

CAPÍTULO 1

UN LARGO SIGLO DE VIOLENCIAS

Guerras genocidas, ciudades arrasadas por los bombardeos, explosiones nucleares, campos de concentración, oleadas de crímenes que se propagan como un reguero de pólvora, este siglo ha conocido un grado de violencia, planificada o no, que supera todo lo previsible, y no parece que el porvenir augure nada mejor. Naturalmente, los historiadores del siglo que viene hablarán del valor de aquellos que lucharon por sobrevivir a los episodios violentos del nuestro; me refiero a los que construían túneles en los guetos para burlar a los organizadores de su exterminio; a las mujeres enlutadas que plantaban cara a un Estado terrorista, en silencio, con el nombre de un familiar escrito en el pañuelo blanco de la cabeza; a los hombres y las mujeres víctimas de la «limpieza étnica», que derramaban lágrimas sobre sus casas y sus haciendas destruidas, rogando a los conquistadores que no les arrasaran las cosechas. Los relatos causarán una honda impresión en las generaciones futuras, porque los historiadores no podrán pasar por alto aquella espantosa crueldad cuyos símbolos podrían ser las trincheras del Somme, donde la carne y la tierra se mezclaron hasta que el gris del barro adquirió un tono rosáceo; la que-

ma y reciclaje de cadáveres para obtener pólvora y sembrar más cadáveres entre los futuros enemigos; la carne destrozada y los rostros hinchados a causa de una bomba cuyos destellos superaron los del propio sol; el ejército de torturadores armados de electrodos, jeringuillas y rectoscopios para introducir en el cuerpo de su víctima ratas que roen y desgarran por dentro; los oficiales de un ejército que, desde aviones y helicópteros, arrojaban a las profundidades del océano los cuerpos inertes, muertos o drogados, de cientos de hombres y mujeres jóvenes.

Inevitablemente, todos esos símbolos de este largo siglo de violencias forman ya parte de nuestra propia historia. Nunca deberíamos olvidarlos, pero necesitamos verlos con un poco de perspectiva. Hoy tendemos a refugiarnos en la consoladora tesis de que, pasados esos cien años terribles, el mundo ha quedado dividido en dos partes. La primera de ellas, democrática y pacífica, corresponde a las democracias parlamentarias, relativamente abiertas y prósperas, y forma una «comunidad segura» que comprende la séptima parte de la población mundial y disfruta de la mayor concentración de poder del mundo; en esa comunidad, la paz se ha hecho norma, porque la seguridad nacional, el poder militar y la guerra han dejado de ser instrumentos políticos. La segunda, el resto del mundo, corresponde a la zona donde reina la anarquía violenta; donde ya nadie espera que los señores de la guerra pongan fin a sus enfrentamientos o que el hambre y el caos se acaben alguna vez; donde los conceptos de «civilización» y «estabilidad» son mera palabrería, porque la vida de sus habitantes, atrapados entre «golpes de Estado, revoluciones, guerras civiles e internacionales, matanzas internas y represiones sangrientas», está siempre en juego¹. Pero, ¡ay!, a los ciudadanos que viven en la llamada zona democrática de paz la división tajante entre un mundo pacífico y otro violento les parece mucho menos evidente. No podría ser de otro modo, en parte porque ambos mundos están vinculados por la industria internacional del armamento y los violentos mercados de la

¹ Max Singer y Aaron Wildavsky, *The Real World Order: Zones of Peace/Zones of Turmoil*, N. J., Chatman, 1993. El análisis se apoya casi por completo en la tesis de que las democracias nunca se hacen la guerra entre sí, y de que sería imposible imaginar una situación semejante. R. J. Rummel confirma esta misma tesis en *Understanding Conflict and War*, Beverly Hills, Calif. 1975-81, vols. 1-5.

droga, y en parte porque la emigración masiva, el empobrecimiento y los prejuicios se encargan de sembrar el desarraigo, las tensiones étnicas y la delincuencia violenta en casi todas las ciudades del mundo democrático y desarrollado. Aunque parezca paradójico, podría decirse que los habitantes de la llamada zona democrática de paz soportan, en el mejor de los casos, tanta violencia como la mayor parte de la población mundial, e incluso que allí se nota más, porque en su territorio las imágenes y el relato de los episodios violentos llegan al conocimiento de muchos ciudadanos —que, de otro modo, podrían vivir tranquilos—, debido, entre otras razones, al cálculo de riesgos y los consejos de las compañías de seguros, al ansia de publicidad de las autoridades policiales, a las campañas informativas para prevenir de ciertos peligros o poner en marcha ciertos procesos criminales (por ejemplo, contra los violadores o los asesinos de niños) y a unos medios de comunicación sabedores de la atracción que ejerce en el público la violencia, y que, consecuentemente, se rige por el lema periodístico: «Si sangra, vende».

Este último factor tiene una importancia especial. Debido a la enorme presión que ejerce la cobertura mediática, se tiene la impresión de que la violencia llega a todas partes. No faltan, por ejemplo, quienes, como Giuseppe Sacco y Umberto Eco, afirman que se aproxima una «nueva Edad Media» tan estratificada y contradictoria como la otra, pero esta vez carente tanto de la unidad espiritual del cristianismo y la monarquía papal como de la unidad secular que proporcionaba el imperio; un mundo en el que la territorialidad pierde importancia y aumentan de un modo espectacular los aspirantes a ejercer la autoridad y el enfrentamiento entre distintos tipos de legitimación; un mundo en el que, por ejemplo, se redacta en Europa una legislación supranacional que se superpone a las leyes internas de los Estados aunque carece de raíces en la soberanía popular, y en el que se recupera, tanto en el ámbito político como en la vida cotidiana, el concepto de sociedad mundial y, como reminiscencia del *ius gentium intra se* de los teólogos y los maestros juristas españoles, el deber moral de intervenir allí donde se vulneran los derechos humanos; un mundo caracterizado por la extensión de la violencia militar y las «guerras civiles» permanentes, fomentadas por poderes incontrolables —nuevos señores de la guerra, piratas, traficantes de armas, gángns-

ters, sectas—, a los que, supuestamente, había puesto fin el Estado moderno².

