

LA SOCIOLOGIA FRENTE A LA VIOLENCIA

Gonzalo Portocarrero

La Sociología es una Ciencia joven y polémica. Hoy en la "comunidad sociológica" no hay un consenso sobre su objeto y método. Tampoco se tiene una teoría compartida. La Sociología existe más como un conjunto muy disímil de tradiciones y de prácticas que como un saber sistemático. Algunos piensan que esta situación es normal y que no puede aspirarse a más. Max Weber, por ejemplo, consideraba que las Ciencias Sociales eran una serie de actividades por medio de las cuales los hombres de una época intentan comprender "los fenómenos políticos, artísticos, literarios y sociales en términos de sus orígenes", ello para "aclararse", para "explicarse el significado último de su propia conducta"¹. Weber pensaba que las Ciencias Sociales eran esencialmente históricas y que ellas consistían en un conocimiento de lo particular. Cada época histórica tiene que producir "su" Ciencia Social, un conjunto de conceptos que respondan a las necesidades de explicación que ella plantea. Desde esta perspectiva la Sociología no es un saber acumulativo. Constituye más bien una suerte de arsenal de conceptos, una caja de herramientas de las que se toman las más útiles para conocer una realidad específica que presenta problemas también particulares.

Pero hay otras escuelas que lamentan el estado actual de la Sociología. Para Durkheim, por ejemplo, la tarea de la Sociología es encontrar constantes,

1. Max Weber "La ciencia como vocación" en *Ensayos de Sociología Contemporánea*, Ed. Martínez Roca. Barcelona 1972. p. 187.

leyes sociales. Se trata de conocer lo general, lo común a situaciones diversas. Eso es lo importante. Lo específico, en cambio, es sólo un residuo sin interés. Hay que estudiar los hechos sociales para identificar las asociaciones necesarias entre fenómenos, las leyes que gobiernan la sociedad y cuyo conocimiento serviría de mucho para mantener en salud al organismo social.

Hoy el péndulo está más cerca de Weber que de Durkheim. Hay un cansancio con los "ismos" y predomina una actitud pragmática hacia la teoría. Vale lo que interesa, lo que sugiere. El mismo concepto de ortodoxia, de celoso apego a una tradición, se encuentra desprestigiado. A la crisis del funcionalismo como explicación sistemática de lo social, a mediados de los sesentas, siguió, a fines de los setentas, la crisis del marxismo. Después de una época de gusto por lo general y de vigencia de teorías globales vino el naufragio de los sistemas y el inicio de un período donde lo que interesa es lo particular.

1. DURKHEIM

Para Durkheim (1858-1917), el conflicto y la violencia constituyen fenómenos anormales, patológicos. La salud y el funcionamiento armonioso son lo normal y deseable. En general, el conflicto y la violencia surgen de la ausencia de normas o, en todo caso, de la prescindencia que muchos hacen de ellas. En ambas ocasiones tenemos una deficiencia en la normatividad y el desarrollo de lo que Durkheim llama "anomía".

Hay que ubicar a Durkheim en el clima intelectual y político de la tercera república francesa. La derrota en la guerra con Prusia y la guerra civil (1871) marcaron en profundidad la mentalidad de la época. El nacionalismo y la integración social fueron considerados valores supremos. En el plano cultural hay que mencionar la integración de los intelectuales al Estado y el predominio de una posición liberal y reformista. También la enorme influencia de la Biología, ciencia que entonces hacía rápidos progresos y que era tomada como modelo, como fuente de analogías, por muchos científicos sociales. Desde esta perspectiva el conflicto aparece como una enfermedad y la labor del sociólogo similar a la del médico: identificar el mal y prescribir el remedio que pueda detenerlo. Durkheim se ocupa de la anomía en dos de sus obras fundamentales: *La división del trabajo social* (1893) y *El suicidio* (1897).

En *La división del trabajo social* la anomía es tratada en el libro III que corresponde al análisis de las "formas anormales" de la división del trabajo. En principio una sociedad compleja y especializada permite a la vez la individua-

ción y la solidaridad. A diferencia de las sociedades simples, en las más evolucionadas los hombres pueden construir su destino. Menor es el peso de la tradición y mayor el margen de libertad. Hay mucho más posibilidades para escoger. Lo que une a los hombres es su mutua dependencia, el hecho de haber especializado su actividad. En las sociedades con una incipiente división del trabajo los hombres cumplen las mismas funciones. La cohesión social es posible gracias a la "conciencia colectiva", a un conjunto de creencias y ritos que fundan y renuevan una "solidaridad mecánica". La conciencia personal se encuentra poco desarrollada y el peso del grupo en el comportamiento del individuo es enorme. En las sociedades más avanzadas la cohesión social es resultado no tanto de ideas compartidas cuanto de la misma división del trabajo y la especialización subsecuente. Nadie produce todo lo necesario para sí mismo y cada uno depende para su existencia de millones de otras personas a quienes no conoce. La solidaridad es "orgánica"; los individuos o familias no son células autosuficientes, subsisten en tanto partes de un órgano en el que les toca cumplir funciones muy especializadas.

