

NOTAS PARA UNA DEFINICIÓN ANTROPOLÓGICA DE LA VIOLENCIA: UN DEBATE EN CURSO¹

Dr. José Garriga Zucal
CONICET/UNSAM
garrigajose@hotmail.com

Dr. Gabriel Noel
UNSAM – FLACSO
gdnoel@gmail.com

Resumen

A lo largo de este trabajo, intentaremos reflexionar, teórica y analíticamente, sobre el concepto de “violencia” desde una perspectiva antropológica. La complejidad del término y de sus alcances requiere de un recorrido teórico, a través de sus distintas acepciones, en el marco de la disciplina, exhibiendo las debilidades y las fortalezas de cada perspectiva. La divergencia de enfoques pone de relieve las dificultades analíticas de una definición. Sin embargo, la comparación entre conceptos nos permitirá delimitar un campo de análisis y señalar un mínimo de condiciones que un uso, medianamente riguroso, del concepto de “violencia” en antropología debería atender. Así, buscaremos superar aquellas propuestas que, basadas en la dificultad de la definición, plantean su abandono.

Palabras clave: “violencia” (definición), etnografía de la violencia

Abstract

This paper intends to carry out a theoretical and analytical reflection on the concept of “violence” from an anthropological point of view. The complexity of said term and its wide-ranging applications require a theoretical approach that covers its differing definitions, stressing both the strengths and weaknesses of each perspective. This variability brings into sharp relief the analytical pitfalls implied by a definition. Comparison among concepts, however, will permit us to draw the boundaries of a field of analysis as well as list some basic traits any minimally rigorous concept of “violence” ought to meet. In doing this, we strive to overcome those proposals that, on the grounds of the difficulties involved in its definition, argue for the futility of the endeavor.

Keywords: “violence” (definition), ethnography of violence

¹ Artículo realizado en abril de 2009.

Fecha de recepción del artículo: Mayo 2009.

Fecha de aprobación del artículo: Noviembre 2009.

INTRODUCCIÓN

A lo largo de los últimos años hemos presenciado una inflación retórica del término “violencia” que ha implicado su expansión por numerosos dominios de la vida colectiva, al punto de que no existe hoy, prácticamente, área de la vida social que no pueda jactarse –o, más bien, lamentarse– de su propia modalidad endémica de “violencia”. Se habla así de “violencia política” para referirse a atentados o enfrentamientos armados, entre facciones cualesquiera de un conflicto; de “violencia social” para dar cuenta del aumento de la desigualdad, de la pobreza o de la exclusión; de “violencia delictiva” –por supuesto–; de “violencia en el deporte” (particularmente, en el fútbol); de “violencia en ámbitos laborales”; de “violencia familiar”; de “violencia de género”; de “violencia racial o étnica, religiosa, policial o estatal, escolar”.

Al mismo tiempo que esta proliferación vuelve el término “violencia” una presencia familiar para expertos y legos, oculta, con frecuencia, el hecho de que tanto el significado como el alcance del concepto están lejos de ser transparentes. En este sentido, nuestra elección del término “inflación” no es casual: sabemos que lo que un concepto gana en alcance lo pierde en poder explicativo. Si un mismo término puede ser aplicado a tantos fenómenos y en ámbitos tan disímiles –desde, digamos, un insulto hasta un ataque terrorista–, podemos, legítimamente, preguntarnos en qué consistiría su utilidad. Si la “violencia” está en todas partes y predica de casi cualquier relación social concebible, ¿cuáles son las ventajas analíticas de utilizar un término con un referente tan vasto y difuso a la hora de pensar, rigurosamente, una u otra variante de los fenómenos designados por él?

El problema, ciertamente, no es nuevo: hace tiempo que los antropólogos y sociólogos² reconocen que “violencia” es un término polisémico, caracterizado por la ambigüedad y que puede definir acciones tanto individuales como colectivas, organizadas como espontáneas, ritualizadas o rutinizadas, legales o ilegales, intencionales o no intencionales (Martin 2000). También, se reconoce habitualmente –casi siempre con exasperación– una complejidad adicional en el hecho de que la cuestión de a qué se denomina “violento” y a qué no depende de numerosos factores sociales, culturales e, históricamente, variables, difíciles –como veremos– de reducir a una formulación que dé cuenta de todos ellos. Mas, si bien esta ambigüedad y esta proliferación invi-

2 Cabe mencionar, asimismo, que el concepto de “violencia” ha sido objeto de una serie de debates en el marco de la filosofía política y, específicamente, de la relación entre la “violencia” y lo “político”, que se remonta a la obra de Sorel (1972) y que ha sido posteriormente recogido, pasando por autores, como Benjamin (1998), Fanon (2007) o Arendt (2005). Sin embargo, tanto por razones de espacio como en virtud de nuestros intereses, específicamente etnográficos (y operantes, por tanto, en un nivel de abstracción alejado del de la filosofía política), no podremos hacer debida justicia a las complejidades de este diálogo fecundo y sostenido.

tan –y, de hecho, han invitado– a numerosos investigadores al escepticismo respecto de la posibilidad de construir un concepto analítico de “violencia”, no creemos que esta renuncia sea necesaria. La misma equivaldría a declarar la imposibilidad (y, por tanto, la futilidad) de pensar, rigurosamente, la “violencia”, sobre todo desde esa dimensión comparativa que ha sido, desde siempre, la marca de fábrica de la perspectiva antropológica. Que la “violencia” sea difícil de definir, en todo caso, no nos debe llevar a abandonar nuestros intentos de pensar en ella, sino a intentar pensar más y mejor; y, si no podemos encontrar un único concepto de “violencia” que satisfaga todas nuestras necesidades analíticas, siempre podemos considerar utilizar una pluralidad de ellos que nos permita, alternativamente, hacer trabajos conceptuales diversos (Brubaker y Cooper 2001).

PROBLEMAS Y DEBATES EN TORNO A LA DEFINICIÓN ANALÍTICA DE “VIOLENCIA”

El trabajo analítico, en el campo de la etnografía de la violencia, debe ser especialmente cuidadoso, ya que, en sus usos habituales o “nativos”, el concepto de “violencia” funciona más como término *moral* que descriptivo. Se lo utiliza para condenar prácticas o procesos que nos resultan desagradables o intolerables para sus enunciadores, esto es: objeto de censura (Riches 1986)³. Nadie se autodefine como “violento”, ya que esto implica una impugnación de carácter moral que refiere a prácticas, socialmente, no aceptables o aceptadas; impugnación que, siempre, caracteriza a una otredad y nunca define a un “nosotros”.

Siendo así, hay que tener en cuenta que, como resultado del despliegue del “proceso de civilización” (Elias 1989), más y más prácticas, que otra vez fueran aceptables o, moralmente, indiferentes, van siendo calificadas de “violentas” a medida que son alcanzadas por la censura moral⁴. Las consecuencias de este proceso son paradójicas, ya que producen la doble ilusión de una sociedad cada vez *menos* y *más* violenta, simultáneamente. Menos, en la medida en que una serie de prácticas sufren un ocultamiento retórico o discursivo (ningún padre, por ejemplo, declara pegar a sus hijos, aún cuando

3 Este carácter moral de la “violencia” ya había sido recogido por Benjamin al señalar que “una causa eficiente se convierte en violencia, en el sentido exacto de la palabra, sólo cuando incide sobre relaciones morales” (1967: 109).

4 En el transcurso de una generación, por ejemplo, hemos sido testigos de cómo la categoría de “violencia” comenzó a ser aplicada a los castigos corporales de los padres hacia sus hijos (Elias 1998), o de los docentes hacia sus alumnos, así como a prácticas que, como la pelea a puñetazos entre niños o jóvenes, eran, hasta hace muy poco, parte integral y normal del proceso de socialización de amplios sectores de la sociedad.

una inmensa mayoría lo haga), y más, en la medida en que comienzan a calificarse como “violentas” prácticas que, unas décadas atrás, eran rutinarias (o, al menos, moralmente indiferentes). Siendo así, debemos estar atentos a la posibilidad cierta de que aquello que se registra como un incremento en la frecuencia o en el nivel de “violencia” de determinados escenarios sociales no sea sino una modificación de nuestros umbrales de sensibilidad moral, que van corriendo, constantemente, la frontera entre lo aceptable y lo inaceptable.

