuales en la familia*, Paidós, Barcelona.
- Peset, J.L. y Mariano Peset** (1975), *Lombroso y la escuela positivista*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.
- Petr, Christopher G.** (1992), "Adultcentrism in Practice with Children", en: *Families in Society: The Journal of Contemporary Human Services*, EUA.

- Piaget, Jean** (1967), "Le système et la classification des sciences", en: J. Piaget, *Logique et connaissance scientifique*, Paris, Gallimard, pp. 1151-1224.
- Pross, Harry** (1989), *La violencia de los símbolos sociales*, Anthropos, Barcelona.
- Raine, Adrian y José Sanmartín** (2000), *Violencia y psicopatía*, Ariel, Barcelona.
- Ramírez Solórzano, Martha Alida** (2002), *Hombres violentos. Un estudio antropológico de la violencia masculina*, Instituto Jalisciense de las Mujeres-Plaza y Valdés, México.
- Rapport, Nigel** (1987), *Talking Violence*, Memorial University of Newfoundland, Canadá.
- Ravazzola, María Cristina**, (1997), *Historias infames: los maltratos en las relaciones*, Paidós, Buenos Aires.
- Reguillo, Rossana** (2008), "Sociabilidad, inseguridad y miedos: trilogía para pensar la ciudad", en: *Alteridades*, año 18, núm. 36, julio-diciembre, México, pp. 63-74.
- Ressler, Robert K.** (2005), *Asesinos en serie*, Ariel, Barcelona.
- Riches, David** (1986), *The Anthropology of Violence*, Basil Blackwell, EUA.
- Robles Silva, Leticia, Felipe Vázquez Palacios, Laureano Reyes Gómez e Imelda Orozco Mares** (2006), *Miradas sobre la vejez. Un enfoque antropológico*, El Colegio de la Frontera Norte y Plaza y Valdés, México.
- Rodrigo, M.J., Rodríguez, A. y Marrero, J.** (1993), *Las teorías implícitas. Una aproximación al conocimiento cotidiano*, Visor, Madrid.
- Rof Carballo, Juan** (1977), *Violencia y ternura*, Prensa Española, Madrid.
- Rosaldo, Renato** (1991), *Cultura y Verdad. Nueva propuesta de análisis social*, Grijalbo, México.
- Roscoe, Paul** (2007), "Intelligence, Coalitional Killing, and the Antecedents of War", *American Anthropologist*, vol.109, núm.3, EUA, pp.485-495.
- Rosemberg, Florence y Estela Troya** (2010), *El ocaso de la Diosa: incesto, género y parentesco*, en prensa.

Rosenzweig, M. R., Leiman, A. I. (1992), *Psicología fisiológica*, McGraw-Hill, Madrid.

Roset, Climent (1998), *El principio de la crueldad*, Pre-Textos, Valencia.

Roudinesco, Elisabeth (2003), *La familia en desorden*, Fondo de Cultura Económica, México.

Rubinstein, Robert A. (2002), "Collective Violence and Common Security", en *Companion Encyclopedia of Anthropology*, editada por Tim Ingold, Routledge, London, pp.983-1009.

Sánchez Vazquez, Adolfo (1998), *El mundo de la violencia*, UNAM-FCE, México.

Sanmartín, José, y Santiago Grisolia (1998), *Violencia, televisión y cine*, Ariel, Barcelona.

Sartre, Jean-Paul (1980), *Bosquejo de una teoría de las emociones*, Alianza, Madrid.

Sau, V. (1996), *El vacío de la maternidad*, Icaria Editorial, Barcelona.

Schacter, Daniel L. (1999), *En busca de la memoria. El cerebro, la mente y el pasado*, Grupo Zeta, Barcelona. España.

Scheper-Hughes, Nancy (2005a), "¿Quién es el asesino? Justicia popular y derechos humanos en un *squatter camp* sudafricano", en *Jóvenes sin tregua*, editado por Francisco Ferrándiz, y Carlos Feixas, Anthropos, Barcelona, pp.61-83.

Scherer García, Julio (1998), *Cárceles*, Alfaguara, México.

Schmidt, Bettina E. y Ingo W. Schröder (2001), *Anthropology of Violence and Conflict*, Routledge, NY.

Schwartz, Regina M. (1997), *The Curse of Cain. The Violent Legacy of Monotheism*, University of Chicago Press, EUA.

Simons, Anna (1999), "War: Back to the Future", *Annual Review of Anthropology*, 28, EUA, pp.73-108.

Sjoberg, Laura y Caron E. Gentry (2007), *Mothers, Monsters, Whores. Women's Violence in Global Politics*, Zed Books, EUA.

