

## ALGUNOS INSTRUMENTOS PARA REFLEXIONAR SOBRE LA HISTORIA DE LA VIOLENCIA

Arlette Farge \*

La violencia y la barbarie desconciertan mientras que los discursos acerca de las mismas —ya sean históricos, sociológicos o asimismo filosóficos— nos dejan insatisfechos. La interpretación histórica de la violencia, de las masacres pasadas, de los conflictos y de las crueldades permiten comprender muy poco los hechos que pasan delante de nuestros ojos en toda su desconcertante actualidad. La insatisfacción nos invade debido a la ausencia de reflexión, o dicho de otro modo, a la existencia de interpretaciones sólidas pero hasta hoy poco adecuadas. Se necesitaría disponer de medios más elaborados para hablar de la violencia y sobre todo para someterla a múltiples análisis que permitan—eventualmente—controlarla, erradicarla en el presente, resistirla de cualquier forma. En todo caso, se debe intentar que la violencia desaparezca bajo las formas colectivas y desencadenadas que actualmente le son propias (Rwanda, Yugoslavia, Argelia).

Reflexionar bajo una nueva óptica sobre la historia de la violencia y sobre la historia de las interpretaciones que la han integrado en el corazón de las dinámicas sociales, a fin de plantearse nuevos interrogantes frente a un presente inasible y cruel, puede parecer revelador de una loca ambición y de un sentimiento por demás utópico. Sin embargo, es necesario intentar la aventura de la reflexión para no dejarse desbordar por el —más deplorable—sentimiento de fatalidad o de impotencia. El pensamiento de Michel Foucault no es tan reciente, pero la nueva publicación de *Dits et Ecrits* permite de alguna manera intentar otra experiencia: ¿estos textos, que responden —para todos los países—, a múltiples cuestiones políticas, coyunturales o filosóficas, pueden servir de punto de apoyo para una reflexión en vía de reelaboración sobre la violencia, la muerte, la guerra y la crueldad? Si no se tratara de esbozos de pensamientos o de respuestas, estaríamos ante un desplazamiento de problemáticas seguramente rico en enseñanzas.

El trabajo aquí esbozado es, por una parte, un retorno hacia ejes y problemas aportados por la historia, no con el objetivo de criticarlos a cualquier precio y volverlos obsoletos (para algunos, hemos asumido ese rol en otra época), sino para interrogar sobre su pertinencia y

\* Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

construir nuevas redes de análisis más ajustadas y afinadas. En efecto, nuestro sistema de inteligencia y de percepción está actualmente brutalizado —en el campo de la violencia— por los grandes acontecimientos que golpean a Europa y Africa (depuración étnica, violaciones sistemáticas, genocidio de poblaciones). Muchas tentaciones de orden intelectual se imponen a la reflexión: ¿será de nuevo la violencia lo impensable, lo fuera de lugar, lo inhumano de la historia? ¿Estaremos todavía frente a una franja ciega e incomprensible de la humanidad que obligaría a dejar de lado todo pensamiento sobre los hechos y sus formas de violencia? ¿Será ésta la prueba exorbitante de que la marcha hacia la «civilización» y la dulzura de las costumbres es un engaño, y que el caos original es la realidad más candente de nuestro tiempo? ¿Será la violencia el retorno (cíclico, inevitable) a un arcaísmo bárbaro que retoma sus derechos y sus juegos? Existen, además, otras formas intelectuales a ser cuestionadas debido a la extensión de la barbarie, que creíamos apagada para siempre después del genocidio de la Segunda Guerra Mundial. En efecto, podemos preguntarnos si una cierta impotencia no está acechando a la inteligencia frente a tales acontecimientos, ella que incluso no ha podido ser derrotada por las consecuencias de ciertos sistemas ideológicos. ¿Hoy la inteligencia estaría tan «trastornada» por la irrupción de la violencia que desconfiaría de sí misma y no sería capaz —al no comprenderla— de interrogarse sobre los principios y los mecanismos, dejándola invadir todos los campos de lo posible, bajo el pretexto de que las ideologías han muerto?

Estas cuestiones son tan profundas y tan vertiginosas que jaquean a ciertos presupuestos que nos arrastran, a su vez, por caminos apenas iluminados. De todos modos, ¿por qué no intentarlo?