Asimismo, esta frontera –en virtud de la misma lógica del proceso de civilización– va siendo crecientemente reforzada. En efecto, en la medida en que el horizonte de la “violencia” cubre cada vez más territorio y la censura implícita inscripta en su uso afecta cada vez a un mayor número de prácticas, la tendencia es que las acciones “violentas” –frecuentemente, como hemos dicho, soterradas, más nunca ausentes– sean interpretadas como síntoma de una “incivilización” que irrumpe en el normal desarrollo de una sociedad pensada como sin conflictos ni problemas. Sin embargo, esta atribución es ingenua y constituye un escollo adicional a una consideración rigurosa de los fenómenos relacionados con el concepto de “violencia”, en la medida en que, como bien argumenta Rifiotis, es necesario recolocar a “la violencia donde ella nunca dejó de estar: en el círculo de las experiencias sociales” (Rifiotis 1998:21). Suponer lo contrario, esto es, una “anormalidad” inherente a la irrupción de la “violencia” desplaza un fenómeno social ordinario al espacio de las patologías y oculta u opaca quiénes, cómo, cuándo y por medio de qué mecanismos definen a ciertas prácticas como “violentas”. Implica, por otra parte, permitir que los usos nativos del concepto a los que hacíamos referencia en párrafos anteriores –y que lo vuelven un arma de censura moral en potenciales disputas– sean introducidos, de contrabando, en el concepto analítico. Operación contra la cual los antropólogos deberíamos estar particularmente precavidos, en la medida en que sabemos, desde hace tiempo, que la “violencia” puede pensarse no sólo como disruptiva o destructiva sino como constitutiva del lazo social (Girard 1985, Bloch 1992). Si permitimos, por tanto, que las consideraciones morales ligadas a los usos nativos del término introduzcan, solapadamente, una valoración negativa de la “violencia”, estaremos cometiendo el grave error de aceptar, acriticamente, un objeto preconstruido (Bourdieu et alii 2002) y quedaremos atrapados, una y otra vez, entre los resquicios de las taxonomías que las instituciones de las que formamos parte nos ofrecen para pensar –y, por tanto, para recordar y para olvidar (Douglas 1986).

A la luz de estos riesgos y tentaciones, los investigadores de la “violencia” debemos hacer un doble esfuerzo: en primer lugar, por restituir a la “violencia” su justo lugar en la normalidad de lo cotidiano y lo habitual y, en

segundo, para no olvidar tener en cuenta, a la hora del análisis, su papel positivo en el origen, sostén y refuerzo del lazo social, por más que todos nuestros reflejos intelectuales conspiran para que lo olvidemos. La “violencia” es siempre ambigua, incluso paradójica: destruye, en algunos sentidos, y construye, en otros (Girard 1985, Bloch 1992) y cuándo o en qué sentido hace una u otra cosa debe ser objeto de una pregunta empírica más que de una toma de posición predeterminada por nuestros automatismos morales.

Nos hemos ocupado hasta aquí de los desafíos que la polisemia, la ambigüedad y la variabilidad del contenido empírico del concepto de “violencia” implican para los investigadores de las ciencias sociales que la toman como objeto, y argumentamos que la exasperación que encontramos, entre muchos de sus analistas, frecuentemente coronada por el abandono, supone una solución que amenaza con tirar el bebé junto con el agua del baño. Asumimos sin vacilación, por el contrario, que el concepto de “violencia” –cualquier concepto de “violencia”– habrá de incluir una dimensión de sentido cuyo contenido empírico será variable, y que vuelve difícil la pretensión de construir un concepto unívoco –al menos, sin ceder a la impaciencia de reduccionismos simplificadores en exceso⁵. Siendo así, buscaremos en vano, entre investigadores y analistas, un consenso respecto de cómo definir un concepto de “violencia” cuya extensión abarque todo aquello que querríamos incluir y nada más que eso: como lo muestran de sobra los intentos más rigurosos, los conceptos analíticos de “violencia” suelen ser o bien demasiado extensos –y, en ese caso, incluyen demasiado, y permiten discriminar muy poco– o bien demasiado estrechos –y, en estos casos, amenazan con dejar fuera fenómenos que el analista se vería tentado a reconocer, *prima facie*,

5 Efectivamente, no faltan quienes intentan arrinconar en un sentido unívoco el concepto de “violencia”, deslizándolo a lo largo de un eje etológico y, fuertemente, biologicista que prescribe –implícita o explícitamente– su reemplazo por el concepto de “agresión”. Esta transmutación de “violencia” por “agresión” –además de estar, frecuentemente, aquejada por los vicios tautológicos implícitos en la definición clásica de “instinto” (Bateson 1991)– hace desaparecer, como por arte de magia, los componentes de significación implicados en la determinación de una acción como “violenta”, a los que hacíamos referencia, y al anclar estas prácticas en un sustrato biológico, pretendidamente universal, permite con gran comodidad argumentar la “irracionalidad” y la “animalidad” (esto es, la “inhumanidad”) de los actos de “violencia” en ese lenguaje estigmatizante, caro a periodistas y opinólogos, al que estamos, constantemente, expuestos cuando se habla de “violencia”. Estos argumentos se ven, asimismo, respaldados por el prestigio “científico” y “naturalista” de las ciencias biológicas contemporáneas, el cual refuerza su evidencia, en la medida en que, como señalara Mary Douglas (1986), toda legitimación exitosa encuentra su anclaje último en la naturaleza misma de las cosas. En la medida en que las ciencias biológicas –de la mano de la difusión de diversas versiones nativas de la genética y la biología molecular– ocupan hoy un indiscutible lugar de hegemonía a la hora de explicar la “naturaleza de la naturaleza”, el reduccionismo biologicista, como mecanismo de explicación de fenómenos sociales, goza hoy de un indiscutible predicamento. Asimismo, no debemos olvidar que este concepto de “agresión”, sus variantes y sus transformaciones, ha sido objeto de una difusión sostenida en nuestra sociedad a través de una vulgata psicoanalítica que ha devenido, muchas veces, sentido común de amplios sectores de la sociedad.

como dignos de la calificación de “violentos”. Aún así, creemos que pueden reconocerse, en la bibliografía, una serie de delimitaciones recurrentes que se han mostrado particularmente productivas y que, por tanto, merecen una atención especialmente detallada.

“Violencia” como uso de la fuerza física

Son muchos los autores que hacen pasar la frontera entre lo que puede calificarse como “violencia” y lo que no, por el criterio del uso de la “fuerza física”. Así, el filósofo José Ferrater Mora, sostiene que debemos limitar el uso del término “violencia” a:

el empleo de fuerza física directa y vigorosa con la intención de causar daño (...) la violencia en cuestión puede ser (...) personal o puede estar institucionalizada (Ferrater Mora y Cohan 1981: 193-194).

Así, no corresponde para Ferrater Mora hablar propiamente de “violencia psicológica” o “violencia simbólica”; la “violencia” es siempre “física, directa y vigorosa” –esto es, “excesiva”, en algún sentido. Idéntica posición asume David Riches, quien sostiene que debe hablarse de “violencia” sólo cuando nos encontremos ante “una resistida producción de daño físico ilegítimo” e, incluye, entre las notas definitorias de la “violencia”, el que la misma sea “fuertemente perceptible por los sentidos.” (Riches 1986: 11).

Como bien señala Riches, esta definición restrictiva de la “violencia” tiene, en su favor, numerosas ventajas metodológicas y epistemológicas, en la medida en que descansa sobre un observable: es muy sencillo determinar si ha habido una agresión física o no, y siendo así, podemos esperar un potencial acuerdo entre observadores diferentes respecto de la existencia o no de un acto de “violencia”. La determinación de la “violencia simbólica” o “psicológica”, en contrapartida, depende de una imputación: como no vemos el daño, debemos inferirlo, y esta inferencia implica adherir (o no) al relato de una víctima o de un testigo, esto es, *tomar partido* a favor o en contra de un relato de un daño que no puede comprobarse de primera mano. Existiría, por tanto, una asimetría epistemológica básica entre el daño físico y el psicológico –el primero es visible; el segundo, no– de la cual se sigue una segunda asimetría de naturaleza metodológica –el primero delimita un objeto pasible de construcción a partir de una observación directa; mientras que el segundo, no. Asimismo, en el primer caso, la delimitación no implica, de suyo, nada de polémico; mientras que, en el segundo, conlleva una toma de posición en un triángulo conformado por una víctima, un victimario y un testigo, que incluye al analista en una disputa que involucra criterios al-

ternativos de moral, aceptabilidad o justicia, y de la cual depende, incluso, la asignación de uno u otro papel a los actores involucrados (la víctima de un observador puede ser el victimario de otro, y viceversa).