La teoría democrática, precisamente por su capacidad de sintonizar con la compleja ambigüedad del mundo, no debe prestar atención a las consabidas cosmologías de la decadencia, el progreso o el retroceso; sin embargo, tal y como sostendré en este ensayo, sería una locura ignorar o subestimar el problema de la violencia. Entre las muchas paradojas que ofrece este siglo está la escasa tendencia de la teoría política contemporánea (incluida la democrática) a reflexionar sobre las causas, los efectos y las consecuencias ético-políticas de la violencia, definida, grosso modo, como la agresión gratuita y, en una u otra medida, intencionada a la integridad física de una persona que hasta ese momento vivía «en paz». Encontramos, no obstante, sorprendentes excepciones a esta regla, además de un hecho muy interesante: en un ámbito profesional prácticamente dominado por los hombres, han sido las estudiosas de la teoría política —las reflexiones de Hannah Arendt sobre la materia son ejemplares— las que más atención han dedicado a la violencia. Los intentos informales de dotar de significado a las teorías antiguas sobre la materia se han atascado inmediatamente en la confusión semántica, la indiferencia política o la marcada preferencia académica por el análisis de las teorías de la justicia, el comunitarismo o la historia de ciertos lenguajes políticos agonizantes. Pese a la abundancia de estudios sobre las guerras mundiales y civiles y otros conflictos violentos, lo cierto es que la reflexión política va a la zaga de los hechos empíricos. Naturalmente, la enorme violencia que ha soportado este siglo sería capaz de hacer un pesimista del más entusiasta de los filósofos, y puesto que «los optimistas escriben mal» (Valéry) y los pesimistas escriben poco, se comprende el silencio de los profesionales de la teoría política que han padecido su crueldad. Sin embargo, en otros ámbitos de la profesión resulta sencillamente imperdonable, porque o bien los teóricos de la política son incapaces de reflexionar sobre hechos dolorosos o bien olvidan la

² Véase Umberto Eco, «Living in the New Middle Ages», en *Faith in Fakes. Essays*, Londres 1986, pp. 73-85. La versión contemporánea de que el mundo retrocede hacia un nuevo medievalismo violento «sin un Giotto, sin un Dante y sin la inspiración de Cristo», se remonta a Guglielmo Ferrero, *Peace and War*, Londres 1933, p. 96 (traducción corregida).

experiencia del dolor y, al contrario que la mayoría de los seres humanos, pueden mantenerse por encima de la piedad animal que siente el testigo del sufrimiento físico de otra persona.

Las causas de esta parálisis de la imaginación política son tantas que ciertamente constituirían un ensayo por sí solas; entre otras, podríamos citar que la exaltación de la violencia como fin en sí misma, ausente del pensamiento político europeo hasta las Cruzadas o guerras santas del cristianismo, se encuentra, paradójicamente, en decadencia, y que el consiguiente silencio melancólico sobre la violencia se sostiene sobre una mezcla confusa y desconcertante de prejuicios tácitos y suposiciones significativas. Algunos creen todavía que el problema de la violencia no existe porque se supone que la monopoliza el Estado definido territorialmente. Otras veces oímos decir con total desparpajo que el problema de la violencia, para plantearse con propiedad, debe limitarse al ámbito de la criminología, la psiquiatría o los estudios sobre la mujer o sobre la guerra, como si pudiéramos sustituir ahora por una especie de «sectorialización» el continuo interés que ha venido despertando en el campo de la reflexión política desde hace por lo menos dos milenios. Existen aún otros teóricos, en especial los que viven en las democracias postimperiales, que aceptan tácitamente una vergonzosa norma vigente en el mundo de la política democrática desde la guerra de Vietnam; me refiero a la resistencia pudorosa, o incluso el rechazo tajante, de la mayoría de los políticos, salvo raras excepciones o en los casos dictados por el interés, a tratar en público de ciertas zonas letales como el Kurdistán, Somalia, Ruanda o Bosnia-Herzegovina, como no sea para solicitar el apoyo a la intervención militar para contrarrestar la crueldad en esos países «remotos». Están luego los teóricos que admiten con toda franqueza su irreflexiva creencia en el carácter inevitable de la violencia como aspecto necesario de la condición humana. De este modo, se reviste al empleo de la fuerza de un aura de misterio, y se afirma que como sus causas y consecuencias no se entienden lo suficiente, ni se pueden tratar ni existe una posibilidad razonable de remediarlas, especialmente en las circunstancias extremas de un golpe de Estado, una revolución y un conflicto o enfrentamiento entre estados armados. Esta idea, por otro lado típicamente moderna, del carácter inevitable de la violencia no suele entenderse en su especificidad histórica. Marx sos-

tiene en *El capital* que «en la historia real, la conquista, la esclavitud, el saqueo y el asesinato, en pocas palabras, el empleo de la fuerza, desempeña un papel de primer orden». En cuanto a su sentencia: «La violencia es la comadrona de una sociedad vieja preñada de otra nueva» expresa ejemplarmente la idea, típica de todas las fases de la modernidad hasta el momento actual, de que la violencia está siempre presente, de un modo u otro, en los asuntos humanos. Ciertas frases propias de nuestra época («No se puede hacer una tortilla sin romper los huevos» [Lenin] o «El poder político surge del cañón de una pistola» [Mao Zedong]) podrían considerarse vástagos secularizados de las doctrinas que inspiraron la guerra santa cristiana, lo que explicaría por qué no aparecieron en el pensamiento político antes del siglo XI, momento en el que el antiguo concepto de «guerra justa», que subrayaba la función meramente instrumental de la violencia (un medio que requiere siempre un fin que lo justifique y lo limite al mismo tiempo), empezó a desmoronarse. Finalmente, no faltan tampoco teóricos de la política que defienden la idea contraria, aunque no menos moderna ni menos religiosa en su origen, de que la violencia es anatema porque transgrede el principio de la sacralidad de la vida humana, un concepto que, en la práctica, suele encajar bien en la tendencia a esconderla siempre que sea posible a los ojos humanos y en la convicción (como en la teoría de las zonas democráticas de paz) de que en las sociedades avanzadas no representa un problema grave, de modo que la teorización en este campo ha perdido su razón de ser. Esto último nos ayudaría a entender por qué han desaparecido las memorias de ciertos clásicos modernos en la materia. ¿Dónde están hoy los lectores de la defensa sindicalista que hace Georges Sorel en *Réflexions sur la violence* (1908); del agudo ensayo de Walter Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt* (1921), sobre las leyes, la justicia y la violencia; o del esfuerzo de Hannah Arendt por distinguir la violencia del poder en *On Violence* (1969)? ¿A quién le interesa el conmovedor ataque de Frantz Fanon a las justificaciones del colonialismo blanco, en *Les Damnés de la terre* (1961), donde afirma el derecho de los parias a destruir físicamente a sus opresores, porque con ello matan dos pájaros de un tiro: al opresor que tienen fuera y al que llevan dentro?