#### ***SOBRE LA LEGITIMIDAD DE INVESTIGAR OTROS TIPOS DE INTERPRETACIONES HISTÓRICAS***

La interpretación, sea filosófica o histórica, no es algo definido de una vez y para siempre. Es una tarea infinita que plantea en primer lugar el carácter ilimitado e infinitamente problemático de las cuestiones a analizar y de aquel que las analiza. El espacio de interpretación es un espacio constantemente abierto y dispuesto a ser retomado. Michel Foucault sugería al respecto que en algún momento podría establecerse la suma de todas las técnicas de interpretación de lo social y del hombre, utilizadas desde el mundo griego: con la ayuda de esta totalidad se podría leer la historia de los hombres y de los saberes intentados. Esta sugestión le permitió llegar a otra afirmación, según la cual lo importante en la sociedad se relaciona más con la interpretación que con la cosa. En efecto, sólo la interpretación es capaz de brindar el sentido, de producir el consentimiento o las rebeliones; en suma de definir el curso de las cosas. Y, por otra parte, es alrededor y a partir del sentimiento que nace en relación con la interpretación establecida que se producirán otras interpretaciones, y por consiguiente otros acontecimientos.

*«En efecto, la interpretación no esclarece la materia a interpretar, que se ofrece a ella pasivamente; no puede más que ampararse, y violentamente, en una interpretación ya existente que debe trastocar, reexpedir, romper a golpes de*

*martillo*<sup>2</sup>. Se tiene así, «un tiempo de la interpretación que es circular. Este tiempo nos obliga a volver a pasar por allí donde ya hemos pasado»<sup>3</sup>.

A la luz de estas reflexiones cómo no ver que históricamente las interpretaciones se rehacen constantemente. El ejemplo de la interpretación incesante de la Revolución Francesa es muy significativo. Se ha podido constatar, por otra parte, en momentos del Bicentenario de 1789, que las interpretaciones recíprocas de Julio y Termidor fueron más importantes que los hechos mismos, casi borrados por los discursos. Asimismo, se pudo apreciar que estas interpretaciones coyunturales no sólo no cerraron el debate, sino que ellas mismas obligaron a otras interpretaciones, las que produjeron a su vez acontecimientos de orden político y en consecuencia, nuevos objetos de investigación. En todo caso, en el dominio de la historia de la Revolución no se puede negar que cada interpretación creó nuevas formas de aquiescencia o de rechazo en la opinión pública; nuevas posturas, ya fuera de los intelectuales como del hombre de la calle.

A partir de este primer postulado, según el cual la interpretación es anterior a la cosa, se puede avanzar una segunda afirmación. A través de cada movimiento histórico, de cada período, se produce un nuevo sujeto. La historia está constituida por el acontecimiento, fundando y refundado por ella, este sujeto es producto de la historia y de su interpretación. Por ello puede comprenderse, por supuesto, que a la vista de estas emergencias históricas de un nuevo sujeto, se reorganicen de nuevo las interpretaciones y las reinterpretaciones.

Si se acepta, con M. Foucault, que hay a la vez reinterpretación al infinito y refundación en el interior de la historia de un nuevo sujeto, se puede fatalmente tratar de comprender la forma en que se instituye en cada momento histórico la relación de una sociedad con la violencia; cómo se fabrica un hombre violento o dócil o cómo el discurso sobre la violencia fabrica sujetos resistentes o sumisos, y cómo su reinterpretación puede introducir nuevos acontecimientos que compelan a la violencia a presentar un nuevo rostro.

#### *DE ALGUNAS INTERPRETACIONES E HISTORIA DE LA VIOLENCIA*

En el conjunto de la obra de Norbert Elías, la historia de Occidente entre la Edad Media y el siglo XX está caracterizada por una progresiva transformación de la economía emocional.

Un proceso de civilización<sup>4</sup> aparece y la violencia deja de enfrentarse a una violencia contraria y frontal. Poco a poco la violencia es prohibida, reprimida y rechazada. El espacio social se pacifica progresivamente, mientras que los estados absolutistas son los únicos detentadores de la fuerza y una verdadera autoacción se transfiere hacia el interior de los

---

<sup>2</sup> M. Foucault, *DRS ET ECRITS*, "Nietzsche, Freud, Marx", 1967, tomo 1, p. 571.