- Sluka, Jeffrey** (2000), *Death Squad. The Anthropology of State Terror*, University of Pennsylvania Press.
- Sluzki, Carlos E.**, (1994), *Violencia Familiar y Violencia Política. Implicaciones terapéuticas de un modelo general*, Paidós, Buenos Aires, Argentina.
- Smith, Margaret** (1993), *Ritual Abuse*, Harper San Francisco, EUA.
- Sorel, Georges** [1908](1975), *Reflexiones sobre la violencia*, La Pléyade, Buenos Aires.
- Soriano, Andrés** (2001), *Maltrato infantil*, San Pablo, Madrid.
- Soto Camacho, Víctor Manuel** (1998), *Atlas delictivo de la ciudad de México*, Comisión de Seguridad Pública, Asamblea Legislativa, México.
- Stith, Sandra M., Williams, Mary Beth y Karen Rosen** (1992), *Psicosociología de la violencia en el hogar*, Desclée de Brouwer, Bilbao.
- Storr, Anthony** (1991), *Human Destructiveness*, Ballantine Books, N.Y.
- Storr, Anthony** (1991), *La agresividad humana*, Alianza Editorial, Madrid.
- Straus, Martha B.** (1988), *Abuse and Victimization across the Life Span*, John Hopkins University Press, EUA.
- Subirats, Eduardo** (2007), *La existencia sitiada*, Fineo, México.
- Sun Tzu** (2001), *El arte de la guerra*, Ediciones Leyenda, México.
- Tamayo Flores-Alatorre, Sergio** (1996), *Violencia y no-violencia en los movimientos sociales*, UAM-A, México.
- Tattersall, Ian** (1998), *Hacia el ser humano. La singularidad del hombre y la evolución*. Barcelona.
- Tedeschi, James T. y Richard B. Nelson** (1995), *Violence, Aggression, & Coercive Actions*, American Psychological Association, Washington.
- Terkelsen, Kenneth G.** (1980), "Toward a Theory of The Family Life Cycle", en: *The Family Life Cycle: A Framework for Family Therapy*, editado por: Carter, Elizabeth A. y McGoldrick, Monica, Gardner Press, Nueva York, pp. 21-67.
- Thompson, John B.** (1984), *Studies in the Theory of Ideology*, Polity Press, GB.

- Tobeña, Adolf** (2001), *Anatomía de la agresividad humana. De la violencia infantil al belicismo*, Galaxia Gutemberg, Barcelona.
- Tordjman, Gilbert** (1981), *La violencia, el sexo y el amor*, Gedisa, Barcelona.
- Torres Falcón, Marta** (2001), *La violencia en casa*, Paidós, México.
- Torres Falcón, Marta** (2004), *Violencia contra las mujeres en contextos urbanos y rurales*, El Colegio de México, México.
- Turney-High, Holbert Harry** (1971), *Primitive War. Its Practice and Concepts*, University of South Carolina Press, EUA.
- Urta Portillo, Javier** (1997), *Violencia, memoria amarga*, Siglo XXI, Madrid, España.
- Van Gennep, Arnold** [1909](1986), *Los ritos de paso*, Taurus, Madrid.
- Vander Zanden, J.W.** (1994), *Manual de psicología social*. Paidós, Barcelona, España.
- Vázquez Palacios, Felipe** (2003) Contando nuestros días. Un estudio antropológico sobre la vejez, CIESAS, México.
- Vera, José Luis, et. al.** (2006), "Qué es esa cosa llamada violencia?", *Diario de Campo, Suplemento* núm.40, noviembre-diciembre, México.
- Valentine, Daniel E.** (1996), *Charred Lullabies*, Princeton University Press, EUA.
- Waal, Frans de** (1995), "Vida social de los bonobos", en: *Investigación y ciencia*, Barcelona, mayo, pp.52-59
- Waal, Frans de** (1997), *Bien natural. Los orígenes del bien y del mal en los humanos y otros animales*, Herder, Barcelona.
- Waal, Frans de y Lanting, Frans** (1997), *Bonobo. The Forgotten Ape*, University of California Press, EUA.
- Wagner, John** (1997), *A History of Violence*, Vertigo, New York.
- Waldram, James B.** (1998), "Anthropology in Prison: Negotiating Consent and Accountability with a „Captured’ Population", *Human Organization*, vol.57, núm.2, pp.238-244.

Waterstone, Alisse y Antigona Kukaj (2007), "Reflections on Teaching Social Violence in an Age of Genocide and a Time of War", *American Anthropologist*, vol.109, núm.3, EUA, pp.509-518.

Wetherell, Margaret and Jonathan Potter (1992), *Mapping the Language of Racism: Discourse and the Legitimation of Exploitation*, Columbia University Press, Nueva York.

Whitehead, Neil L. (2004), *Violence*, School of American Research Press, EUA.

Whitmer, Barbara (1997), *The Violence Mythos*, State University of New York, EUA.

Wilson, Edward O. (1975), *Sociobiology: The New Synthesis*, Harvard University Press,

Winnicott, Donald W. (1996), *Deprivación y delincuencia*, Paidós, Barcelona.

Winnicott, Donald W. (1999), *Escritos de pediatría y psicoanálisis*, Paidós, Barcelona.

Wolf, Eric (1987), *Europa y la gente sin historia*, FCE, México.

Wrangerman, Richard y Dale Peterson (1996), *Demonic Males. Apes and the Origins of Human Violence*, Mariner Books, NY.