Pero la división del trabajo "comme tous les faits sociaux et, plus généralement, comme tous les faits biologiques, elle présente des formes pathologiques"². Una de ellas es la anomía. Ella se expresa a través de síntomas como las crisis económicas y las bancarotas y, sobre todo, en el conflicto entre empresarios y trabajadores. Especialmente en la gran industria donde las relaciones laborales han perdido el carácter patriarcal de la pequeña industria y donde, además, no existe una reglamentación que las regule. En general la anomía surge cuando aparecen nuevas situaciones pero no se generan las normas para reglamentarlas. Tiende a aparecer donde el cambio social es muy rápido o, también, donde la producción del derecho es muy lenta. En todo caso, la ausencia de un marco normativo produce situaciones conflictivas y la pretensión de resolverlas apelando a la violencia. Cuanto más rápida la modernización, más tiende a dislocar la vida tradicional produciendo, de esta manera, situaciones inéditas donde la gente no sabe cómo comportarse puesto que no conoce ni sus deberes ni sus derechos. No está preparada para enfrentarla.

En *El Suicidio*, Durkheim analiza la anomia desde otra perspectiva. En el mundo moderno las necesidades y aspiraciones de los individuos son considerables y no tienen límites precisos. La sociedad, mientras tanto, se constituye en una autoridad que regula los deseos al dar a cada individuo una función y

2. Emile Durkheim, *De la división du travail social*, Ed. PUF. Paris 1967. p. 343.

con ella un horizonte de expectativas legítimas; una idea clara de lo que puede esperar. "Men would never consent to restrict their desires if they felt justified in passing the assigned limit. But they can not assign themselves this law of justice. So they must receive it from an authority which they respect, to which they yield spontaneously"³. No obstante los cambios súbitos, como una crisis o una prosperidad excepcionales, significan una mayor movilidad social, un desclasamiento para algunos, un ascenso social para otros. El resultado es un debilitamiento de los controles sociales, un período de desorientación generalizada. Las personas empobrecidas por ejemplo "... must reduce their requirements, restrain their needs, learn greater self-control"⁴. En el otro extremo, las aspiraciones de los grupos favorecidos "...not being controlled by a public opinion become disoriented, no longer recognize the limits proper to them"⁵. El desarrollo de una ambición incontrolable lleva a que los individuos ignoren las normas que prescriben los comportamientos adecuados para realizar ciertos logros o llegar a determinadas situaciones. La consecuencia es el relajamiento moral y el desarrollo de la anomía.

Las tesis de Durkheim han tenido una gran influencia. Mucho de ella a través de un artículo de Robert K. Merton "Estructura social y anomía"⁶. En 1938, en Estados Unidos, en un ambiente dominado por la crisis económica y el aumento de la delincuencia, Merton piensa que las conductas desviadas y la inestabilidad social son resultados típicos de un orden social que concibe la realización de la vida como el éxito en la competencia y que por tanto condena al fracaso a la mayoría. En la carrera todo medio se convierte en lícito y legítimo: lo que importa es el fin, el resultado y no la forma de alcanzarlo.

Qué sucede si confrontamos las tesis de Durkheim con la realidad del Perú de hoy? El primer concepto de anomía puede, por ejemplo, describir bien lo que sucede con el tráfico urbano. Hay un déficit de regulación y señalización que da lugar a situaciones no normadas, conflictivas y potencialmente violentas. Además, las normas existentes no son mayormente respetadas. La anomía, la anarquía está profundamente entronizada en el tráfico urbano. Durkheim invita a pensar que el caos es resultado de la incipiente vida urbana en nuestro país, del desarrollo de situaciones totalmente nuevas para una mayo-

3. Emile Durkheim, *Suicide*, Ed. Free Press. Toronto 1951. p. 249.

4. *Ibidem*. p. 252.

5. *Ibidem*. p. 253.