<sup>3</sup> M. Foucault, *ibid.*

<sup>4</sup> N. Elías, *LA SOCIÉTÉ DE COUR*, y del mismo autor *LA DINAMIQUE DE L'OCCIDENT*.

individuos, quienes entre los siglos XVI y XVIII se vuelven más civilizados, más ritualizados y por lo tanto menos violentos. Numerosas prácticas sociales canalizan las emociones y los afectos, mientras que la política es la que asume la violencia. A modo de ejemplo podemos señalar a la sociedad cortesana, o más recientemente —y de una manera diferente— al deporte, que prueba ser una práctica regulada que canaliza las emociones, las rivalidades y los afectos. En la regulación de las tensiones políticas intervienen las formas de autoridad del poder y las prácticas sociales en las que el individuo interioriza reglas y comportamientos. El espacio público y el espacio privado adquieren poco a poco (tratados de civilidad, aprendizaje de la lectura, adiestramiento del cuerpo, sociedades de sociabilidad, reglamentos escolares, reglamentos deportivos, asociaciones) una no violencia, o al menos una violencia controlada mediante la cual el proceso de civilización permite a numerosos espacios sociales experimentar una relativa serenidad. En estos espacios, los mecanismos de transferencia de la violencia son sutiles y a la vez complejos de estudiar.

Es imposible en estas páginas entrar en detalles respecto del complejo pensamiento de N. Elias, cuya influencia, por otra parte, ha tardado mucho tiempo en instalarse en Francia. Esta mezcla «eliasiana» (sociológica) ha influenciado ampliamente sobre la ciencia histórica, en tanto se verifica como convincente y satisfactoria para el desarrollo de una cierta historia socio-cultural y de la vida privada, de los modelos culturales y de los sistemas de representación. Sin embargo, puede difícilmente dar cuenta de las grandes y violentas rupturas que afectan al cuerpo social, guerras, genocidios, masacres, barbaries, motines, violencias que sorprendentemente perforan el proceso de violencia controlada. Las explicaciones quedan, entonces, suspendidas y se vuelven poco convincentes. El sólido sistema de causalidad (¿y por qué no de linealidad?) que fundamenta el modelo de Norbert Elias no da cuenta cabal de las discontinuidades y de las rupturas; inconscientemente, parece obligar a aquellos que le siguen a pensar los grandes avatares de la violencia no controlada como fenómenos no explícitos de retornos al arcaísmo, lo que termina por no explicar nada.

En los años setenta los estudios sobre la violencia son prolíficos; se integran perfectamente a la coyuntura de una época más bien combativa y transgresora que visualiza en la rebelión, el conflicto y la resistencia, los medios de constituir lazos sociales y de luchar contra toda tentativa de poder abusivo. En 1970, la violencia es el medio utilizado —entre otros— por el cuerpo social para establecer una suerte de comunidad de resistencia frente al Estado.

Por otra parte, en el plano intelectual la disciplina histórica encuentra nuevos instrumentos tomados de la etnología y de la antropología, muy en boga en la época. Grandes trabajos filosóficos y sociológicos orientan el camino; pensemos a modo de ejemplo en el libro de René Girard, *La Violence et le Sacré*, cuyo impacto es, en este preciso momento, excepcional. En este trabajo se profundiza particularmente la noción de contexto en la que viven y mueren las comunidades sociales; también, se analizan los rituales que acompañan al conjunto de las formas de vida. Los rituales son pensados como formas posibles de integración social, como medios para hacer que los miembros de la comunidad se sientan parte y se muevan en ella con una cierta soltura. De igual manera se afirma la presencia de «un todo simbólico» que armonizaría los lazos tejidos por la comunidad, sin importar su naturaleza. La violencia, en este contexto, toma naturalmente un lugar, como «un orden de cosas» que produce fracturas —por cierto— pero en la que los gestos no destruyen, el conjunto del cuerpo social, sino lo contrario. El esquema frecuentemente adoptado por sociólogos e

historiadores es el siguiente: cuando una sociedad siente amenazada su integridad y el simbolismo colectivo corre riesgos de ser mal dirigido por las decisiones que se toman, los gestos de la violencia decidida tienen, de hecho, el objetivo de refundar el cuerpo social, destruyendo la amenaza, alejando y solidificando los lazos sociales que parecen disgregarse. Se trata, en este caso, de una visión relativamente positiva de la violencia considerada como una forma de integración. Citemos por ejemplo las primeras líneas de la contratapa de la cuarta edición del libro de Michel Maffesoli y de Alain Pessin, *La Violence fondatrice* (Ed. Champ Urbain, 1978).