Apenas necesitamos aclarar que no se trata de negar la existencia o la posibilidad de causar daño no-físico –o mediante actos no-físicos– sino solamente de señalar que el proceso de construcción de un potencial concepto de “violencia psicológica” será, de suyo, fundamentalmente distinto del de un concepto de “violencia física”⁶.

Sin embargo –y por esta misma razón–, si bien esta definición restringida se nos revela como, empíricamente, rigurosa y, metodológicamente, fecunda, lo es al precio de sacrificar alcance explicativo –es mucho lo que deja fuera– y de provocar, por tanto, insatisfacción entre muchos investigadores (entre los cuales nos incluimos). Por otra parte, hay involucrado un riesgo adicional en utilizar una definición que restrinja la “violencia” a las dimensiones físicas de la agresión y el daño. Pues esta operación suele implicar el riesgo de estigmatizar como “violentos” a aquellos actores sociales que se inclinan por modalidades físicas de confrontación; y de invisibilizar, correlativamente, a aquellos que exhiben formas más sutiles de victimización y coerción (Noel 2008).

La trasgresión y la violencia

Otra posibilidad, a la hora de delimitar el concepto de “violencia”, tiene que ver con poner el foco en la cuestión de “la (i)legitimidad”. Como señaláramos en párrafos anteriores, las nociones de “violencia” son, enormemente, variables –incluso dentro de límites sociales muy estrechos– y “la legitimidad” es, por tanto, un elemento crucial en lo que puede denominarse o no como tal⁷. Riches (1986) –quien, como hemos visto, menciona específicamente la cuestión de “la legitimidad” en su definición– refiere que, en muchos casos, lo que es definido como “violento” es, precisamente, un acto “ilegítimo”. Siendo así, podría afirmarse que es en la legitimidad de los actos donde hay que buscar los criterios para la definición de un acto “violento”. Sin embargo, la cuestión de “la legitimidad” implica una disputa, dado que no debemos olvidar que lo que es legítimo para una mayoría –o, dicho de manera más precisa, para los sentidos hegemónicos en un colectivo social– bien puede no serlo para otros actores. Más aún, en gran número de ocasiones, no se trata

6 Riches es consciente de esto, y, por ello, coloca a la “violencia”, tal como él la define, en un polo de “claridad” de los actos sociales.

7 La distinción hunde sus raíces en la obra de Weber (1997), quien fuera, probablemente, el primero en colocar la “legitimidad” en el centro de las discusiones sobre la aceptabilidad del ejercicio del poder.

tanto de una tensión entre lo legítimo y lo ilegítimo como de una serie de tensiones entre legitimidades alternativas.

Como quiera que sea, si los usos nativos del concepto de “violencia” lo adjudican a conductas que se consideran, moralmente, ilegítimas, tiene sentido reservarlo para las mismas. Así, por ejemplo, Alejandro Isla y Daniel Míguez argumentan:

La violencia es una noción escurridiza, pues siempre depende de valores subjetivos el denominar una acción de tal forma (...) Estas interpretaciones siempre están relacionadas con valores que se desprenden, no sólo de normas y leyes generales sino de su socialización según un conjunto de relaciones sociales mediadas por la clase, la cultura y subculturas, la localidad, la familia e incluso también por la misma subjetividad de la persona. Así, el uso de la palabra violencia para una acción está sujeta de manera inmanente a la concepción ética de los sujetos que la realizan, reciben o simplemente asisten a dicha acción.

Tiene de esta forma múltiples puntos de referencia. (...) Por ello nosotros la conceptualizamos, en una primera aproximación, como formas de trasgresión a usos, normas y leyes de una sociedad. De esta manera, la violencia, en su expresión física o simbólica, es parte constitutiva de las relaciones sociales. Es episódica en sus manifestaciones extremas (el daño físico), pero en sus manifestaciones no extremas es cotidiana e inmanente de las relaciones sociales, pues hace parte de la tensión permanente entre el cumplimiento del orden establecido y su trasgresión (Isla y Míguez 2003: 24).

Como puede verse, para estos autores, la “violencia” se define por relación con alguna idea de “ilegitimidad moral”, esto es, de trasgresión de una o más normas explícitas o implícitas. Por tanto, la imputación de “violenta”, respecto de una conducta, dependerá de los criterios morales de quienes realicen la imputación, y por ello es que prefieren hablar de “violencias” más que de “violencia” en singular. Nótese, asimismo, que, para estos autores, la “violencia” no necesariamente es resultado de una agresión física. La “violencia” puede ser, asimismo, “simbólica” o “psicológica”: como señalan, correctamente, los autores: “. . . el insulto, en algunas culturas [es] mirado con horror y signifique una agresión mucho más dañina que una puñalada.” (Isla y Míguez 2003: 25).

Como puede verse, esta definición reconoce una fuerte inspiración durkheimiana, que resuelve la cuestión de la inclusión de las violencias “invisibles”, que la versión anterior excluía, zanjando la cuestión de su observabilidad mediante su reemplazo por el de una trasgresión reconocida de una norma y, por tanto, de una potencial sanción. Así, se deja a los “nativos”

la responsabilidad última a la hora de responder a la pregunta de qué es “violencia” y qué no, a través del recurso a su reconocimiento de una trasgresión expresada en una sanción observable. Sin embargo, esta ventaja es obtenida al precio de una enorme desventaja, puesto que se corre el riesgo de colapsar la distinción entre la teoría nativa y la teoría del observador, y de reducir esta última a una mera transcripción erudita de aquella (o, como mucho, a la explicitación de lo que, en ella, hubiera de implícito). Claro que, en contrapartida, tiene el enorme mérito de reconocer, adecuadamente, la “violencia” como una forma de etiquetar –permitiendo, por tanto, plantear las preguntas relevantes acerca de quién dice y sobre qué bases acusa a quién de “violento” en qué contexto–, lo cual permite subrayar (y, por tanto, mantener a la vista) el carácter, esencialmente, contestado del concepto (Gallie 1956).

Aún así, subsiste un problema analítico de una importancia no menor: como lo han mostrado numerosos ejemplos etnográficos a lo largo del siglo pasado, las formas de trasgresión pueden –y, de hecho, suelen– estar tan culturalmente pautadas como la norma⁸. Como Schmidt y Schröder (2001) han argumentado persuasivamente, existen, en cada sociedad, narrativas, performances e inscripciones de la “violencia” que figuran como repertorios posibles y apropiables para determinados grupos sociales, aún cuando –y, al mismo tiempo, que– puedan implicar trasgresiones a una o más normas de naturaleza moral y su correlativa sanción.

A la luz de estos argumentos debe subrayarse que toda definición de la “violencia” y de lo “violento”, mínimamente comprensiva, habrá de implicar una disputa entre las partes involucradas en un escenario social determinado⁹. Estas disputas por la significación enhebran a los actores imbricados en estos escenarios, no sólo a las potenciales víctimas o victimarios sino también a cualesquiera testigos que, desde distintas perspectivas, se involucren en la polémica sobre sentidos y significados. Para ponerlo de modo más claro: allí donde toca la cuestión de la “legitimidad”, la definición de la “violencia” forma parte inequívoca de un juego de poder entre actores que entablan una batalla por la significación desde sus diversas posiciones sociales y a través de diversos repertorios culturales a su disposición, con grados variables de autoridad y performatividad. Es por esto, insistimos, que el analista de la “violencia” ha de ser particularmente cuidadoso, en la medida en que no puede pretender que su recorte se sitúe por fuera del escenario de la disputa –salvo que elija una definición extremadamente restrictiva de “violencia”. Por el contrario, su reconstrucción, probablemente,

8 Esta cuestión remite a las prolíficas discusiones sobre la “desviación”, las “subculturas desviadas” y el “desorden”, en las que, lamentablemente, no podemos entrar aquí. Para un balance crítico, véase Downes y Rock (1988).

9 Riches denomina a esto el “carácter esencialmente contestado” de la violencia (Gallie, 1958).

devenga un recurso más que los actores en conflicto pueden movilizar para intentar zanjar, en su favor, el sentido de la acción que está teniendo o ha tenido lugar, en términos de que sean moralmente favorables para sus auditorios preferidos.