6. Robert K. Merton, *Social theory and Social Structure*. Ed. Free Press.

ría de origen campesino. El desajuste sería salvado por el establecimiento de deberes y derechos a través de la costumbre y la legislación. El derecho va rezagado pero finalmente termina por imponerse como regulador de la vida colectiva. La idea de que el derecho termina por prevalecer no ayuda mucho a entender la historia peruana. Aquí ha primado un divorcio entre las leyes y las conductas. Hay que explicar, por tanto, la relativa ausencia de normas pero también, el incumplimiento de las que existen, el poco prestigio del derecho, la extensión de la impunidad. Esta situación tiene que ver con la herencia colonial, con la inexistencia de una igualdad real ante la ley, con los privilegios y los abusos. La anomía en el Perú ha sido un hecho permanente. Pero el problema es más moral y político que jurídico, puesto que está más en el no cumplimiento de la ley que en su ausencia.

La segunda idea de anomía parece más prometedora como clave para entender el Perú de hoy. La modernización en el país ha sido muy desigual. Con la masificación de la secundaria y la promesa profesional se ha abierto para los jóvenes de origen popular un horizonte de expectativas. Con la frustración se intensifica el resentimiento y tenemos ya a los profesionales de la violencia: estudiantes demasiado pobres, culturalmente móviles pero con posibilidades de avance económico muy inciertas. Pero esta explicación tiene límites muy evidentes. No se preocupa de como la gente vive la frustración, tampoco analiza la elaboración de una respuesta. Muy simplemente establece que la frustración genera "conductas desviadas"; abarcando bajo este rótulo a fenómenos tan diferentes como el terrorismo y la delincuencia. Las ideas de Durkheim proporcionan pistas interesantes para el estudio de la violencia en el país, pero en modo alguno constituyen una explicación suficiente tal como podría suponerse a partir de su Epistemología.

2. LA TRADICION MARXISTA

Para Marx, la violencia es un hecho lamentable pero que no se puede evitar, al menos mientras exista opresión. Usar la violencia para resistir la fuerza y crear un mundo donde no exista ni opresión ni violencia debería ser el fin de cualquier hombre justo. Desde el momento en que el hombre puede producir más de lo que consume se crea la posibilidad de que unos vivan del trabajo de los otros. Son posibles entonces, las clases sociales, el Estado, la vida urbana. Pero tan vieja como la explotación es la resistencia de los oprimidos. La explotación genera un antagonismo de intereses, una causa permanente de conflictos. Todos los órdenes sociales basados en clases son injustos e inestables. Están sacudidos periódicamente por la lucha de clases. Marx toma parti-

do por los pobres, por los explotados y piensa que la sociedad burguesa ha creado la técnica que hace posible un nuevo modo de producción basado en la cooperación y la justicia, donde el hombre sea el fin de la producción y no sólo un medio.

Marx se refiere a la violencia en el capítulo sobre la acumulación primitiva de *El Capital*, (Tomo I, Sección 8), y en sus escritos periodísticos sobre los efectos del colonialismo en la India y en la China. Una vez que el capitalismo domina una sociedad, su lógica de reproducción, la violencia directa se convierte en ajena al funcionamiento económico cotidiano. Si el obrero vende su fuerza de trabajo lo hace por necesidad económica y no porque pese sobre él la amenaza de ser reprimido. Pero en los orígenes del capitalismo ésto no fue así. El capital se constituyó en base a la expropiación violenta de los campesinos que, arrojados a la mendicidad y el desempleo urbano, se convertirían más tarde en los obreros industriales. El capital nació "sudando sangre y lodo por todos los poros"⁷. En sus artículos periodísticos sobre la expansión europea en Asia, Marx denuncia el sufrimiento humano y las situaciones dramáticamente injustas y desesperadas que produce el colonialismo. No obstante piensa que los regímenes asiáticos de producción tienden a ser despóticos y, además, extraordinariamente estables. Al introducir nuevas técnicas y relaciones de producción, Europa desestabiliza estas viejas sociedades y contribuye a crear la base material del socialismo. Marx condena los móviles del colonialismo, también sus crueles métodos pero valora algunos de sus resultados. "La violencia es la partera de la historia". Lo realmente nuevo, lo revolucionario, nunca adviene al mundo consensualmente, como resultado de la evolución, surge con dolor y sufrimiento de la imposición de una clase sobre otra. Las revoluciones, la destrucción violenta e implacable de lo viejo, son momentos de aceleración de la historia, períodos extraordinariamente densos que dan lugar a refundaciones del orden social.

En la tradición marxista la violencia ha sido tipificada como reaccionaria si es usada por los hombres de la vieja sociedad para defender sus privilegios o revolucionaria si es instrumento de creación del nuevo orden. Como dice Marcuse: "La violencia utilizada para colmar la trágica e innecesaria brecha entre la posibilidad real y la realidad, entre lo racional y lo real, está pues plenamente justificada"⁸.