*«Este libro invierte las versiones oficiales que consideran la violencia como pura negatividad, como residuo de una edad bárbara que será necesario reabsorber. Esta imagen, debe ser sustituida por un análisis en el que la violencia sea comprendida en su doble objetivo de destrucción y fundación del orden social»*

La interpretación es clara, estimula considerablemente el trabajo de los historiadores sobre la fiesta y la violencia, el desorden y la rebelión. Citemos nuevamente a Maffesoli: «La violencia, la crueldad, el desorden, la fiesta, la pérdida no son más que aspectos de la vida cotidiana llevados a su extremo, y este límite es la condición de un renacimiento de la vida cotidiana misma.» Así pues tendremos un drama orgánico de la vida y de la muerte en el cual la violencia y la fiesta tendrán su «dulce» lugar. En el horizonte de estas interpretaciones que subyacen en numerosas investigaciones, existe una verdadera preocupación por la construcción de modos de regulación social; regulación que será a la vez el punto de partida de posibles soluciones y modos de organización de la sociedad. Entre estos dos tiempos, las violencias son otras tantas rupturas que llegan a consolidar las amenazas que penden sobre las regulaciones posibles.

La violencia y el desorden tienen su función —y esta hipótesis es hoy, sin duda muy fecunda—, y más que ello, están en cierta manera sacralizadas. El investigador que asuma esta forma de interpretación muy monolítica, corre el riesgo de no trabajar más que sobre los elementos que le permitan hacer concordar la violencia y el orden en una perspectiva simbólica. Se planteará por consiguiente desistir de todas las indicaciones que lo separen de este camino lineal: existencia de una comunidad social amenazada— violencia—cuerpo social refundado. Existe en esta interpretación una suerte de funcionalismo que opera de manera sistemática —y que puede llegar a ser exasperante— y que, por otro lado, siempre beneficia al historiador con una facilidad extrema: conocer el fin de la historia. Tomando este referente puede reinterpretar el orden de las cosas a su gusto y ejercer una suerte de profetismo al revés casi sin sentido. Asimismo, si la investigación queda muy ligada al funcionalismo corre el riesgo de presentar un carácter peligrosamente simplista. Foucault no escribía cuestionando al historiador: «Su aparente serenidad lo hace reducir todo al más débil denominador. Debe saber sorprender los secretos que menoscaban... tener por patria el bastardismo y la villanía».

En efecto, en este marco diferencias, ventajas, desplazamientos, no son casi tomados en cuenta: ¿qué se debe decir, entonces, (o cómo debemos analizar) de aquellos momentos en los que la violencia lacera lo simbólico y provoca que el nuevo orden sea forzosamente despedazado por esta experiencia traumática? ¿Cómo interpretar la violencia cuando está emparentada con la barbarie y ninguna justificación a posteriori permite reubicarla en un sistema coherente? Es impensable y nefasto dejarla abandonada en el dominio de lo

impensable, del caos y de la barbarie que son otros tantos medios de resbalar hacia lo incontrolable; dicho de otro modo, una manera chocante de avalar la crueldad y la barbarie.

Para ser verdaderamente justos y precisos, es necesario explicar que esta interpretación bastante funcionalista de los años setenta ha aportado numerosos y fecundos trabajos. Además, este enfoque es justificable en una coyuntura en la que la violencia que pasaba delante de nuestros ojos, no representaba un costo social muy importante; pensábamos que la humanidad estaba definitivamente librada de las aberraciones y monstruosidades de la Segunda Guerra Mundial.