El redescubrimiento de la sociedad civil

Las mismas ideas y los mismos prejuicios contra la teorización de la violencia aparecen, curiosamente, en el nuevo interés por la teoría de la sociedad civil. Hace sólo diez años no se hablaba de sociedad civil; no estaba de moda, hasta el punto de que en ciertos círculos parecía incluso inoportuno. Desde entonces, y no sólo en Europa, ha vuelto a la palestra, tanto en las ciencias sociales como en la vida pública, debido a la sensación del fin de una época, el rechazo de las tiranías, el desencanto del estatismo, el deseo de ciertos tipos de libertad y, no deberíamos olvidarlo, la oportunidad política de utilizar cínicamente este mismo lenguaje para ocultar otros intereses. El renacer del discurso sobre la sociedad civil y el Estado comenzó en Japón durante los años sesenta, y enseguida desempeñó un papel fundamental en los debates políticos y teóricos de las dos mitades de Europa, América del Norte y del Sur, los países árabes y algunas zonas del sur y el este de Asia. Nunca, en la historia del mundo moderno, había sido tan amplio el concepto de sociedad civil, ni siquiera durante los cien años que van de su nacimiento a su maduración (1750-1850), hasta el punto de que cabría esperar un renacer simultáneo de teorías sobre la violencia, especialmente cuando consideramos la obsolescencia de las acepciones más cotidianas del término *civil* («cortés, sociable, educado»; «no militar»), el auge del concepto en un clima de oposición libertaria a las tendencias violentas del estatismo, y el reconocimiento de que en todas las sociedades civiles, pasadas o presentes, se manifiesta la tendencia a una crueldad que contradice abiertamente el concepto *idealtypisch* de sociedad civil como una especie de paraíso abierto, no violento, solidario y justo.

El silencio de Ernest Gellner a propósito de la violencia en su, por lo demás, excelente *Conditions of Liberty: Civil Society and its Rivals* es todo un síntoma. Gellner ofrece un buen resumen de la importancia que actualmente tiene la perspectiva Estado-sociedad civil para las ciencias políticas y sociales. «La Sociedad Civil [Gellner lo escribe con mayúscula en todo el texto] está formada por distintas instituciones no gubernamentales con fuerza suficiente para contrarrestar el peso del Estado y, aunque no impide que éste cumpla su cometido de mantener la paz y arbitrar los principales intereses en liza, evita que

domine al resto de la sociedad o la atomice»³. Pero Gellner manifiesta una desdichada tendencia a mezclar distintas formas de sociedad civil y a referirse a ella en términos economicistas y «machistas». Su tesis sobre la incapacidad del Islam para crear una sociedad civil bordea con frecuencia el prejuicio antioriental; en cuanto a su descripción neopopperiana del progreso científico, confunde la afinidad electiva entre las perspectivas postfundacionalistas de la filosofía y las ciencias sociales, la actitud propia del escepticismo democrático y la diversidad horizontal de formas de vida que son aspectos institucionales característicos de toda sociedad civil. Podemos excusar las debilidades de la obra de Gellner en este contexto, porque sobre ellas se impone una precisión tan clara como acertada; me refiero a su idea de que el éxito contemporáneo del término se debe a que, allí donde aparece, la sociedad civil, idealmente concebida, es el espacio de la complejidad, el dinamismo y la elección, lo que la convierte en enemiga del despotismo político. Gellner destaca la radicalidad del enfrentamiento entre sociedad civil y despotismo durante las crisis de los regímenes de tipo soviético, lo que él llama «césaropapismo-mamonismo», cuya característica principal fue «una fusión casi total de las jerarquías políticas, ideológicas y económicas». El totalitarismo soviético quiso crear el nuevo hombre y la nueva mujer del socialismo, libres del servilismo, del individualismo posesivo y del fetichismo de la mercancía, pero, lejos de conseguirlo, fracasó estrepitosamente en todos estos extremos. Por el contrario, creó sujetos cínicos y conformistas, educados en el doble lenguaje, «individualistas sin oportunidades», incapaces de emprender nada efectivo, en gran parte porque eran prisioneros de un mundo en el que «resultaba práctica, o mejor dicho, literalmente imposible, fundar un club filatélico sin permiso de la policía».

Luego, llegó el *annus mirabilis* de 1989, y las revoluciones, en su mayoría no violentas, que estallaron en la mitad centro-oriental de Europa pasaron factura al sistema. Aquellas revoluciones de «terciopelo» no sólo representaron la victoria práctica de las fuerzas de la sociedad civil emergente que se habían enfrentado a los regímenes totalitarios, tanto en la versión de Brézhnev como en la de Tito, sino que señalaron también la aparición de un nuevo interés intelectual por la

³ Ernest Gellner, *Conditions of Liberty. Civil Society and Its Rivals*, Londres, 1994.

categoría de «sociedad civil». Ahora bien, ¿por qué se sintieron atraídos por la utopía de la sociedad civil los oprimidos y los humillados, al menos algunos oprimidos y algunos humillados en algunos países? ¿Por qué notaron tan dramáticamente su ausencia? ¿Por qué sintieron su falta como «un vacío doloroso»? Gellner recurre en primer lugar a una teoría de la tradición. Somos el resultado de nuestros deseos y de nuestras afirmaciones. La lucha por la sociedad civil forma parte del código de nuestras tradiciones históricas. La sociedad civil forma parte de nuestro maquillaje. En efecto, nos gusta, y no abrigamos ningún deseo de vivir en un Estado despótico o en un comunitarismo de corte tradicional. «La sociedad civil [...] está vinculada a nuestro destino histórico —escribe—. Sería imposible volver a una sociedad agraria estancada; por tanto, si el industrialismo es nuestro destino manifiesto, estamos igualmente comprometidos con sus consecuencias sociales».

Llegados a este punto, podríamos objetar que a Gellner le tienta demasiado hablar en abstracto y utilizar el «nosotros», mientras que presta poca atención a la desigual distribución espacial y temporal de esa tradición en la sociedad civil en la que, según él, estamos instalados⁴. Pasaré por alto estas críticas, a pesar de su potencial consistencia, para centrarme en la argumentación cercana al estructuralismo de Gellner, según la cual la sociedad civil es una condición necesaria de la libertad. Gellner reitera una idea muy conocida: la sociedad civil no es una asfixiante comunidad segmentaria, regida por rituales, costumbres o cualesquiera otras formas de adscripción, porque «se basa en la separación de la vida política, económica y social» y «los que tienen el poder no dominan la vida social». Es precisamente esa independencia espacial que la caracteriza, su capacidad de actuar a distancia de los gobernantes, lo que permite al sujeto convertirse en un ciudadano seguro de sí mismo y capaz de experimentar cambios. Las pautas complejas y diversas que rigen la vida en una sociedad civil no son compatibles con la noción esencialista de la condición humana («el habitante de la Sociedad Civil [...] es radicalmente distinto al miembro de otras sociedades. En realidad, no se trata de un *hombre*

⁴ Véase el fructífero estudio que realizó Jenö Szücs en *Les Trois Europes* de las distintas fuerzas tradicionales de la sociedad civil en diferentes regiones de Europa, París, 1988.

como tal [sic]», escribe Gellner). Entre los muchos encantos de la sociedad civil encontramos que la multiplicidad de actividades y los estándares de excelencia crean la ilusión de la igualdad de oportunidades y, en consecuencia, fomentan la lucha por la superación personal. «En la Sociedad Civil [...] muchas personas creen hallarse en lo más alto de la escalera, porque la existencia de varias escaleras independientes les permite pensar que la suya, aquella en la que cada uno [sic] está bien instalado, es una de las más importantes».