7. Carlos Marx, *El Capital*, Ed. Edaf. Madrid 1971, p. 810.

8. Herbert Marcuse citado por Bhikhu Parekh, *Pensadores políticos contemporáneos*. Alianza Editorial. Madrid 1986, p. 110.

Después de Marx la única contribución de importancia es la de Sorel. Un auto-didacta, un marginal al mundo académico y político, George Sorel fue sin embargo no sólo periodista controvertido sino también teórico original. Su aporte fue desarrollar una sugerente reflexión sobre los mitos que entroncó en la tradición marxista. Sorel retoma los aspectos más utópicos y románticos del socialismo. "La democracia parlamentaria, con su fraudulencia e hipocresía, le parecía un insulto odioso a la dignidad del hombre"⁹. En contraste Sorel acentúa el aspecto trascendente de la política. No el próximo arreglo parlamentario sino la destrucción del viejo orden. Consideraba que más que por sus intereses económicos los hombres luchan por creencias en las que tienen fe: "Los hombres que figuran en los grandes movimientos sociales imaginan su acción próxima en forma de combates, aseguradores del triunfo de su causa. Y propuse llamar mitos a dichas construcciones ... la huelga general sindicalista y la revolución catastrófica de Marx son mitos ... Tales sistemas de imágenes son fuerzas históricas"¹⁰.

Para Sorel la violencia es una fuerza liberadora: la única manera en que los oprimidos pueden destruir el poder que los somete; esto es, la forma en que pueden crear miedo en sus opresores y confianza en sí mismos. Los mitos dan sentido a la acción, la adornan de una perspectiva heroica. "Un mito está compuesto de imágenes cálidamente coloreadas, que afectan a los hombres no solo como lo hace la razón, ni la educación de la voluntad, ni el ordenamiento de un superior, sino como un fermento del alma que crea entusiasmo e incita a la acción y, si es necesario, a la turbulencia"¹¹. Berlin cree que la idea del mito, con su insistencia en lo irracional y oscuro, no es marxista y que estaría más cerca del psicologismo o de Bergson. Por encima de su valor intrínseco el pensamiento de Sorel amerita cuidadosa atención aunque sea sólo por la profunda influencia que tuvo sobre Mariátegui, autor decisivo en el Perú de hoy. Ello hace a Sorel una referencia plenamente vigente.

Las ideas de Sorel son muy sugerentes y representativas de una cierta forma de ver y sentir el mundo emparentada con Unamuno en lo de entender la vida como agonía y con Nietzsche en la importancia concedida a la voluntad. Pero creo que es justo decir que ellas funcionan sólo en algunos momentos,

-
9. Isaiah Berlin "Georges Sorel" en *Contra la corriente*, Ensayos sobre historia de las ideas. Ed. FCE. p. 379.
 10. Georges Sorel, *Reflexiones sobre la violencia*. Ed. Bogotá. p. 13.
 11. Berlin, *op. cit.*, p. 399.

seguro los más memorables en la historia. Grandes crisis dan lugar a un clima de fin del mundo, de expectativas mesiánicas, donde los mitos son eficaces pero no tanto por ellos mismos cuanto por ser parte del stock cultural de un grupo, de estar allí en el momento en que se le requiere, de representar una respuesta posible frente a una crisis desesperante que arranca a los hombres de su cotidianidad. En épocas más "normales" los mitos son importantes para grupos pequeños, elites o sectas. El "estado épico de la mente" no puede ser más que una excepción. Además hay una serie de mitos que no se refieren al grupo o a la nación sino al individuo como tal. La idea del "surgimiento", del progreso, por ejemplo, tiene una acogida extraordinaria en el Perú de hoy.

Con respecto al Perú las ideas de Sorel son muy pertinentes. Manuel Granados ha llamado la atención sobre la existencia en Sendero Luminoso de un "gran mito subjetivo"¹². Algo así como la creencia en el "pensamiento Gonzalo" y el partido comunista como los instrumentos de creación de una nueva sociedad que será la cuna de la revolución mundial. Son las circunstancias las que favorecen la difusión de un mito. El mito no genera el movimiento social pero si le puede dar cohesión, personalidad y significado. Las ideas de Sorel sugieren un estudio del universo mítico de la sociedad peruana, de lo que se ha dado en llamar "imaginario colectivo", más específicamente de las ideas que estando en reserva pueden convertirse en fuente de inspiración de comportamientos violentos. Un estudio como el de Alberto Flores Galindo: *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes* (1987), se sitúa en esta perspectiva. El autor ensaya la biografía de una idea que periódicamente emerge como fuente de inspiración de comportamientos rebeldes. La idea de que el Imperio de los Incas constituye un régimen justo y armónico que puede además retomar.