En los años ochenta, las perspectivas históricas se modifican en parte. Los actores sociales tomaron la delantera en la escena; se buscó un alejamiento de las explicaciones psicologizantes que hicieran de las muchedumbres instrumentos ciegos de violencia. Es decir, masas de animales o hembras llevadas por el salvajismo o el instinto. Las investigaciones sobre las emociones populares, las violencias colectivas y las guerras civiles intentaron «encontrar» los actores sociales y seguir sus gestos, sus palabras, sus trayectorias y sus acciones. Los motines fueron, entonces, divisibles en escenas que el historiador intentaba reconstruir: en el interior de cada escena se buscaba un conjunto de prácticas lógicas que determinaban la organización de la violencia y sus manifestaciones. Las prácticas que rigen el juego de los actores son analizadas lógicamente, el mitin se compone de comportamientos lógicos y diferenciados que son adaptados según los lugares y las circunstancias. En algunos casos, esta lógica aparece como improvisada permitiendo nuevos gestos y nuevas acciones. Es así como fue posible trabajar siguiendo los pasos de los trabajos de E. P. Thompson (y de su economía moral de la multitud), estudiando ciertas formas de legitimidad social y política de las revueltas, de los motines o de la revolución<sup>5</sup>.

Al mismo tiempo que aparecían lógicas particulares y comportamientos específicos, los actores sociales (y no sólo los presuntos jefes) salieron de la sombra y fueron estudiados tanto en sus intenciones como en sus prácticas.

#### LA LECTURA DE «DITS ET ÉCRITS»

En los cuatro volúmenes de *Dits et écrits* no existe felizmente ninguna interpretación sistemática de la violencia, ningún modelo global propuesto. Por el contrario, a lo largo de las páginas y de las cuestiones planteadas por M. Foucault, la violencia se encuentra nombrada frecuentemente e incluso se reflexiona sobre ella. Es a partir de este brillante material que nos hemos preguntado sobre la utilidad de su pensamiento para reinterrogar la violencia; y si es válido pensar la violencia pasada con los mismos parámetros que la que nos invade hoy. Obviamente, no es cuestión de arrojar al olvido el conjunto de las interpretaciones pasadas; se trata más bien de señalar si ciertos instrumentos elaborados por M. Foucault pueden reorientar una determinada forma de reflexión.

Erasmus, en *Complainte de Paix* en 1517 escribió que: «la naturaleza ha enseñado la paz y la concordia» y frente a este estado natural no se puede creer que «los hombres que querellan y combaten estén dotados de la razón humana».

---

<sup>5</sup> A. Farge, J. Revel. LOGIQUES DE LA FOULE - L'AFFAIRE DES ENLÈVEMENTS D'ENFANTS - 1750. Ed. Hachette, 1986.

Michel Foucault plantea una afirmación filosófica totalmente opuesta: «El mundo se presenta sin orden, sin encadenamiento, sin forma, sin belleza, sin sabiduría, sin armonía»<sup>6</sup>. «El mundo ignora toda ley»<sup>7</sup>. «Vivimos sin señales ni coordenadas originarias en las miríadas de acontecimientos perdidos»: así, en el origen, no habría punto de orden, ni razón, ni libertad. Estos postulados lejos de aportar un borrador definitivo para el camino del historiador, permiten construir una mirada nueva sobre lo que Foucault llama la discordia. El conflicto se instala en el corazón de la existencia social, considerando los orígenes como lugares de discordia y de disparate, definiendo el inicio con toda su bajeza y su insignificancia. El hombre es, entonces, el sujeto que inventa y construye a partir de este disparate y este desorden: unos hombres dominan a otros hombres y es así que nace la diferenciación de los valores; unas clases dominan a otras clases, y es así que nace la idea de la libertad».

La ilusión del progreso y de un proceso hacia la pasividad es aniquilante, aunque la capacidad del sujeto quede intacta en cuanto a las discontinuidades y rupturas que hacen la historia: «la historia será efectiva en la medida en que introduzca la discontinuidad en nuestro propio ser». Porque en suma, «la humanidad no progresa lentamente, de combate en combate hasta una reciprocidad universal en la que los rechazos substituyan para siempre a la guerra: la humanidad instala las diferentes violencias en un sistema de reglas que van de dominación en dominación». La violencia está presente al igual que el enfrentamiento y de ambas nacieron los valores, las libertades, las capacidades de sustitución de unas reglas por otras. Es a partir de hacer conscientes estas cuestiones, que se refieren a los sistemas de violencia, que podremos sustraernos, destruir o establecer otros modos de regulación.