“Violencia simbólica”

No quisiéramos dejar de hacer referencia a una expresión que ha conocido una utilización sumamente extendida en los últimos tiempos, con la difusión –a menudo, “salvaje”– de la obra de Pierre Bourdieu. Nos referimos al concepto de “violencia simbólica” que Bourdieu y su colega Jean-Claude Passeron introducen en detalle en un texto, frecuentemente más citado que leído: *La Reproducción* (Bourdieu y Passeron 1988). Allí exponen –entre otras cosas– el modo en que el sistema educativo (entendido en sentido amplio, esto es, no restringido a lo específicamente escolar) opera presentando e inculcando, como “naturales” y “universalmente legítimos”, lo que no son más que contenidos arbitrarios, declarados como legítimos por los sectores dominantes de la sociedad en cuestión. Argumentan que es en este equívoco donde reside, precisamente, el carácter violento de la transmisión, en el hecho de que se opera una mistificación que naturaliza la arbitrariedad cultural que los dominantes imponen a los dominados en una sociedad cualquiera.

Como los lectores más atentos de su obra no han dejado de notar, esta noción de “violencia simbólica” se asemeja bastante a una serie de concepciones de inspiración más o menos psicoanalítica que piensan y entienden la socialización como una forma de “violencia”, en la medida en que la misma implica una imposición de un arbitrario cultural sobre una serie de impulsos pre –o para– sociales. Asimismo, pueden encontrarse, también aquí, ecos del concepto marxista de “ideología” entendida como “falsa conciencia” y, más aún, de la noción gramsciana de “hegemonía”.

Ahora bien: ¿tiene sentido referirse a estos procesos y mecanismos con la etiqueta de “violencia”? Creemos que no, y esto por dos razones. En primer lugar, porque, si bien –como Humpty Dumpty hiciera notar a Alicia– cada cual puede definir términos como mejor le parezca, creemos que una definición demasiado alejada de los usos corrientes de un término debe estar compensada por claras ventajas analíticas o heurísticas, y no nos parece que este sea el caso (el único beneficio aparente es de naturaleza retórica: suscitar indignación moral entre los lectores). En segundo término, porque no tiene sentido multiplicar los nombres cuando existen conceptos que pueden realizar, razonablemente bien, lo que se demanda de ellos y un uso responsable de sus equivalentes, tanto en el psicoanálisis como en el marxismo, puede proveernos de herramientas adecuadas, sin necesidad de recurrir a un

neologismo que corre el riesgo de oscurecer al tiempo, y en el mismo sentido, que pretende iluminar.

La “violencia” como coacción

Una posibilidad adicional, que hemos explorado en trabajos previos (Noel 2008), involucraría el hacer pasar el límite no a través de las formas “físicas” o “psicológicas” de la “violencia” o de su “legitimidad” o “ilegitimidad”, sino más bien a través de la frontera que separa al consentimiento de la coacción:

...creemos oportuno utilizar el concepto de violencia (...) para hacer referencia a cualquier mecanismo de imposición unilateral –esto es, resistida– de la voluntad en el marco de un conflicto, que recurra a medios que se suponen a la vez perjudiciales y efectivos a la hora de forzar el consentimiento de otro. (Noel 2008a: 105).

La definición propuesta –inspirada en la discusión weberiana de la autoridad (Weber 1987, Noel 2009)– retoma otro de los atributos que Riches incluye en su definición de “violencia” (esto es, su carácter resistido), en el marco de un escenario conflictivo en el que los contendientes intentan forzar la voluntad de sus rivales en un sentido favorable a sus deseos. Así definida, la “violencia” se superpone con la “coacción”, atravesando, perpendicularmente, la cuestión de “la legitimidad” como nota definitoria, en la medida en que se considera que una atención excesiva a la misma suele resultar en atribuciones unilaterales y estigmatizantes de “violencia” sobre aquellos cuyos criterios de legitimidad consideramos menos deseables¹⁰. Las cuestiones centrales son aquí las de la “unilateralidad” y el “perjuicio”, aún cuando somos conscientes de que esta última cuestión –qué es perjudicial y qué no y para quién– depende de una imputación analítica equivalente a la de la atribución de “daño psicológico”.

También existe una limitación más importante, inherente a nuestro concepto de “violencia”, que señaláramos oportunamente y que tiene que ver con su extensión sumamente acotada:

...[excluye] determinados fenómenos que bien podríamos querer mantener dentro del concepto –por ejemplo aquellos fenómenos habitualmente denominados “violencia expresiva” (Downes y Rock 1998: 153, 160), gran parte de lo que se denomina “violencia entre pares” y en general cualquier comportamiento agresivo que no tenga como fin forzar el consentimiento de otro en el marco de un conflicto, sino más bien objetivos alternativos

¹⁰ De modo análogo a lo que ya señaláramos respecto de su restricción a las dimensiones exclusivamente físicas.

tan disímiles como la venganza, la diversión [excitement], la construcción o refuerzo de fronteras inter e intragrupalas o la construcción de prestigio. (Noel 2008a: 105).

Siguiendo a Riches, la mayor parte de los autores que se han ocupado del concepto y de sus alcances acostumbra a reconocer, en la “violencia”, aspectos tanto instrumentales como expresivos, y nuestra versión –construida, específicamente, para dar cuenta del conflicto escolar entre agentes y destinatarios del sistema (Noel 2009)– sólo abarca los primeros.

CLAVES PARA LA DELIMITACIÓN DEL CONCEPTO DE “VIOLENCIA”

¿Qué hemos de pensar a la luz de las definiciones presentadas? Aún cuando por las numerosas razones de peso ya señaladas no resulte posible –y, quizás, ni siquiera deseable– arribar a una definición unívoca de “violencia”, la iluminación recíproca que la comparación entre conceptos vuelve posible nos permite delimitar un campo conceptual en el marco del cual un concepto de “violencia”, mínimamente productivo, deberá moverse o, puesto de otra manera, un mínimo de condiciones que un uso, medianamente riguroso, del concepto de “violencia” deberá atender (aunque más no sea para excluirlas por vía del argumento). A saber:

- Más allá de cómo se lo defina, un concepto de “violencia”, más o menos amplio, habrá de implicar una ambigüedad irreductible, ya que, en su definición y en su uso, se pondrán en juego los criterios de evaluación y censura moral de aquellos que lo definen y usan. La única forma de escapar a esto parece ser el utilizar una definición extremadamente restrictiva que dejará afuera varios dominios de fenómenos, habitualmente pensados como parte de la extensión del concepto.
- Como consecuencia de las dimensiones morales implicadas, algo del orden de lo “ilegítimo” está imbricado siempre en el concepto de “violencia”. Siendo así, el alcance y los contenidos del concepto de “violencia” están relacionados con los de “legitimidad” e “ilegitimidad”; y están, por tanto, social, cultural e históricamente situados, esto es, sus definiciones habrán de variar en el tiempo, en el espacio y de acuerdo con diversos contextos sociales.
- A la hora del análisis, no debemos olvidar que cabe atribuir a la “violencia” un carácter paradójico –construye a la vez que destruye, cimenta

el lazo social a la vez que lo amenaza– y debemos estar atentos a sus dimensiones “constructivas” a la vez que a las “destructivas”.

- Por más que su contenido pueda ser altamente variable, postulamos un núcleo mínimo común y suponemos que una atribución de “violencia” implica la constatación de una agresión –física o psicológica– resistida, esto es, de una acción que su destinatario preferiría no sufrir¹¹.
- Aún así, la definición de “violencia” será siempre contestada: a la vez, objeto y parte de una disputa de atribuciones que atraviesa a los actores implicados.
- Existe una tensión irreductible entre los usos nativos del concepto de “violencia” y sus contrapartes analíticas, y esta tensión debe ser mantenida a la vista, a lo largo del análisis. En la medida en que la consideración del punto de vista nativo es central a la perspectiva antropológica, un concepto de “violencia” concebido desde esta perspectiva deberá tener en cuenta las distintas concepciones nativas implicadas en la disputa –incluida la concepción nativa e irreflexiva del propio investigador. Sin embargo, este no es sino el punto de partida. Estas concepciones nativas deberán ser puestas en tensión con contrapartes analíticas más abstractas, en el marco de las disputas por la legitimidad y las relaciones de poder presentes en toda definición de lo que es o no es “violencia”, para componer un concepto distinto al de las teorías nativas, aunque basadas en estas. Es por esto que, si bien un concepto riguroso de “violencia” deberá ser más que una transcripción erudita de las definiciones nativas, el mismo nunca estará completamente disociado de éstas, aunque las reconozca como productos culturales atravesados por relaciones de poder que intentan disputar la legitimidad de prácticas determinadas en escenarios igualmente determinados.