Sería interesante explorar hasta qué punto el discurso político de Sendero Luminoso debe su eficacia a la existencia previa de mitos que como la revolución y el socialismo han circulado extensamente en los últimos veinte años. Uno podría preguntarse inclusive, hasta qué punto el marxismo cumple hoy para mucha gente el papel antes desempeñado por la religión. En 1962 cuenta Rolando Breña, los candidatos del Frente de Liberación Nacional: el general Pando, el sacerdote Bolo y el humorista Sofocleto, fueron impedidos a pedradas de entrar a la ciudad de Huancavelica. Sacerdotes y hacendados habían hecho circular la idea de que los comunistas eran seres satánicos. Hoy, 26 años después en Huancavelica el alcalde es de Izquierda Unida y Sendero Luminoso

12. Manuel Granados en la Revista Socialismo y Participación

tiene una base firme de apoyo. La radicalización política ha estado asociada a la secularización y a la aspiración de modernidad. El aula desplaza a la iglesia, el maestro al sacerdote. Pero es muy claro que el radicalismo político tiene un trasfondo religioso: la nueva sociedad representa una suerte de salvación intramundana, la revolución tiene mucho de apocalipsis, el enemigo es también un ser perverso, satánico, etc.

Las ideas de Sorel, la exploración del imaginario colectivo, son importantes para reconstruir como una situación da lugar a cierto tipo de respuestas. Pero estas ideas no explican la situación. Creo que lo inverso ocurre en el caso de Durkheim, desde su marco conceptual no es difícil imaginar la emergencia de "comportamientos desviados".; Pero lo que no explica es la forma concreta como los individuos o grupos responden al vacío normativo, si a través —por ejemplo— de la multiplicación de la delincuencia o del desarrollo de una revolución.

3. EL PENSAMIENTO DE GALTUNG

El aporte de Galtung me parece valioso. Sus tipologías y definiciones nos proporcionan un vocabulario para hablar de la violencia. Su definición es muy amplia: "algo evitable que obstaculiza la autorrealización humana"¹³. Incluye no solo hechos sino también las situaciones que periódicamente los producen. Hay una relación clara entre violencia y justicia. La injusticia incita a la violencia y la violencia da lugar a la injusticia. Hay una dinámica característica: "La violencia directa se utilizó para establecer una violencia estructural, tras lo cual hubo una contraviolencia directa para destruir esa estructura (luego) ... se aplicó la violencia contrarrevolucionaria pero fue derrotada, siendo el resultado neto un nuevo autor capaz de ejercer la violencia directa"¹⁴. En esta perspectiva lo decisivo es "captar y definir cadenas de violencia". Todo agresor comienza por ser una víctima. Se propone una interpretación de la violencia que tenga en cuenta estructuras y comportamientos en una perspectiva definiti-

13. Johan Galtung, "Contribución específica de la irenología al estudio de la violencia" en Domenach et al. *La violencia y sus causas*. Ed. de la Unesco. Paris 1981. p.92.

14. *Ibidem.*, p. 101.

vamente histórica. La violencia de hoy es la injusticia de ayer.

Galtung postula tres enfoques para analizar las espirales de violencia. El primero es llamado "teoría horizontal": "cada caso de violencia —entre personas, grupos y sociedades— se explicaría por referencia a otro caso de violencia al mismo nivel"¹⁵. Un matrimonio, por ejemplo, puede ser una suerte de campo de batalla, un escenario de continuos enfrentamientos. En la perspectiva de este enfoque habría que hacer una historia del matrimonio. Puede que el hombre haya establecido una situación injusta, de clara asimetría en la distribución de deberes y derechos. La violencia estructural será respondida con alguna forma de violencia por parte de la esposa. Hecho que reproduce la violencia inicial. Así llegamos a la espiral, a la repetición acentuada de lo mismo.

El segundo enfoque es llamado "teoría vertical". La violencia generada a un nivel es desplazada a otro nivel. El obrero maltrata a su familia desquitándose así de las frustraciones en su trabajo. El campesino reproduce el esquema de la hacienda en su familia, trata a sus hijos como fue tratado por el patrón. Los nazis querían destruir a los judíos porque pensaban que eran una amenaza a la vitalidad de Alemania. Pero no es sólo que la violencia estructural en un nivel lleve a la directa en el otro, como el caso del obrero que traslada su agresión de la fábrica al hogar, es también posible que la violencia directa en un nivel conduzca a la estructural en otro. Este es el caso, por ejemplo, del país que tiene que militarizar su población y la política interior para poder estar en capacidad de resistir una amenaza exterior. "Un país internacionalmente inserto en la violencia estructural —dice Galtung— ... tendrá normalmente que reproducir esa estructura en el orden interno"¹⁶.