El problema de la incivilidad

La caracterización positiva que hace Gellner de la sociedad civil como espacio de libertad destaca con acierto su valor básico, que no es otro que ser condición de la democracia, porque donde no hay sociedad civil no puede haber ciudadanos con capacidad para elegir su identidad, sus derechos y sus obligaciones dentro de un marco político-legal. Sin embargo, la caracterización peca de miopía y comparte la costumbre, prácticamente universal entre sus partidarios, de idealizar la ilimitada capacidad de la sociedad civil para fomentar la libertad de los ciudadanos, pasando por alto ciertas tendencias negativas —por ejemplo, la confusión sobre los límites de la competición partidaria, el papel de los medios de comunicación o el desempleo crónico y la desigualdad sexual, tanto dentro como fuera del ámbito doméstico—; pero es que, además, Gellner omite —como, por otro lado, el resto de los autores contemporáneos— *el problema de la incivilidad*, a cuyo caso extremo llamaré aquí *sociedad incivil*.

«Sociedad incivil» es una expresión torpe, que suena mal; en el peor de los casos, resulta un sinsentido lingüístico, y en el mejor, parece, al menos a primera vista, un anacronismo. Por los diccionarios de la lengua inglesa nos enteramos de que «incivilidad» es un término casi en desuso, de que el adjetivo «incivil» se aplicaba en el siglo XVI al comportamiento «contrario al bienestar civil», es decir, «bárbaro», «inculto», «indecoroso», «impropio», «descortés» y «grosero». En ese sentido lo empleaba la gente del campo cuando hablaba de «gobierno malo e incivil» (1632); por eso lo puso Shakespeare en boca de uno de sus personajes: «Rufián: abandona esas bastas maneras inciviles».

De estas opiniones sobre la «incivilidad» se pasó luego al análisis filosófico y literario, sobre todo durante el siglo XVIII, precisamente en un periodo de gran florecimiento de los discursos sobre la «sociedad civil» (*societas civilis*, *koinônia politiké*, *société civile*, *bürgerliche Gesellschaft*, *Civill Society*, *società civile*), cuando el significado tradicional del antiguo concepto, sinónimo de asociación política pacífica y bien ordenada, experimentó un largo proceso de desorden y subdivisión, y la sociedad y el Estado, tradicionalmente vinculados por el concepto relacional de *societas civilis*, comenzaron a considerarse dos entidades distintas. «No es posible que los hombres disfruten de los derechos de un Estado civil e incivil al mismo tiempo»⁵, comentaba Edmund Burke, expresando el mismo interés filosófico por el problema de la incivilidad que su predecesor, el escritor inglés Jonathan Swift, él mismo uno de los propagandistas del significado ya pasado de moda, pero común durante el siglo XVIII, de comunidad políticamente bien regulada y ajena al uso de la fuerza.

La preocupación de Swift por el problema de la violencia contrasta con el curioso silencio de los estudios actuales. El interés del autor resulta particularmente evidente en las anotaciones que realizó en sus frecuentes viajes por el campo irlandés, durante los cuales observó con frecuencia el comportamiento «incivil» de la mayoría de sus habitantes, comparado con aquellas refinadas islas de civilización anglófona de los amigos o parientes de su factótum, que vivían en las mansiones de las ciudades y el campo. Las anotaciones del cuaderno de viaje de Swift evocan los inseguros trayectos de la época medieval, cuando había que realizar todo un acto de voluntad (como en el caso de Anne Vercos en *L'Annonce faite à Marie*, de Paul Louis Claudel) para cruzar los caminos infestados de vagabundos, bandidos y animales salvajes. Percibimos la fe de Swift en la oligarquía inglesa como modelo de nación civil en sus relatos de los veranos pasados lejos de su Dublín natal, por lo general en compañía de miembros del clero o de la baja nobleza rural, en aquellos santuarios anglicanos de comodidad y refinamiento. «Detesto Dublín tanto como amo este retiro y la

⁵ Edmund Burke, *A Letter to John Farr and John Harris, Esqrs., Sheriffs of the City of Bristol, On the Affairs of America* (1777), en *The Works of the Right Honourable Edmund Burke*, Londres, 1899, vol. II, p. 203.

civilidad de mis anfitriones», escribía a su amigo Thomas Sheridan desde la hacienda de sir Arthur y lady Acheson, en Market-hill, condado de Armagh, en el verano de 1728. A Swift le encantaba representarse su época como el momento de la batalla trascendental entre la barbarie antigua y el civismo moderno. La lucha se planteaba espacialmente, como una hostil división geográfica, de modo que el viajero que pasaba de la zona civilizada al reino de la incivilidad experimentaba la curiosa sensación de retroceder en el tiempo conforme avanzaba en el espacio. «Tendrás ocasión de comprobar los rápidos cambios que he vivido en los siete días que hace que salí de Londres», decía a Alexander Pope después de volver a la comodidad de su residencia en el Dublín natal. Describía su viaje «entre naciones y lenguas desconocidas para el mundo civilizado. Más de una vez me ha dado qué pensar el hecho de que, con un caballo veloz o una galera sólida, un hombre pueda visitar un pueblo tan extraño como sus antípodas». El contacto con la desconocida civilización de una Irlanda en la que «la educación resulta tan exótica como la limpieza» le parece al mismo tiempo fascinante y repulsivo. La descripción del pueblo de Kilkenny responde a su idea de Irlanda: un país lleno de patanes brutales que se arrojan estiércol: «El rostro desnudo de la Naturaleza, sin casas ni sembrados; barracas inmundas, criaturas míseras, andrajosas y desnutridas, que no parecen humanas. Cada veinte millas se encuentra un señor tan ignorante como prepotente y soberbio, y en toda una jornada veraniega no vi más que una parroquia, a cuyo lado el granero de un campesino inglés podría pasar por una catedral, rodeada de una ciénaga de quince millas; los arroyos son cenagales, y las colinas, una mezcla de roca, tierra y barro; en cuanto a los hombres y las mujeres, nunca falla, del campesino al jornalero, ladrones y, por eso mismo, vagabundos, cosas que en esta tierra son equivalentes»⁶.