PROBLEMAS METODOLÓGICOS EN EL ABORDAJE ETNOGRÁFICO DE LA VIOLENCIA

A los problemas conceptuales que hacen a la delimitación del concepto de “violencia” y de sus alcances, que acabamos de tratar, pueden agregarse una serie de dificultades inherentes al propio trabajo empírico –máxime si se trata de trabajo específicamente etnográfico–, en contextos atravesados

¹¹ Obviamente, esto abre una pregunta adicional respecto de en qué condiciones cabría excluir de la definición las prácticas consensuadas, como aquellas que Nigel Rapport (2000) denomina “democráticas” y que, caracterizadas por la predecibilidad de la conducta, están enmarcadas en un conjunto de acuerdos y códigos regulados por las partes que establecen una relación “violenta” y que impiden, por tanto, la aplicación de la dicotomía víctima-victimario.

por la clase de fenómenos a los que “violencia”, habitualmente, refiere. Ya se trate de conflictos armados, grupos que hacen del enfrentamiento físico su marca de pertenencia o de distinción o de la producción rutinaria de daño en contextos sociales diversos, el etnógrafo de la violencia habrá de enfrentarse a desafíos particulares que ponen en tensión los mismos atributos que definen su perspectiva de abordaje y su aproximación al objeto.

Para empezar, los relacionados con el acceso: muchos de los escenarios atravesados por la clase de conflictos que suelen interesar a los investigadores de la violencia se muestran refractarios a la presencia del etnógrafo. Si bien la mayor parte de nosotros suele estar acostumbrado a que nuestros potenciales informantes desconfíen de nuestras verdaderas intenciones –en la medida en que la etnografía no es una actividad lo suficientemente difundida como para ser familiar, y explicarla a los legos suele ser bastante difícil–, en ocasiones, esta desconfianza se ve exacerbada por el hecho de que las actividades del etnógrafo, en escenarios atravesados por la violencia, se asemejan a las de determinados actores que son objeto de sospecha –o, aún, de abierta hostilidad– por parte de nuestros informantes (Feldman 1991, ver nota 11 infra).

Mas aún, cuando estos problemas no existan –o, mejor aún, no excedan lo que es habitual en el trabajo de campo etnográfico–, la investigación, en contextos atravesados por fenómenos de violencia, pone en tensión dos de los atributos habitualmente considerados definitorios del abordaje etnográfico (y, hasta cierto punto, relacionados): la llamada “observación participante”, por un lado, y el “relativismo cultural”, por el otro.

La “observación participante”, en sus sentidos habituales que implican la convivencia sostenida del etnógrafo con aquellos a quienes investiga y su eventual participación en las actividades de éstos, plantea desafíos particularmente espinosos cuando estas actividades implican prácticas susceptibles de ser calificadas como “violentas”. En primer lugar –y esta cuestión no es ciertamente menor–, porque participar en (o, aún, presenciar) determinadas clases de hechos “violentos” puede poner al etnógrafo en toda suerte de predicamentos, desde aquellos que ponen en riesgo su integridad física (o, incluso, su vida: ejemplos sobran de etnógrafos que se ponen en riesgo, reportando guerras, rivalidades de pandillas, enfrentamientos mafiosos) hasta los que pueden acarrear problemas legales, particularmente en un país, como el nuestro, en que existe un vacío legal en torno a la profesión antropológica, sus responsabilidades y sus restricciones¹². Como señala Míguez respecto de

12 Siendo así, y hasta el día de hoy, el antropólogo no puede ampararse, legalmente, en el “secreto profesional” –cosa que sí ocurre en otras profesiones, mejor establecidas, como médicos, psicólogos o abogados– para rehusarse a presentar información o a declarar respecto de hechos presenciados en el marco de su trabajo de campo, incluso cuando esto pueda significar perjudicar a sus informantes. El antropólogo que –siguiendo los lineamientos éticos de todas

la “observación participante” aplicada a contextos caracterizados por prácticas delictivas:

... ‘involucrarse’ en el terreno del delito es más fácil de decir que de hacer. (...) participar en el mundo delictivo puede entrañar peligro y genera además dilemas éticos. Ambas cuestiones se asocian a un problema arduo en el estudio etnográfico del delito: ¿cuánto o hasta dónde es conveniente participar? Y si lo llevamos más cerca de nuestro objeto específico: ¿hasta dónde es conveniente o propicio que el etnógrafo asimile sus prácticas corporales a la de los actores en el estudio del delito? (Míguez 2004: 3)

La respuesta del autor a esta pregunta se ofrece en el mismo párrafo:

Los grados de participación que finalmente se tendrán deben surgir de un complejo balance entre los riesgos que se está dispuesto a correr, los compromisos éticos asumidos y, claro está, la relevancia de los datos que puedan ser producidos por ese procedimiento. (*ibidem*)

Creemos que esta respuesta da en el blanco, en cuanto permite poner a la “observación participante” en su justa proporción, en tanto estrategia de recolección de datos, contra ese fetichismo –a veces, implícito, pero, muchas veces, no tanto– que hace de la “observación participante” la nota definitoria y excluyente de toda “buena” antropología. Míguez nos recuerda, por el contrario, que la “observación participante” no es sino un dispositivo metodológico, y que su eficacia debe juzgarse a la luz de su potencial fecundidad analítica y heurística en comparación con otras aproximaciones alternativas y debe contrapesarse por los costos y riesgos potenciales de la empresa. Aclara, asimismo, que, más allá de los manifiestos y las proclamas, esta ganancia es, muchas veces, marginal, al punto de que sus potenciales beneficios compensan mal –o no lo hacen en absoluto– los riesgos físicos o morales a los que el trabajador de campo puede verse sometido. La pregunta relevante no es en este caso “¿cómo puede el investigador hacer “observación participante” en estos escenarios?” sino, más bien, “¿tiene sentido hacer “observación participante” en estos escenarios, una vez sopesados los riesgos y los potenciales beneficios, tanto físicos como morales?”. La respuesta, como el mismo autor reconoce, varía, en la medida en que “cada etnógrafo deberá resolver esa ecuación (...) por sí mismo” (*op. cit.*: 5)¹³.

las declaraciones deontológicas de la disciplina– optara por guardar silencio respecto de información recogida en el marco de su trabajo de campo, se expone a ser acusado de complicidad, encubrimiento u obstrucción de la justicia.

13 A esto cabe agregar que, en determinados escenarios, la “observación participante” simplemente no es posible, o no tiene sentido. Como señala Feldman para su investigación en Irlanda del Norte:

La segunda clase de dificultades tiene que ver con la cuestión del “relativismo cultural”, entendido en su dimensión estrictamente metodológica¹⁴, esto es, como una regla de método que postula que el etnógrafo debe procurar poner entre paréntesis sus propias preferencias morales a lo largo de la investigación, como prerrequisito necesario a la comprensión de las prácticas y representaciones nativas “en sus propios términos”. Puesto de manera ligeramente distinta, el etnógrafo debe procurar no quedar atrapado en sus impacencias morales a la hora de construir el objeto de su investigación (lo cual implica, en primer término, ser consciente de ellas).

Sin embargo –y una vez más–, esto es más fácil de decir que de hacer, cuando uno investiga escenarios atravesados por prácticas susceptibles de ser calificadas como “violentas”. La etnografía de la violencia pone, con frecuencia, la resistencia moral de los investigadores al límite, en la medida en que los coloca en posición de testigos de prácticas o eventos –golpizas, peleas, lesiones, incluso asesinatos o agresiones sexuales– que impactan con una fuerza, contra la cual es difícil o, aún, imposible refugiarse en una distancia observacional aséptica, salvo al precio de un cinismo extremo e, igualmente, difícil de justificar en términos morales. Más allá de la mitología profesional del trabajador de campo metódico y desapasionado –pretensión irrisoria y, en todo caso, difícil de sostener luego de la publicación de los diarios de Malinowski (Geertz 1994)– lo cierto es que los etnógrafos somos humanos, y que, en tanto tales, nos vemos afectados por determinados eventos críticos que hacen mella en nuestras sensibilidades morales. Aún cuando la mayor parte de los etnógrafos, como parte del habitual ejercicio de reflexividad que se requiere de nuestra práctica, procuremos ser conscientes de nuestras limitaciones morales, y evitar, por tanto, elegir objetos, campos o escenarios que podamos prever excedan nuestros márgenes de tolerancia moral, frecuentemente sucede que las imprevisibles vicisitudes del campo,

En una cultura caracterizada por la vigilancia [surveillance] política, la observación participante es, en el mejor de los casos, un absurdo, y en el peor una forma de complicidad con aquellos que vigilan. Evité el residir en las comunidades de mis informantes por tres razones. Los espacios neutrales eran mejores para hablar acerca de los temas que habíamos acordado. La apropiación visual a largo plazo de cualquier escenario social no era bienvenida. Demasiada movilidad entre espacios enfrentados [adversarial] (...) era subjetivamente preocupante [dado que] (...) las únicas otras personas que se movían públicamente de un campo a otro de esa manera eran la policía y el ejército. Debí constreñir el cuerpo además de la voz. Finalmente, para poder conocer tuve que volverme un experto en demostrar que había cosas, lugares y personas que no quería conocer. (Feldman 1991: 12, traducción nuestra).