El tercer enfoque es una variedad del segundo, "es la vieja búsqueda de las raíces de la violencia en las mentes de los hombres... Entrarían aquí en consideración las teorías sobre la agresión con sus variedades instintivas o territoriales"¹⁷. El segundo y el tercer enfoque han sido relacionados por la teoría del condicionamiento y por la teoría del disparador. Según la primera el hombre es una suerte de página en blanco y la sociedad es la que enseña los comportamientos violentos. En la segunda las causas de la violencia están ancladas en la naturaleza humana y lo que hace la convivencia social es producir situaciones en que ella aflora. "El segundo punto de vista conduce con frecuencia a la pasividad y el fatalismo y el primero a algún tipo de acción"¹⁸.

15. Ibidem. p. 102

16. Ibidem. p. 103.

17. Ibidem. p. 104.

18. Ibidem. p. 105.

Galtung piensa que para eliminar la violencia sería necesario "superar la explotación mediante la equidad (y/o la autosuficiencia); superar la penetración mediante la autonomía; superar la fragmentación mediante la solidaridad; superar la marginación mediante la participación"¹⁹. Galtung bosqueja el esqueleto de una sociedad ideal que es a la vez igualitaria, participatoria, autónoma y solidaria. Allí no habrá violencia.

Galtung me parece un pensador muy ambicioso. Quiere elaborar una teoría de la paz cuya tarea central sería explicar la dinámica de la violencia. Ante todo me parece próximo a Marx. Tanto por la sociedad que propone como por la idea de que la explotación tiende a ser resistida. Subyace a ambos la idea de que la explotación es anti-natural, que habría un sentido de justicia en la intimidad del ser humano de manera que la opresión tiende a ser vivida como artificial e injusta.

Hay un tipo de situaciones que es difícil de pensar con su marco teórico. Me refiero a aquellas donde la violencia estructural no da lugar a la contra-violencia directa; donde hay opresión sin resistencia, dominio sin rebelión. Galtung no explica porque la violencia tiene que continuar sin interrupciones en un movimiento espiral. La conquista de un pueblo por otro suele ser un acto violento que funda un orden opresivo, estructuralmente violento. Pero el poder de la ideología puede inhibir la resistencia y aconsejar una actitud fatalista y resignada. Pueden también darse la reconciliación y el olvido. El sojuzgamiento de una población, por ejemplo, puede llevar al mestizaje y la lenta formación de una nueva identidad donde la oposición inicial haya sido superada. Genera más violencia la violencia? No será una concepción trascendente de la justicia la que nos hace pensar que toda injusticia será reparada, que toda agresión será castigada? En cualquier forma uno de los aspectos valiosos del pensamiento de Galtung es señalar que necesita explicarse no la rebelión sino la pasividad de los oprimidos, la perpetuación de la injusticia.

Galtung proporciona un lenguaje para hablar de la violencia, un conjunto de conceptos útiles para describir lo que vemos. Pero conceptos que tienen una carga ideológica: la de un humanismo democrático que considera la igualdad y la realización de todos los seres humanos como lo más deseable. Así el concepto de "violencia estructural" alude a situaciones que muchas personas

19. Ibidem., p. 105.

conservadoras podrían considerar acaso normales, justas y equilibradas. El éxito de este concepto indicaría que la opinión pública ha comenzado a internalizar el hecho de que la subversión y la delincuencia no son resultado de la maldad de las personas sino frutos amargos de un orden injusto. En realidad Galtung nos propone un marco teórico para hacer una investigación fundamentalmente histórica. Rastrear los orígenes, encontrar en el pasado las razones del presente.

El enfoque de Galtung parece muy sugerente para explicar la dinámica de la violencia, el hecho de que tienda a generarse lo que Mirdal llamó "causación circular acumulativa". También son muy sugerentes sus enfoques horizontal y vertical. Lo que puede estar descuidado es el factor ideológico, la manera en que los oprimidos conceptualizan y sienten su situación. También hay que decir que esta perspectiva invita a pensar que la delincuencia y el terrorismo tienen más semejanzas que diferencias. Serían formas de contra-violencia directa? Si lo son: por qué los oprimidos escogen diferentes caminos.

Durkheim piensa la violencia como un hecho patológico, producido por desajustes en los ritmos de cambio de los diferentes elementos de la estructura social. La modernización cuando es muy rápida crea situaciones no normadas. Al ignorar la gente sus deberes y derechos, al suponerlos a la medida de sus deseos, se produce un enfrentamiento entre derechos subjetivos y puede surgir la violencia. También la sociedad estimula la violencia cuando promete más de lo que puede cumplir; cuando la movilidad educacional no está acompañada por un crecimiento de la producción. El relajamiento moral y la proliferación de conductas desviadas serán la consecuencia. Con Durkheim puede decirse que los grandes cambios cuanto más rápidos tanto más anomia producen.