Tales observaciones sobre la incivilidad reflejan las ideas sobre la civilización elaboradas en las cortes italianas del siglo XVI y en los sa-

⁶ Las citas corresponden a las cartas escritas por Jonathan Swift al reverendo Thomas Sheridan (Market-hill, 2 de agosto de 1728); a Alexander Pope (Dublín, agosto de 1726); a la señorita Esther Vanhomrigh (7 de agosto de 1722); y al deán John Brandreth (30 de junio de 1732), respectivamente, en *The Correspondence of Jonathan Swift*, Harold Williams (ed.), Oxford, 1962-72, vol. III, p. 296; vol. III, p. 158; vol. II, p. 433; y vol. IV, p. 34.

lones parisienses del XVII. Según tales principios positivos, la interacción cotidiana de los hombres en materias tan diversas como el amor o el comercio, no sólo debe estar libre de la amenaza de la violencia —la incivilidad—, sino que ha de constituir también una fuente de placer. La tendencia *natural* a la agresión mutua de los individuos y los grupos se superará con las convenciones *artificiales*, la conversación refinada, las buenas maneras y el vestir afeminado (las joyas, las cintas, los tirabuzones y los sinuosos escafpines de tacón alto); todo ello para alejar a los individuos de aquellos hábitos incivilizados que se consideran rústicos, toscos, maleducados y groseros. De ese periodo data el empleo del verbo francés *civiliser* para nombrar el fenómeno. *Civiliser* era «atraer a la civilización; suavizar y civilizar los comportamientos» con el «buen gobierno» y las «buenas leyes»⁷. Según *L'Ami des hommes ou Traité de la population* (1756), el primer texto francés que enarbó el nuevo concepto de *civilisation* como bandera, los hombres civilizados se consideraban ejemplares de «confraternidad» o *sociabilité*; eran hombres «finos», con el corazón más blando, libres de la tentación de emplear la fuerza y la venganza contra el prójimo.

Indudablemente, existió un acuerdo general en la época a propósito del carácter positivo de la lucha contra la incivilidad social, pero cuando se trata del antídoto inventado, es decir, de la civilidad, no podemos decir lo mismo. Se oyeron, por ejemplo, numerosas quejas sobre su hipocresía, en especial cuando servía para enmascarar de múltiples formas el egoísmo y la violencia de los hombres que se reputaban de educados. El célebre comentario de Mahatma Gandhi sobre las virtudes que podría tener la cultura británica remata esta larga serie de críticas, entre las que destaca el ataque sarcástico y salvaje de Jean-Jacques Rousseau contra Hobbes y la sociedad civil moderna:

Abro los libros de derecho y ética; escucho a los profesores y a los juristas; me lleno la cabeza de sus doctrinas seductoras, y admiro la paz y la justicia que brinda el orden civil; bendigo la sabiduría de nuestras instituciones políticas, y, sabiéndome ciudadano, dejo de lamentar el hecho

⁷ Véase Edmond Huguet, *Dictionnaire de la langue française du seizième siècle*, París, vol. II, p. 302.

de ser hombre. Una vez instruido sobre mis derechos y mi felicidad, cierro el libro, salgo de mi cuarto de lectura y miro a mi alrededor. Veo, entonces, naciones infelices, sometidas a un yugo de hierro. Veo muchedumbres famélicas, agotadas por la escasez y los padecimientos, mientras los ricos beben a su antojo la sangre y las lágrimas de las víctimas. Por todas partes, contemplo a los fuertes armados del terrible poder de las leyes creadas contra los débiles⁸.

En efecto, no faltaron intentos —el del propio Jonathan Swift, sin ir más lejos, que acabó cuestionando la urbanidad inglesa para defender la independencia de Irlanda— de criticar a los poderosos, resaltando que en ellos el civismo se aliaba con la arrogancia para producir y reproducir la incivilidad entre los pobres, por eso se les exigía (y éste es el aspecto clave de las críticas) un cambio que permitiera a los «incivilizados» encontrar su propio camino para llegar al civismo.

A pesar de todas estas reservas y críticas, escondida tras la preocupación por el civismo, acechaba siempre la amenaza de la violencia (y el miedo a ella). La incivilidad era el fantasma que atemorizaba a la sociedad civil. A este respecto, la civilización se entendía como un proyecto para solucionar el eterno problema que plantea descargar, reducir o sublimar la violencia; la incivilidad era el eterno enemigo de la sociedad civil. Así pues, la palabra «civilización» denotaba un proceso histórico en marcha, en el que el civismo, término estático, era tanto la meta como el resultado de la transformación de la conducta incivil. De esta tesis a la idea de que el proceso civilizador era una sucesión de estadios que poco a poco habrían de conducir a la perfección quedaba sólo un paso. Para el siglo XVIII, la «civilización» era al mismo tiempo un proceso fundamental de la historia y su resultado final, y la diferencia entre los avances de la civilización del momento y un real o hipotético estadio primitivo primordial (que recibía nombres tan variados como naturaleza, barbarie, tosquedad o salvajismo) parecía cada vez más

⁸ Jean-Jacques Rousseau, «Fragments of an Essay on the State of War» (escritos hacia 1751), en *A Lasting Peace through the Federation of Europe and the State of War*, Londres, 1917, pp. 124-5.

evidente. Las clases privilegiadas de Europa representaban el camino que llevaba de la barbarie primitiva, pasando por la presente condición de humanidad, a un estado de perfección que la educación y el refinamiento hacían posible.

La senda que conducía a la civilización consistía en una eliminación lenta pero segura de la violencia de todos los asuntos humanos, como subrayaba Adam Ferguson (influido por las conferencias que pronunció Adam Smith en 1752) al utilizar por primera vez la palabra «civilización» en lengua inglesa. El proceso civilizador se describe como paso de la rudeza al refinamiento, y dentro de él la «sociedad civil» contemporánea se considera una forma social «educada» y «refinada», en la que se dan «el gobierno regular y la subordinación política». Ferguson dice que «los epítetos *civilizado* o *educado*» sólo se pueden aplicar con propiedad a las «naciones modernas», en contraposición a aquellas otras «*bárbaras* o *rudas*» que empleaban a discreción la fuerza. En las naciones bárbaras, insiste Ferguson, «los conflictos no conocen otras reglas que los dictados inmediatos de la pasión, que acaban en palabras de reproche, en golpes y violencia». Las mismas tendencias violentas ensangrentaban el terreno de la práctica política. «Cuando toman las armas durante los pleitos entre las distintas facciones, el partido ganador se afirma expulsando a sus oponentes, mediante la proscripción y las matanzas. El usurpador mantiene su puesto recurriendo a los actos más violentos, pero también sus oponentes recurren a la conspiración y el asesinato, y los ciudadanos más respetables no dudan en utilizar la daga». Las naciones bárbaras no se comportan con menor rudeza en la guerra. «Se saquean las ciudades o se las somete a la esclavitud; se vende, se mutila y se condena a muerte al prisionero». Por el contrario, observa Ferguson, puede decirse que las naciones educadas o civilizadas han retirado del escenario de la vida cotidiana las crueles escenas de violencia. «Hemos progresado en las leyes de la guerra, y en los métodos paliativos ideados para suavizar sus rigores», escribía Ferguson. «Hemos sido capaces de unir la educación al uso de la espada; hemos aprendido a hacer la guerra según las estipulaciones de los tratados y los carteles, y a confiar en la fe de un enemigo cuya ruina nos pensamos dos veces. El principio que guía a las sociedades civilizadas

es «el empleo de la fuerza sólo para obtener justicia y defender los derechos nacionales»⁹.