14 Por oposición a las habituales lecturas del “relativismo cultural” como postura moral, frecuentes, sobre todo, en medios extra-antropológicos. Está claro que, llevada a su extremo, la lectura moral del “relativismo cultural” se vuelve una forma extrema de cinismo o de quietismo, en la medida en que puede utilizarse el *culture plea* (Benhabib 2002) para excusar cualquier comportamiento y mantenerlo al margen de una potencial censura moral.

sumadas a la confianza excesiva en nuestras capacidades de distanciamiento, conspiran para arrojarnos en medio de situaciones dilemáticas que ponen a prueba nuestra capacidad de actuar, ya no sólo como etnógrafos sino en cuanto sujetos morales. Tarde o temprano –y, probablemente, más temprano que tarde, tratándose del abordaje de escenarios atravesados por la violencia– las barreras del “relativismo” habrán de caer y el distanciamiento será reemplazado por la indignación o, incluso, por la furia: el investigador, probablemente, se sienta víctima de una violencia que vuelve sobre él, con una venganza. Uno de los mejores ejemplos al respecto lo ofrece Philippe Bourgois, en una de las etnografías, en este sentido, más autoconscientes de las últimas décadas:

Recuerdo claramente esta conversación [sobre el modo en que sus informantes golpeaban y agredían a los alumnos de una escuela para discapacitados en el barrio] (...) porque fue una de las primeras veces en las que personalmente tuve que confrontar personalmente las contradicciones del caveat metodológico de la antropología acerca de la suspensión de los juicios morales. En ese tiempo, todavía estaba en shock por la necesidad de enfrentar los desafíos implícitos en la condición de mi hijo [aquejado de parálisis cerebral], y nunca pude perdonar a César su cruel brutalidad. Significativamente, su intento inusual por consolarme a través de la camaradería viril [macho bonding] destapó inmediatamente otra caja de Pandora de brutalidad de género que el relativismo cultural de mi entrenamiento antropológico sería, una vez más, incapaz de asimilar. Antes de que la conversación terminara, sacudí mis ya aturridos oídos y mis emociones alteradas con relatos jactanciosos sobre violaciones en los patios escolares. Recuerdo vívidamente cómo trataba de persuadirme de que estaba hablando metafóricamente, o de que estaba exagerando... (Bourgois 2003: 189, traducción nuestra).

El predicamento que narra Bourgois cae, con toda su fuerza, sobre sus lectores, ayudado por una retórica eficaz –aunque no efectista– pero las situaciones que narra están lejos de ser atípicas. Si todo etnógrafo está, por definición, expuesto a esta clase de dilemas, en la medida en que la alteridad es parte integral de la experiencia etnográfica, aquellos que trabajamos en escenarios atravesados por prácticas violentas habremos de encontrar, una y otra vez, dilemas de esta clase (Noel 2007).

No se trata, entiéndase bien, de un problema –esto es, de una situación que requeriría de una solución. Al presentar estas situaciones en el marco de una consideración acerca del abordaje etnográfico de la violencia, simplemente queremos subrayar algunas de las condiciones y limitaciones que aquejan a aquellos de nosotros que la hemos elegido como objeto de estudio, condicio-

nes que no pueden ser soslayadas ni mucho menos evitadas. El investigador de la violencia navega entre dos escollos: por un lado, el siempre tentador etnocentrismo –del cual hallamos ejemplos sobrados en los opinadores profesionales de toda laya, que proliferan como escoliastas de la “violencia” cada vez que se produce uno de esos “impactantes sucesos” a los que la prensa nos tiene acostumbrados–; del otro, la tentación del observador puro –no por imposible, menos atractiva, al menos en teoría– que implicaría que el investigador puede y debe sustraerse a todo y a cualquier juicio moral respecto de las prácticas que observa, transformándose en un cínico profesional al servicio de la causa del conocimiento. Lejos tanto de uno como de otro de los extremos, la actitud del etnógrafo respecto de la violencia, sus prácticas y sus representaciones, deberá ser la misma de siempre: la reflexividad antropológica y la vigilancia epistemológica.

Como lo muestra el ejemplo de Bourgois, ya citado, el etnógrafo de la violencia debe procurar ser consciente de sus supuestos morales; delimitar, lo más claramente posible, los límites de sus dilemas y reportarlos, lo más sinceramente posible, en la medida en que esos límites y esos dilemas son parte integral del proceso de construcción de conocimiento etnográfico; particularmente, en el caso de un objeto como la “violencia” en el cual –como hemos ya señalado en la sección precedente– los criterios morales son inherentes a su construcción y delimitación¹⁵.

En efecto: si es cierto –como decíamos– que delimitar y conceptualizar la “violencia” coloca al investigador en el seno de una disputa de sentidos y de significaciones, de adscripciones y de acusaciones, donde se ponen en juego criterios divergentes de “legitimidad” y “legitimación”, la reflexividad y la autoconciencia respecto de los propios criterios no sólo no es un problema –esto es, un obstáculo– sino que hace a una construcción rigurosa del objeto mismo, en ese movimiento pendular que la antropología ha heredado de la tradición hermenéutica (Ulin 1990) y que nos lleva de una suspensión inicial de nuestros juicios a la reconstrucción de los juicios de los otros, que, con sus prácticas, nos revelan, de manera cada vez más nítida, los juicios que estamos suspendiendo y hasta dónde podemos, o no, efectivamente, suspenderlos. La vigilancia metodológica nos obliga, incluso, a ir más allá: debemos preguntarnos, a fuerza de ser consistentes, quién o quiénes hablan a través de nosotros, sabiendo –como hemos ya mencionado– que la “violencia”, en la medida en que subyace a ella una atribución moral, siempre es “violencia de alguien”, de alguno de esos actores colectivos que Becker (1997) denominara, precisamente “emprendedores morales” y que buscan deslegitimar

15 Como bien señalan Hammersley y Atkinson, somos parte inescindible del mundo social que investigamos, pero eso dista mucho de ser un problema: “No hay ninguna forma que nos permita escapar del mundo social para después estudiarlo ni, afortunadamente, ello es siquiera necesario” (1994: 29).

prácticas específicas, en detrimento de otras que son relegadas al espacio de lo “anormal” o de lo “impensable” (Aijmer 2000, Gayol 2008).

Si bien esto predica de toda práctica etnográfica, mínimamente reconocible, lo cierto es que este movimiento de puesta entre paréntesis parece, particularmente, difícil de poner en práctica, cuando lo que está en juego son cuestiones relacionadas con la “violencia”, particularmente si se trata de esa violencia “intensa”, en algún sentido, “excesiva” y, en cualquier caso, “fuertemente perceptible por los sentidos”, de la que hablara Riches, en escenarios en los cuales lo que está en juego es, literalmente, la vida y la muerte de nosotros o de nuestros informantes en esc. Como hemos visto, la sabiduría convencional de “ponerse del lado del informante” –retomada, por ejemplo, por Isla (2002)– no siempre resulta una salida fácil para el etnógrafo de la violencia, aunque siga siendo válida como aproximación inicial y como imperativo deontológico a la hora de proteger a nuestros informantes y a los datos por ellos provistos. Como bien señala Míguez (2004), el problema no se plantea cuando se trata de trasgresiones morales menores y, por ello, los investigadores que, prudentemente, se ciñen a ese campo pueden darse el lujo de minimizar los dilemas implicados por el distanciamiento, la implicación o una empatía con los informantes que suele estar vedada –o que, en cualquier caso, resulta mucho más problemática– para quienes se ocupan de prácticas con consecuencias potenciales o actuales más severas.