Marx considera al conflicto como inherente a la vida social. Piensa que es uno de sus elementos dinámicos más importantes. El otro es la tecnología, las fuerzas productivas. Salvo que estuvieran engañados, prisioneros de una falsa conciencia, los oprimidos tienden a rebelarse, a usar la violencia para destruir el poder que los somete. La violencia es tan vieja como la explotación, es su resultado. Pero cuando el oprimido la resiste no lo hace pensando sólo en la posibilidad de "tener un pan más en el desayuno". Suele creer que participa en un combate cósmico entre el progreso y la reacción. Aunque no tenga una idea clara del nuevo orden no le importan los costos de la lucha, sólo le interesa su cotinuidad porque siente asco de la vieja sociedad y confía que con el triunfo de la causa todos los problemas se resolverán. Marx piensa la violen-

cia como aceleración de la historia, asociada necesariamente a los grandes cambios, a la liquidación del pasado, a la construcción de lo nuevo.

Galtung convierte a la violencia en el centro de su atención. Piensa que no tenemos suficiente evidencia como para saber si ella es inherente al ser humano o es sólo una conducta aprendida. De todas formas considera que es mejor apostar a la idea de que la violencia puede ser eliminada que quedarse sumergido en la pasividad y el fatalismo. Pero la violencia tiende a autoperpetuarse y la posibilidad de hacerla desaparecer reside en la creación de una sociedad que estimule la autorrealización humana de todos sus habitantes. La sensibilidad de nuestra época frente a la violencia es muy diferente a la que expresaron Durkheim y Marx. Ella se revela con mucha claridad en el enfoque de Galtung. La violencia no es más vista como un fenómeno natural sino como un escándalo; como una ofensa a la moral y autoestima de las personas.

4. LA ESCUELA DE FRANKFURT

El Perú de hoy es un país violento. El viejo estereotipo del peruano como un ser pacífico y ponderado ha perdido consenso. Es como si la violencia hubiera estado contenida durante mucho tiempo y recién ahora comienza a emerger. Con Galtung podríamos decir que la espiral de la violencia se encontraba parcialmente trabada y que recién ahora fluye plenamente. La violencia estructural, la dominación colonial, no siempre produjo contraviolencia directa por la eficacia de una ideología que como el cristianismo colonial hacía ver en la miseria de la vida un hecho inevitable. Dónde iba a parar entonces la frustración y la rabia generadas por la dominación y violencia coloniales? La violencia puede desplazarse de un ámbito a otro, principalmente de las relaciones interétnicas en el campo de la producción, la hacienda, a las relaciones familiares. Si esto es así podemos pensar que el autoritarismo es contagioso, que establecido en un nivel de la vida social tiende a reproducirse en los otros de forma de dar a las relaciones interpersonales un sello característico: no hay un concepto profundo de la igualdad, prima la idea de jerarquía, y la distribución de deberes y derechos es asimétrica. Hay pues un sustrato común tras relaciones como padre-hijo, hacendado-peón, hombre-mujer, empresario-trabajador, jefe-empleado, etc.

El concepto de autoritarismo ha sido desarrollado por la escuela de Frankfurt. En el fondo se trata de explicar el nazismo por el surgimiento de una "especie antropológica" que fue llamada "tipo humano autoritario". "A di-

ferencia del fanático de otrora, parece combinar las ideas y la experiencia típica de una sociedad sobremanera industrializada con ciertas creencias irracionales..."²⁰. Terrible cuando enjuicia al exogrupo, la persona autoritaria es, sin embargo, benigna e indulgente cuando se trata de sus iguales. Razona en términos de cliché, no hay autonomía en su pensamiento, tampoco ligereza en su imaginación; su capacidad lúdica ha sido trabada por una pedagogía que considera la sumisión y la disciplina como los valores supremos. La persona autoritaria es además pragmática, su universo es estrecho y poco o nada le interesa lo que pase fuera de él.

El régimen familiar autoritario significa falta de reciprocidad²¹. El niño es instrumentalizado por el adulto y la mujer por el hombre. La disciplina es muy severa y amenazante y, con frecuencia, arbitraria y despótica. "Las relaciones familiares se caracterizan por el sometimiento temeroso a las exigencias de los progenitores y por la temprana represión de los impulsos que los mismos no encontrarían aceptables. El niño carece de confianza en si mismo y desarrolla una "dependencia oportunista" respecto de los padres. Pero esta dependencia coexiste con un resentimiento profundo, con la idea de haber sido víctima. Por lo general los individuos no aceptan este resentimiento pero éste se mantiene activo aunque desplazado a otras instancias donde se encuentra el enemigo que hace falta para descargar la agresividad dirigida originariamente contra los padres.