El proceso de civilización

Uno de los puntos débiles de esta interpretación del problema de la violencia propia del siglo XVIII es su compromiso oculto con una concepción evolutiva o teleológica de la historia en tanto que proceso de transformación desde la sociedad «tosca» a la «civilizada». La vuelta a la barbarie preocupa al propio Ferguson, aunque el marco general de sus estudios se apoya firmemente en la idea de que la época moderna es distinta a las anteriores y superior a ellas, precisamente porque puede descartar la violencia de ciertos aspectos muy importantes de la vida humana. La idea evolutiva aparece explícitamente en las obras de algunos colegas escoceses de Ferguson —como James Dunbar, en *Essays on the History of Mankind in Rude and Cultivated Ages* (1780), y John Logan, en *Elements of the Philosophy of History* (1781)—, que consideraron la violencia antítesis de la sociedad civil y, llenos de optimismo, creyeron que se había reducido al mínimo ya para siempre en las sociedades civiles modernas. Este optimismo infundado tiene su interés y su trascendencia, ya que es precisamente la premisa que se oculta tras las últimas teorizaciones de la sociedad civil. Por mi parte, estoy convencido de que se trata de una premisa discutible y poco aconsejable, y no sólo en vista de los espantosos crímenes que la violencia estatal ha cometido durante todo el siglo XX, sino también porque sirve para distraer nuestra atención de otros tres hechos fundamentales de este largo siglo de violencias que ahora toca a su fin: la crónica persistencia del empleo de la fuerza *en el seno* de las sociedades civiles actuales; la posibilidad permanente (no sin relación con lo anterior) de que la sociedad civil retroceda al estado de *incivilidad*; y el aumento (igualmente relacionado) a largo plazo, y por primera vez a cualquier escala, de una nueva *política de la civi-*

⁹ Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, Edimburgo, 1767; especialmente la primera parte, párrafo 4 («Of the Principles of War and Dissension»), pp. 29-37; segunda parte («Of the History of Rude Nations»), pp. 112-64; y tercera parte, párrafo 6 («Of Civil Liberty»), pp. 236-56.

lidad, cuya propaganda pretende reducir la incidencia de ciertos fenómenos tan espantosos como la violación, el asesinato, el genocidio, la guerra nuclear, la violencia de las instituciones disciplinarias, la crueldad con los animales, el maltrato de los hijos y la pena capital.

En las ciencias sociales del siglo XX, nadie ha hecho más que Norbert Elias por aumentar la conciencia de esos problemas. Su estudio de los puntos fuertes —y débiles— del llamado proceso civilizador constituye un original intento de narrar la pérdida de interés en el civismo con posterioridad al siglo XIX, y sus trabajos, comparables en alcance e intención a las obras de un Ronsard y un Tocqueville, entre otros¹⁰, resultan imprescindibles para una teoría de la violencia y las sociedades civiles. En *Über den Prozess der Zivilisation* (1939), Elias sostiene que la conducta y los sentimientos sociales experimentaron un cambio drástico a partir del siglo XVI, especialmente en los círculos cortesanos de la clase alta. Los códigos de conducta se hicieron más estrictos, más diferenciados y universales, pero también más suaves y atemperados, evitando al mismo tiempo los excesos propios del egoísmo y del servilismo. Se reprimió el comportamiento espontáneo, y los hombres que antes comían de la misma fuente, bebían del mismo vaso o reñían en público quedaron separados por un muro hecho de contención y vergüenza hacia las funciones corporales ajenas; se restringieron los impulsos físicos (defecar, orinar y ventosear), mediante prohibiciones interiorizadas y sometidas a nuevas normas de «intimidad»; la mojigatería invadió las ceremonias nupciales, la prostitución y los comentarios a propósito del sexo; el lenguaje se hizo más delicado, e incluso la muerte se convirtió en un asunto embarazoso para los vivos. La expresión de los placeres violentos, ya fuera mutilar a un enemigo en la guerra o quemar un gato vivo (una ceremonia anual en París) comenzó a considerarse brutal y repulsiva. Elias demuestra que esta transformación se halla íntimamente relacionada con la formación del Estado, en particular con la

¹⁰ Véase C. Haroche, «La Civilité et la politesse - des objets négligés de la sociologie politique», *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 94, 1993, pp. 97-120. La obra fundamental de Elias, citada aquí, es *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, 2 vols., Basilea, 1939.

sujeción de la clase de los guerreros a un control más estricto, y con la conversión de los nobles en cortesanos. Un proceso que encuentra su expresión en el nuevo término «civilidad», acuñado por Erasmo de Rotterdam, origen del verbo «civilizar», que enseguida se empleó en otros muchos países como símbolo del nuevo empeño en refinar y educar las maneras.

Según Elias, el proceso civilizador, que para él no es sinónimo de Europa o de Occidente, se comprende mejor como un frágil episodio histórico que hace de puente entre el mundo moderno y el mundo medieval, y critica la tendencia a utilizar la expresión normativamente, como sinónimo de los logros y del mundo. A este propósito, comenta lo siguiente:

En 1798, cuando Napoleón partía hacia Egipto, arengó de este modo a sus tropas: «Soldados, la conquista que vais a emprender tendrá consecuencias incalculables para la civilización». A partir de entonces, y al contrario que en el momento de la formación del concepto, todas las naciones creyeron que el proceso civilizador se había completado en su propia sociedad, y se consideraron portadoras de una civilización acabada y exportable a otras latitudes. En su conciencia quedaba apenas un vago residuo del proceso civilizador anterior, de modo que lo logrado parecía una aportación novedosa; el cómo y el porqué de la formación, a lo largo de muchos siglos, de su propia conducta civilizada carecía de interés¹¹.