Finalmente, quisiéramos señalar un escollo adicional implícito en la práctica de quienes nos ocupamos de investigar prácticas y escenarios a los que les cabe la calificación de “violentos”: sucede con frecuencia que nos aqueja la inquietud ante el riesgo –al que ya nos refiriéramos, oblicuamente, en la sección previa– de que nuestras investigaciones contribuyan al proceso de estigmatización que los repertorios morales hegemónicos de nuestras sociedades lanzan sobre determinados actores individuales o colectivos de manera persistente (que se transforman, así, en *los* “violentos”, esas “bestias” que provienen de fuera de la sociedad y de la cultura y de quienes se supone “todos sabemos quiénes son”). Cabe recordar, en este sentido, la advertencia de Laura Nader (1974), que bien podría aplicarse a nuestro caso: “No estudies a los pobres y a los excluidos porque todo lo que digas será usado en su contra”.

Sin embargo, como argumentáramos desde el principio, la renuncia –toda renuncia– a abordar, a explicar, a entender, nos parece involucrar un riesgo cuyos costos son mayores que los implicados por un esfuerzo de comprensión, mínimamente, riguroso. Al fin y al cabo, si nosotros, los investigadores, no decimos algo sobre los “pobres” o los “violentos”, siempre habrá quien lo haga y, por otra parte, los emprendedores morales de la estigmatización, habitualmente, ni nos necesitan ni nos tienen en cuenta a la hora de cons-

truir y aplicar sus etiquetas condenatorias. Como argumentáramos respecto del concepto de “violencia”, lo que se requiere, una vez más, es una actitud cuidadosa y vigilante, tanto sobre nuestros procesos y productos de investigación, como sobre los usos que diversos actores –de dentro o de fuera del campo académico– intentan hacer de ellos. Una vez más, la fuerza de este predicamento y los riesgos implicados han sido, admirablemente, recogidos por Bourgois, quien analiza en detalle las tensiones entre la culpabilidad y nuestro miedo, en cuanto investigadores de clase media, ante la posibilidad de presentar una imagen hostil o deletérea de sus informantes, y los riesgos implicados en romantizar u ofrecer una imagen idílica o edulcorada de la “pobreza” que pueda hacernos pensar que “al fin y al cabo, ellos están bien así”:

...Contrarrestar los sesgos moralistas habituales y la hostilidad de la clase media hacia los pobres no debe hacerse al precio de expurgar el sufrimiento y la destrucción que existe en las calles de la inner city. Me rehúso, en nombre de un miedo justiciero o ‘políticamente sensible’ de dar una mala imagen de los pobres, a ignorar o minimizar la miseria social de la que he sido testigo, ya que eso me volvería cómplice de la opresión. (Bourgois 2003: 12, traducción nuestra)

Ceteris paribus, recogemos su preocupación y su recomendación en lo que hace al abordaje de la “violencia”. Una posición, justificablemente relativista en lo metodológico, siempre corre el riesgo de ser transcripta en una exotización retórica que neutralice muchas de las dimensiones que hacen precisamente de la violencia, “violencia”, y que implican tomar partido, automática y acriticamente, por un perpetrador que siempre puede refugiarse en el *culture plea* del que ya hemos hablado –“Mi cultura me hizo hacerlo” o “Esto en mi cultura es aceptable y/o normal”. Y si estos riesgos atraviesan el quehacer de todos aquellos que nos ocupamos de los escenarios, prácticas y representaciones asociados con la “violencia”, se vuelven, particularmente, cruciales para quienes intentan utilizar el conocimiento producido como insumo para acciones o políticas destinadas a abordar una o más de esas prácticas problemáticas, con el objeto de introducir cambios en las mismas.

A MODO DE CONCLUSIÓN: “VIOLENCIA”, INTERVENCIONES Y POLÍTICAS

Siendo que, como hemos señalado, la atribución de “violencia” implica una censura moral respecto de una o más prácticas, resulta lógico y esperable

encontrar iniciativas de diverso origen (públicas o privadas, internacionales o locales, generales o específicas, sostenidas o puntuales) mediante las cuales diversos emprendedores morales intentan prevenir, combatir o erradicar – según la metáfora de turno– una o más prácticas calificadas de “violentas”¹⁶. A este respecto, si bien cabría pensar que los investigadores de la “violencia” habrían de ocupar un lugar central a la hora de formular recomendaciones o, incluso, de diseñar políticas para abordar fenómenos tan complejos, como nuestro análisis previo los ha revelado, lo cierto es que esta situación suele ser más la excepción que la regla. Y esto no sólo porque políticos, administradores y responsables de proyecto tiendan a ignorarnos, a subestimar la aplicabilidad de nuestras recomendaciones o la profundidad de nuestros saberes –lo cual, además, no es tan, universalmente, cierto, como muchas veces suele pensarse desde la academia– sino también por una serie de razones que tienen que ver, específicamente, con la lógica del campo científico, en general, y del antropológico, en particular.

A nadie sorprenderá si comenzamos por subrayar el lugar subordinado y devaluado que “la práctica” o el “conocimiento aplicado” reciben en, prácticamente, todas las disciplinas académicas, por oposición al conocimiento “puro”, “teórico” o “académico”. El diferencial de prestigio entre el último y el primero es tal que, automática y acríticamente, se considera que cualquiera que se dedique a estos quehaceres lo hace *faut de mieux*, esto es, como consecuencia de la imposibilidad de acceder al mundo empíreo del auténtico conocimiento, representado por la ciencia “pura” (Nolan 2003). Incluso aquellos instalados, más o menos firmemente, en el polo prestigioso de la “teoría”, que eligen involucrarse en actividades de naturaleza aplicada, serán sospechados o bien de “haberse vendido” –esto es, de traicionar lo que deberían ser sus ideales y aspiraciones genuinas– o bien de una suerte de averroísmo profesional que les permitiría vivir y prosperar en la doble verdad de un conocimiento académico riguroso y una vulgata aplicada, simplificada y empobrecida. Sin ninguna duda, los premios para quienes deciden involucrarse en actividades aplicada suelen ser pocos, considerados en relación con los riesgos que se corren en sede académica. La irrelevancia suele ser presentada como valor agregado: cuanto menos “sirva” algo, más valor tiene en el mercado del campo científico.

A su vez, este gnosticismo teorista, que hace alarde y virtud de no mezclarse con la cruda materia de las prácticas y las políticas, ha encontrado un aliado inesperado en el posmodernismo antropológico, que ha elevado la irrelevancia a rango de virtud al disfrazar la indiferencia y el cinismo con los

16 Como es obvio, qué y cómo es señalado como digno de atención –esto es, reconocido como problema– y tiene que ver con una serie de procesos complejos relacionados con la construcción de opinión pública y de agenda política, de los que no podemos ocuparnos aquí (Best 1993, Cohen 2002).

ropajes de una preocupación moral, políticamente correcta, que prescribe la abstención quietista como la única senda, genuinamente virtuosa, a la luz del pasado culpable de una antropología colonialista, incluso en sus gestos y momentos, explícitamente, más anticoloniales¹⁷.

Sin embargo, y en el mismo sentido en que argumentáramos respecto de la genuina preocupación por los usos estigmatizantes de nuestra producción antropológica, lo que estos argumentos soslayan es que, con o sin nosotros, la violencia sigue siendo problematizada, abordada, acometida, combatida o enfrentada. Sin duda alguna, es cierto que –como ha señalado, persistentemente, Bourdieu (1997, 2002)– involucrarse en actividades pautadas por los emprendedores morales de turno (siendo el Estado el más prominente de entre ellos) corre el riesgo de dejarse imponer objetos y problemas, imperfectamente construidos y potencialmente falaces. Pero, en ese caso –insistimos, en este punto, una vez más–, la regla que se impone aquí es la de la reflexividad y la vigilancia epistemológica: en ningún caso, la de la abstención gnóstica revestida con los ropajes de la superioridad moral. Caso contrario, mal podemos indignarnos de que sean los columnistas de noticieros, los *fast thinkers* o los demagogos de turno los que dicten agendas y políticas, en la medida en que somos nosotros quienes, por vía de abstención, les estamos regalando su monopolio en cuanto emprendedores morales.