La proliferación de personas autoritarias puede no ser un problema social. El potencial agresivo puede diluirse en la vida privada, en la violencia familiar o en la discriminación étnica y las "gratificaciones narcisísticas" que esta proporciona. "Si un retroceso económico llega a amargar las almas"²² el potencial agresivo puede canalizarse de otra forma menos atomizada. Puede, por ejemplo, dirigirse contra un grupo que sirva de chivo expiatorio, de depósito donde amplios grupos sociales desplacen su agresividad.

20. T.W. Adorno et al. *La personalidad autoritaria*. Ed. Proyección. Buenos Aires 1965. p. 19.

21. Hay dos libros fundamentales para el análisis de la pedagogía autoritaria; Alice Miller *For your own good*, London 1987 y, Morton Schatzman *El asesinato del alma* (La persecución del niño en la familia autoritaria) Ed. S. XXI. Méjico 1986.

22. T. Adorno y M. Horkheimer "Prejuicios" en *Sociológica*. Ed. Taurus. Madrid 1985. p. 95.

La representación del exogrupo, el estereotipo dominante sobre el otro, se construye muchas veces en base a la proyección sobre el exogrupo de tendencias reprimidas en el endogrupo. Así, por ejemplo, el judío es reputado como sensual y lascivo. Pero el hecho quizá más decisivo es que los estereotipos están asociados a ciertos patrones de interacción. Los clichés no resultan de la experiencia. "Antes bien la propia experiencia, está predeterminada por la estereotipa"²³. Es claro que una idea muy negativa sobre el otro contiene implícito un programa de interacción con él: evitarlo, agredirlo antes de ser la víctima y, eventualmente, destruirlo. Finalmente el prejuicio tiene un correlato emocional muy definido: el desprecio, el asco. "El prejuicio se convierte en repugnancia física"²⁴.

Los prejuicios son característicos de la mentalidad autoritaria y pueden motivar y justificar la violencia contra el exogrupo. En la medida en que el otro no es sentido como un igual sino como un ser extraño e inferior, malo y amenazante, sucede que están dadas las condiciones para que se culpe al exogrupo de cualquier crisis o problema y para que se legitimen fácilmente medidas violentas contra sus miembros. La vitalidad del autoritarismo está en razón directa a la fragilidad de los valores liberales y democráticos. El racismo ha sido la principal de las ideologías antidemocráticas.

Para comprender la dinámica de la violencia en el Perú el marco teórico de la Escuela de Frankfurt me parece muy valioso. Aquí la tradición autoritaria es muy fuerte y los prejuicios también lo son. El concepto de autoritarismo es muy complejo, relaciona muchos fenómenos muy diferentes pero ligados entre sí por un principio: la desigualdad, la jerarquía. Desde la familia hasta el Estado todas las organizaciones sociales pueden reproducirlo. La educación, el tipo de personalidad dominante, el régimen político pueden estar afectados por el autoritarismo. Pero es necesario re-elaborar este concepto en función de lo específico del país: a) A diferencia de Estados Unidos o Alemania los prejuicios se dirigen contra una mayoría. Aquí el racismo es necesariamente elitista y anti-democrático. No es un factor de cohesión social sino de desintegración. b) El racismo no tiene una justificación clara. No está reconocido legalmente y existe más como práctica que como idea. Parte de su eficacia es el estar escondido, dicho sólo a media voz. Las identidades raciales son más usadas en la intimidad de las conciencias o en la vida familiar que en la esfera pública. Todo

23. Adorno, *op.cit.*, p. 579.

24. Adorno y Horkheimer, *op.cit.*, p. 96.

el mundo lo sabe pero nadie debe darse cuenta. c) El racismo como base de las identidades sociales se encuentra profundamente entrelazado con el factor económico y el cultural. Está modificado por ellos. En sentido estricto no podemos hablar de racismo. La discriminación y el autoritarismo se ejercen de una manera difusa en la sociedad peruana. La raza es un hecho más cultural que biológico.

Pero cuál es la relación entre prejuicios, violencia y autoritarismo? La educación rígida y autoritaria crea mentes "irracionales", incapaces de razonar su realidad, apegadas a los clichés, proclives a desplazar su agresividad hacia objetos sustitutos. Los prejuicios y la intolerancia resultan del autoritarismo y son los eternos abogados de la violencia.