Zubiaur, Paula (2004), *Gritos silenciosos*, Océano, México.

Zulueta, Felicity de (1994), *The Traumatic Roots of Destructiveness. From Pain to Violence*, Jason Aronson Inc., EUA.

PERIÓDICOS

"El resto, refugio de ex policías y ex convictos. Hay 2,700 empresas de seguridad privada; sólo 16% cumple normas", Periódico *La Jornada*, Jueves 28 Mayo, 1998, p.52, México.

Kurnitzky, Ahorst, "La violencia es un privilegio social", *Le Monde Diplomatique*, 15 de marzo, 1998, p.8.

“Aún en pobreza, 45 millones de mexicanos, dice el Banco Mundial”, Periódico *La Jornada*, 9 de abril de 2008, México.

“Gradual, la disminución de subsidios en México: OCDE”, *El Financiero*, 30 de julio, 2009.

“Desempleo mundial en 2010 se mantendrá en récord: OIT”, Reuters México martes 26 de enero de 2010, Reporte de Jonathan Lynn, editado en español por Ignacio Badal. <http://www.eluniversal.com.mx/notas/654226.html>

“Desempleo aún no cede”, María del Pilar Martínez, Periódico *El Economista*, 23 Abril, 2010.

“Un blog mexicano muestra los tiroteos y enfrentamientos entre los narcos”, Periódico *La Voz de Galicia.es*, 23 de abril, 2010, <http://www.youtube.com/watch?v=IZtO0IZTFD4>

“Auge de empresas extranjeras en seguridad privada”, Periódico *Milenio*, 2008-11-18, Rodolfo Montes, <http://impreso.milenio.com/node/8076024>

Poy Solano, Laura, “En riesgo de padecer alguna enfermedad mental, 50% de niños y jóvenes mexicanos”, Periódico *La Jornada*, 23 abril, 2010.

“El crimen convirtió a México en gran mercado para empresas de seguridad”, Gustavo Castillo, Periódico *La Jornada*, 23 abril, 2010:10

“Buscan soluciones a la violencia familiar. El GDF, a través de la secretaría de Desarrollo Social capitalina, apoya a víctimas con recurso económico de mil 500 pesos y atención integral”, por Berenice Balboa *El Universal*, lunes 10 de mayo de 2010.

Granados Chapa, Miguel Ángel, “Las cifras de la violencia”, en Plaza pública, Periódico *Reforma*, 5 de noviembre, 2010.

OTROS Y DIRECCIONES EN INTERNET

Amnistía Internacional, *Informe 2007*

Encuesta Nacional de la Juventud, IMJ, México, 2005.

Encuesta Nacional sobre Violencia contra las Mujeres (2003), INSP, Secretaría de Salud, México.

Human Rights Watch, Informe Mundial 2010.

Informe Nacional sobre violencia y salud (2006), SS, México.

Ley federal para prevenir y sancionar la tortura. Nueva ley publicada en el diario oficial de la federación el 27 de diciembre de 1991. Última reforma publicada DOF 10-01-1994. Cámara de Diputados, México.

México en el panorama delictivo mundial, 2002, COPARMEX, IMECO.

Síntesis de algunas acciones del Gobierno de la ciudad de México, (1999)

OMS (Organización Mundial de la Salud). Female Genital Mutilation, http://www.who.int/mip2002/index.pl%3Fid=2107&isa=Item&field_name=item_attachment_file&op=download_file

ONU (Organización de las Naciones Unidas). Convención contra la Tortura y Otros Tratos o Penas Crueles, Inhumanos o Degradantes. http://www.unhcr.ch/Spanish/htm/menu3/b/h_cat39_sp.htm

Some Thoughtful Considerations in Relation to Working on Issues of Violence and Abuse, Dulwich Centre Journal, núm.4, (1998) (HRW).

Revista Emequis <http://www.m-x.com.mx/2010-05-27/estamos-%E2%80%9Cpateando%E2%80%9D-a-los-criminales-dice-felipe-calderon-a-empresarios-en-canada/>

Tendencia y ritmo de la criminalidad en México DF (1939), Publicaciones del Instituto de Investigaciones Estadísticas, D.A.P.P., tomo.1, núm.1, México.

Violencia de Género en las Parejas Mexicanas. Resultados de la Encuesta Nacional sobre la Dinámica de las Relaciones en los Hogares, 2003, INMUJER, CRIM-UNAM, INEGI.

Violencia Intrafamiliar, Encuesta (1999), INEGI, México.

Violencia e infancia (1998), UNICEF, Bogotá.

<http://calderon.presidencia.gob.mx/prensa/discursos/?contenido=57326>

<http://www.unicef.org/violencestudy/spanish/index.html>

<http://www.elfinanciero.com.mx/ElFinanciero/Portal/cfpages/contentmgr.cfm?docId=269496&docTipo=1&orderby=docid&sortby=ASC>.

(http://www.terapia-ocupacional.com/articulos/Maltrato_personas_mayores.shtml).