Implicar nuestra producción en la política y en la acción implica, por otra parte, una apuesta riesgosa, en la medida en que somete el conocimiento que producimos a una prueba empírica mayúscula, cosa que, no siempre, los científicos sociales –y, ni siquiera, los más empiristas de entre nosotros– tenemos la ocasión (o, mucho menos, la inclinación) de hacer. La renuncia y la renuencia a correr este riesgo de evaluar nuestras teorías, a partir de sus consecuencias para la práctica, son las que nos vuelven, en tanto científicos, a las acusaciones de irrelevancia y de indiferencia que, con frecuencia, sirven de coartada a quienes se rehúsan a involucrarnos, que nos excusa, ulteriormente, de involucrarnos y tranquiliza nuestras conciencias.

Last but not least –y, aunque, suene pedestre– no debemos olvidar que son los impuestos de nuestros conciudadanos los que financian nuestras carreras, nuestros proyectos, nuestras cátedras y las universidades en las que trabajamos. Siendo así, esa reciprocidad en la que los antropólogos solemos reconocer la base del lazo social y que adjudicamos, sin problemas, a maorías o trobriandeses, nos obliga también a nosotros. Como ha dicho Carlos Castilla del Pino, “la sociedad que costea que haya hombres que vivan pensando

17 Como bien ha mostrado Kuper (1983), las adjudicaciones de responsabilidad a la antropología por los excesos coloniales suponen una llegada y una credibilidad que los antropólogos no tenían en el mundo de los administradores y los políticos, a la vez que la equivalencia mecánica entre antropología y colonialismo impide distinguir entre los compromisos coloniales efectivos y las voces disidentes o críticas.

exige que piensen también para ella”¹⁸. Suponer lo contrario –o, actuar como si se lo supusiera, tanto más da– implica disfrutar de un privilegio gratuito, de esos que suelen irritarnos tanto cuando los usufructuarios son aristócratas o brahmanes, pero que dejamos de encontrar problemáticos cuando los que se benefician somos nosotros, académicos legitimados por un sistema, aparentemente, meritocrático.

BIBLIOGRAFÍA

- ARENDRT, H. (2005 [1970]). *Sobre la Violencia*. Madrid. Alianza.
- BATESON, G (1969). ¿Qué es un instinto?. En Bateson, G. (1991), *Pasos hacia una Ecología de la Mente*. Buenos Aires: Planeta-Carlos Lohlé.
- BECKER, H. (1997). *Outsiders. Studies in the Sociology of Deviance*. New York Free Press.
- BENHABIB, S. (2002). *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton. Princeton University Press.
- BENJAMIN, W. (1998). Para una Crítica de la Violencia. En *Para una Crítica de la Violencia y Otros Ensayos*. Madrid: Taurus.
- BEST, J. (1993). *Threatened Children. Rhetoric and Concern about Child-Victims*. Chicago. Chicago University Press.
- BLOCH, M. (1992). *Prey into Hunter. The Politics of Religious Experience*. Cambridge. Cambridge University Press.
- BOURDIEU, P. (1997). Espíritus de Estado. Génesis y Estructura del Campo Burocrático. En *Razones Prácticas. Sobre la Teoría de la Acción*. Barcelona: Anagrama.
- BOURDIEU, P. y Passeron J. C. (1988 [1970]). *La Reproducción. Elementos para una Teoría del Sistema de Enseñanza*. México: Fontamara.
- BOURDIEU, P., Chamboredon J. C. y Passeron J. C. (2002). *El Oficio de Sociólogo*. México: Siglo XXI.
- BOURGOIS, P. (2003). *In Search of Respect. Selling Crack in el Barrio*. Cambridge. Cambridge University Press.
- BRUBAKER, R. y F. COOPER. (2001). Más allá de ‘identidad’. *Apuntes de Investigación del CECYP*, V 7. Buenos Aires. Fundación del Sur.
- COHEN, S. (2002). *Folk Devils and Moral Panics. The Creation of the Mods and Rockers*. London. Routledge.
- DOUGLAS, M. (1986). *Cómo Piensan las Instituciones*. Madrid. Alianza.
- DOWNES, D. y ROCK P. (1998). *Understanding Deviance: A Guide to the Sociology of Crime and Rule-breaking*. Oxford. Oxford University Press.

- ELIAS, N. (1989). *El Proceso de Civilización. Investigaciones Sociogenéticas y Psico-genéticas*. México. FCE.
- ELIAS, N. (1988). *La Civilización de los Padres y Otros Ensayos*. Bogotá. Norma.
- FANON, F. (2007). *Los Condenados de la Tierra*. México. FCE.
- FELDMAN, A. (1991). *Formations of Violence. The Narrative of the Body and Political Terror in Northern Ireland*. London. University of Chicago Press.
- FERRATER MORA, J. y COHN P. (1981). *Ética Aplicada. Del Aborto a la Violencia*. Madrid. Alianza.
- GALLIE, W.B. (1956). Essentially Contested Concepts. *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol.56, pp. 167-198.
- GAYOL, S. (2008). *Honor y Duelo en la Argentina Moderna*. Buenos Aires. Siglo XXI.
- GEERTZ, C. (1994). *Conocimiento Local. Ensayos sobre la Interpretación de la Cultura*. Barcelona. Paidós.
- GIRARD, R. (1985). *La Violencia y lo Sagrado*. Barcelona. Anagrama.
- HAMMERSLEY, M. y ATKINSON P. (1994). *Etnografía. Métodos de Investigación*. Barcelona. Paidós.
- ISLA, A. (2002). Los malvivientes. En Gayol, S. y Kessler, G. (comp.), *Violencias, delitos y justicias en la Argentina*. Buenos Aires. Manantial.
- ISLA, A. y MÍGUEZ D. (2003). *Heridas Urbanas. Violencia Delictiva y Transformaciones Sociales en los Noventa*. Buenos Aires. Editorial de las Ciencias.
- KUPER, A. (1983). *Anthropology and Anthropologists. The Modern British School*. London. Routledge.
- MARTIN, G. (2000). The 'tradition of violence' in Colombia: Material and Symbolic Aspects. En Aijmer, G. y Abbnik J. (eds), *Meanings of Violence. A cross cultural perspective*. New York. Berg.
- MÍGUEZ, D. (2004). "El Cuerpo en Juego: La Práctica Etnográfica en Contextos de Violencia". Ponencia presentada en las *IIas Jornadas sobre Etnografía y Métodos Cualitativos*. Buenos Aires. IDES.
- NADER, L. (1974). Up the Anthropologist: Perspectives Gained from Studying Up. En Hymes, Dell (Ed.), *Reinventing Anthropology*. NY: Random House.
- NOEL, G. (2007). "Dilemas Éticos en el Trabajo de Campo con Actores Implicados en Actividades Delictivas". Ponencia presentada en las *Vas Jornadas sobre Etnografía y Métodos Cualitativos*. Buenos Aires. IDES.
- NOEL, G. (2008). Versiones de la Violencia. Las Representaciones Nativas de la Violencia y su Reconstrucción Analítica en la Escuela de Barrios Populares Urbanos. En *Propuesta Educativa*, 30, diciembre de 2008. Buenos Aires. FLACSO.
- NOEL, G. (2009). *La Conflictividad Cotidiana en el Escenario Escolar. Una perspectiva etnográfica*. San Martín. UNSAM Edita.
- NOLAN, R. (2003). *Anthropology in Practice: Building a Career Outside the Academy*. Boulder. Lynne Rienner.

- RICHERS, D. (1986). The Phenomenon of Violence. En Riches, David (comp.), *The Anthropology of Violence*. London. Basil and Blackwell.
- RAPPORT, N. (2000). 'Criminals by instinct': on the 'tragedy' of social structure and the 'violence' of individual creativity. En Aijmer, G. y Abbnik J. (eds), *Meanings of Violence. A cross cultural perspective*. New York. Berg.
- RIFIOTIS, T (1998). Violência e cultura no projecto de René Girard. *Antropologia em Primeira Mão*, N° 30, pp 2-27.
- SCHMIDT, B. y SCHRODER, I (2001). Introduction: Violent Imaginaries and Violent Practices" En Schmidt, B. y Schroder, I. (eds), *Anthropology of Violence and Conflict*. London. Routledge.
- SOREL, G. (1972 [1908]). *Reflections sur la Violence*. Paris. Rivière.
- ULIN, R. (1990). *Antropologia y Teoría Social*. México. Siglo XXI.
- WEBER, M. (1987). *Economía y Sociedad*. Buenos Aires. FCE.