Elias nos previene con toda la razón contra esta amnesia y sus pomposas conclusiones políticas, pero este aviso habría resultado más incisivo de haber sido nuestro autor más duro con el complejo de superioridad de la civilización europea en conjunto, o de haber adoptado una actitud rigurosamente escéptica hacia ciertas corrientes *aparentemente* civilizadoras. La obra de Elias tiene algo de visión implícitamente progresiva del desarrollo de las nuevas pautas de civilidad, como demuestra su general descuido de los numerosos recursos (sustrayados por Foucault, entre otros) con que cuenta el proceso civilizador para reorganizar, sanear y camuflar los aspectos violentos y disciplinarios sin necesidad de reducir su presencia. Como ejemplo,

¹¹ Elias, *Über den Prozess der Zivilisation*, vol. I, p. 63.

baste decir que la limitación de las ejecuciones y la abolición de los ahorcamientos públicos en la Inglaterra de 1868 difícilmente pueden atribuirse en la práctica al triunfo de la cultura liberal¹². Los procesos y las condenas capitales habían aumentado de tal modo a principios del siglo XIX que en la década de 1830 más del 90 por ciento de las condenas a muerte no se ejecutaron por miedo a atestar el paisaje inglés de horcas, y no precisamente por un aumento de los sentimientos humanitarios hacia los condenados. De igual modo, la privatización de los ahorcamientos, desde la abolición de la procesión de Tyburn* en 1783 al desmantelamiento de los cadalsos dentro de los muros de las prisiones en 1868, guarda escasa relación con un compromiso civilizador. Las ejecuciones puertas adentro, para ocultar su crueldad a la mirada del público, constituyeron un modo de desalentar los ataques públicos contra el espantoso procedimiento de la ejecución. Es incluso probable que la horca resultara aún más cruel, una vez privados los delincuentes de la simpatía activa que antes podía alcanzarles desde las filas de los espectadores. Llegada la hora final, los hombres se enfrentaban solos a la muerte, con la esperanza —según el piadoso cálculo anglicano— de que sus pecadoras almas sintieran el arrepentimiento.

No obstante, Elías se muestra inflexible: aquellos europeos que se consideraban portadores de civilización eran una clase dominante diminuta, elegante y aristocrática enseñoreada del resto del mundo; un enclave lleno de falso orgullo por sus éxitos, pese a la evidencia de que otras civilizaciones —no entraré en este punto— también conocían desde mucho tiempo atrás métodos complejos de pacificación, y pese al hecho, añade Elías, de que la forma típica de la civilización europea lleva su propia parálisis en potencia. Cuando Elías hace hincapié en los *límites autodestructivos* del proceso civilizador está poniendo de manifiesto la existencia de una fuente exógena de incivilidad en las sociedades civiles. Expuesta con brevedad, su tesis sostendría que el proceso civilizador moderno se relaciona directamente con la formación y desarrollo del Estado, cuyo objetivo final era desarmar a los posibles

¹² V. A. C., Gatrell, *The Hanging Tree. Execution and the English People, 1770-1868*, Oxford, 1994.

* Lugar donde se realizaban las ejecuciones públicas en Londres. (*N. de la T.*)

competidores y monopolizar el uso de la fuerza sobre un determinado territorio, con sus habitantes. La creación del Estado moderno —una entidad impersonal y abstracta que se distingue tanto del gobierno de turno como de los gobernados, y se sitúa por encima de ambos— se realiza en paralelo a la aparición de un aparato de poder soberano y, por tanto, indivisible, al que Marsilio de Padua llamó *defensor pacis*, porque acaparando la fuerza armada liberaba a la población de la violencia cotidiana, a cambio de que aquélla aceptara, en una u otra medida, la legalidad de la violencia monopolizada por el Estado.

La concentración de los instrumentos físicos de la violencia, normalmente controlados y gestionados por un gobierno y empleados por sus órganos ejecutivos, es decir, el ejército y las policía, es, como la mayoría de las invenciones humanas, profundamente ambigua. Según Elias, la invención de un Estado que monopoliza la fuerza física no es un hecho menos ambiguo que la domesticación del fuego, que si bien representó un progreso en la preparación de los alimentos también dio a los bárbaros la posibilidad de incendiar las chozas y las casas. El Estado es, sin la menor duda, un instrumento de pacificación muy peligroso. Por un lado, mantiene e impone la paz en su territorio, es decir, la paz que disfrutan los sujetos políticos adopta la forma de una violencia legalizada y controlada, y libera tanto a los individuos como a los grupos de esa realidad infernal (en expresión de Hobbes) que «consiste en temer continuamente la posibilidad de una muerte violenta; pues la vida del hombre es solitaria, pobre, repugnante, brutal y breve». De este modo, el ejercicio de la violencia, al menos en principio, se hace predecible y controlable. Sin embargo, por otro lado, esta pacificación no afecta a las relaciones entre los estados que, pese a las negociaciones, la diplomacia y los tratados de paz, han llegado a una especie de *bellum omnium contra omnes*. Digamos que el Estado moderno es «civil» sólo a medias. «Como en todos los sistemas basados en el equilibrio, en los que la competencia aumenta continuamente y no existe un monopolio central, los estados poderosos forman los ejes primarios de las tensiones dentro del sistema, y se empujan mutuamente en una espiral incesante para ampliar y reforzar su poder»¹³. Esto significa ni más ni menos que la guerra,

¹³ Elias, *Über den Prozess der Zivilisation*, vol. II, p. 435.

cuya sustancia es la violencia (la posibilidad de limitarla en una situación bélica no es más que una tontería) amenaza continuamente el monopolio estatal de la fuerza (que puede ser derrotada por enemigos externos o por levantamientos civiles en el interior) y la situación de paz civil que disfrutaban sus súbditos. La tesis de Elias es que el poder de reorganizar los instrumentos de la violencia en manos de unos cuantos y en provecho de ciertos grupos pequeños puede emplearse para hacer la guerra a otros estados y otras poblaciones. El estado de guerra o el rumor de guerra son condiciones omnipresentes en el proceso de civilización.

Aquellos que acaparan los instrumentos de la violencia también pueden volver su capacidad de destruir la vida humana contra elementos de su propio país. El comentario de Rousseau: «Los reyes, o sus delegados, dedican la vida entera a conseguir dos objetivos: extender el reino más allá de sus fronteras y hacerlo cada día más absoluto dentro de ellas»¹⁴ puede aplicarse a todo el periodo moderno de la construcción del Estado. Aunque los sistemas políticos premodernos también intentaban asegurarse la obediencia de los súbditos y obtener de ellos toda la riqueza posible, lo cierto es que solían carecer de recursos suficientes para dominar y atomizar las sociedades que pretendían controlar; consecuentemente, recurrían a la paradójica estrategia de permitir que ciertas comunidades locales e incluso ciertas regiones enteras se encargaran de administrarse ellas mismas, al tiempo que les suministraban dinero o prestaciones de mano de obra (por ejemplo, la corvea) so pena de castigo. Por el contrario, el Estado moderno funciona como un instrumento de dominación, haciendo de la fuerza armada su centro, y ello es así porque su historia comenzó desarmando a los señores feudales, a las milicias comunales, a los mercenarios, a los piratas y a los duelistas de la aristocracia. Por tanto, los efectos que produce un Estado moderno pueden ser mucho más terribles que los que se derivaban de los sistemas políticos anteriores. Su monopolio del empleo de la fuerza, como subrayó Hobbes, coloca a sus súbditos bajo la permanente amenaza de la violencia.

¹⁴ Jean-Jacques Rousseau, «A Lasting Peace through the Federation of Europe» (1756), en *A Lasting Peace through the Federation of Europe and the State of War*, p. 95.

Elias acierta cuando observa que la violencia estatal puede destruir la civilidad, como ya ha demostrado en más de una ocasión, dejando que la incivildad se apodere de las relaciones sociales, en un clima de violencia, inseguridad, agravamiento de los conflictos y cuentas pendientes para mañana o pasado. Son muchas las sociedades contemporáneas que, en todas las regiones del mundo, manifiestan actualmente estos síntomas, pero existen también muchos testimonios de casos anteriores en los que un Estado fuerte y expansionista ha recortado la capacidad de sus ciudadanos para organizarse en asociaciones no violentas, con posibilidad de intermediación. Desde las primeras guerras vinculadas a la formación del Estado en la Italia renacentista, y la violenta destrucción de grupos religiosos como los hugonotes por parte de la monarquía francesa en los siglos XVI y XVII, los gobernantes violentos han destruido sus respectivas sociedades y han arrebatado a sus pueblos la capacidad de organizarse pacíficamente, con la única excepción de los grupos de parentescos o las sociedades de patrocinio estatal. El propio Elias ejemplifica esa tendencia del Estado a producir barbarie con un escalofriante relato de los actos de venganza que, después de Versalles, llevaron a cabo los Freikorps en la zona del Báltico. Presionado por la entente y el tratado de paz, el gobierno de Berlín ordenó la retirada de las tropas alemanas en la región báltica, pero muchos miembros de los resentidos Freikorps se negaron a obedecer y siguieron luchando, no contra el ejército rojo, que ya se había retirado, sino contra las tropas estonias y letonas reorganizadas y apoyadas por los buques de guerra ingleses. Elias se sirve en este caso de la cita del diario de un oficial de los Freikorps para ilustrar el grado de barbarie de estos cuerpos:

Abríamos fuego contra la muchedumbre sorprendida, los golpeábamos y les dábamos caza. Perseguíamos a los letones por los campos como si fueran conejos, incendiando las casas, reduciendo a polvo los puentes y corriendo los postes de telégrafos. Tirábamos los cadáveres a los pozos y luego arrojábamos granadas de mano. Matamos a todos los prisioneros y quemamos todo lo que podía quemarse. Llevábamos una venda roja en los ojos, y en nuestro corazón no quedaba un solo sentimiento humano. Allí donde acampábamos, la tierra crujía bajo nuestra acción destructora. Por donde pasábamos ya no quedaban casas, sino cascotes, cenizas y resplandores de hogueras; como abscesos en los campos desnudos. Un enor-

me rastro de humo señalaba nuestro camino. Quemamos grandes montones de madera, que ardió como la materia inanimada, y con ella ardie- ron también nuestros deseos y nuestras esperanzas: las tablas de la ley burguesa y los valores del mundo civilizado, todo lo que habíamos des- truido como si fuera un desecho apolillado; los valores y la fe en las cosas y en las ideas de una época que nos había abandonado. Luego nos retira- mos llenos de jactancia, eufóricos y cargados con el botín¹⁵.

Los detalles de la caída en la barbarie resultan estremecedores, y no sólo evidencian lo que fue el prelude de algo que no había ocurrido nunca —el exterminio organizado y extraordinariamente eficaz de millones de personas en los hornos y las cámaras de gas—, sino tam- bién la anticipación de miles de ejemplos de violencia estatal que, durante el siglo XX, destruyeron cualquier atisbo de civilización, in- cluidos sus propios ciudadanos. Nos cabe la esperanza de que los his- toriadores que, en un futuro, cuenten la historia política del siglo XX, destaquen los que seguramente son los aspectos más increíbles de esa capacidad manifiesta para la violencia extrema de los funcionarios del Estado moderno: la violación sistemática de las mujeres por parte de los soldados, muchas veces ante los aterrorizados hombres del lugar, obligados a mirar a punta de pistola; la mutilación ritual de las vícti- mas, a las que se corta la nariz, los pechos, las orejas o el pene; y la práctica de obligar, a punta de pistola o de cuchillo, a los miembros de un grupo familiar a matarse unos a otros (lentamente) por turnos; de forzar a los padres a mutilar, asesinar o cortar a trozos a sus hijos, y a cocinarlos y comérselos antes de su ejecución¹⁶. Estos casos de vio- lencia son una especie de grotescos desmentidos al calificativo de *an- tropofágicas* (porque «devoran» a sus adversarios) que Claude Lévi- Strauss aplica a las culturas primitivas, en tanto que denomina *antropoémicas* (porque segregan, expulsan, marginan o «vomitan» a sus adversarios) a las civilizaciones modernas, pero sería erróneo lle- gar a la conclusión de que representan una especie de recaída en el

¹⁵ Norbert Elias, «Violence and Civilization: the State Monopoly of Physical Violence and Its Infringement», en John Keane (ed.), *Civil Society and the State. New European Perspectives*, Londres y Nueva York, 1988, pp. 196-7.

¹⁶ Todas estas prácticas aparecen documentadas en K. B. Wilson, «Cults of Violence and Counter-Violence in Mozambique», *Journal of Southern African Studies*, vol. XVIII, núm. 3, septiembre de 1992, pp. 527-82.

«tribalismo» o el «tradicionalismo». Por el contrario, son la quintesencia de la modernidad, y no sólo por su papel en la lucha por establecer los límites territoriales del poder estatal, sino también porque constituyen un ejemplo del uso racionalmente calculado de la violencia como técnica para aterrorizar y desmoralizar a poblaciones enteras y evitar una resistencia consciente y organizada. Encontramos una de las versiones extremas de este empleo moderno de la violencia ejemplarizante para intimidar y dominar a los súbditos de un Estado en el régimen impuesto en la República Centroafricana por Jean-Bedel Bokassa, famoso por haber ordenado en cierta ocasión el asesinato de sus propios ministros, políticos, funcionarios y oficiales del ejército; por haber matado con sus propias manos varias decenas de niños, desaparecidos después de protestar por los uniformes escolares; y de practicar ritos caníbales, durante los cuales abarrotó los refrigeradores de su palacio de Kologa de cadáveres humanos rellenos de arroz y listos para su consumo.