A partir de algunos planteos que M. Foucault utilizó para construir una historia de la violencia desde un punto de vista diferente al nuestro, podemos resumir nuestro pensamiento diciendo, en primer lugar, que la violencia es un fenómeno que está unido a toda intención, a toda humanidad, a toda presuposición. Por consiguiente, nuestra interpretación de la violencia como lo primero (o primigenio), es inversa a los esquemas más funcionalistas. A partir de este punto de partida le toca al historiador —entre otros— buscar, separar, señalar la emergencia de los momentos o de los acontecimientos claves que instituyan las nuevas «reglas», las nuevas estructuras (esperándolas ahora más tranquilamente...). En consecuencia, la lucha permite modificar eventual y momentáneamente la violencia, haciendo que otras configuraciones sociales se organicen y se rehagan. Estamos bastante alejados de la creencia en un proceso calmo que se dirija progresivamente hacia el bien y la felicidad; sin embargo, nos encontramos frente a realidades de hecho, en las que existen posibilidades para luchar contra la violencia; tal como escribió Foucault: «la regla permite que la violencia sea hecha violencia».

Los actores sociales se encuentran en un esquema que les permite inventar otros modelos y por tanto, de hacer emerger otros mecanismos. «La historia, escribe todavía Foucault, con sus intensidades, sus furoros secretos, sus agitaciones febriles, aun con sus síncope, es el cuerpo mismo del devenir».

---

<sup>6</sup> M. Foucault, *DITS ET ECRITS*, t. II, p. 145 "Nietzsche, la genealogie, l'histoire".

<sup>7</sup> M. Foucault, *op.cit.*, t. II, p.546 - "La vérité est l'ordre juridique".

A partir de estas constataciones, el historiador puede adoptar una postura específica: a través de la introducción del conocimiento puede ofrecer medios de lucha y de combate. Si el investigador actualiza a través del conocimiento las reglas que constituyen los fenómenos de dominación y de violencia, brinda medios para una reflexión sobre las mismas. A partir de esta tarea, los hombres del presente serán capaces de analizar mejor sus experiencias o las violencias que los gobiernan.

De esta manera, el porvenir de la humanidad puede transformarse en una serie de emergencias en las que se reinterpretan las reglas de la violencia, como aquello que determina lo que necesariamente las transforma. A partir de este sistema de conocimientos, los fenómenos de racionalidad de la violencia se hacen no solamente visibles, sino que autorizan a que otras formas de racionalidad los pongan en cuestión.

Por otra parte, en el dominio particular de la «racionalidad» y de la «violencia» M. Foucault es muy preciso. En una entrevista con M. Dillon, en 1980, publicada el mismo año en *Three Penny Review*, declaraba que «entre violencia y racionalidad no existe incompatibilidad» y que «lo más peligroso de la violencia es (justamente) su racionalidad». Respondiendo también de alguna manera a la querrela erasmiana, agrega: «mi problema no es iniciarle proceso a la razón, sino determinar la naturaleza de esta racionalidad que es tan compatible con la violencia. No combato la razón»<sup>8</sup>. El esquema es claro, y sus frases nos brindan verdaderos instrumentos tanto para pensar la historia de la violencia, como a la violencia misma. La cuestión no es, entonces, combatir la razón-sinrazón de los hombres en el momento en el que ejercen la violencia, sino analizar la naturaleza de la racionalidad que produce esta violencia con el objeto de transformar eventualmente su curso.

La expresión «no combato la razón» permite dirigirse hacia las configuraciones y los dispositivos que han permitido la violencia. Y estos son diferentes en cada momento histórico, pues no existe una violencia invariante. Por el contrario, ésta presenta múltiples formas y rostros que nacen a partir de mecanismos cada vez más específicos. Así, la violencia —o al menos las formas de racionalidad que las gobiernan— puede ser cuestionada de forma singular y única en cada momento de la historia, en cada acontecimiento violento. Ella deja de ser (al menos en parte) considerada a posteriori como una forma que da nacimiento a tal o cual fenómeno de consolidación social. Desde este esquema, la violencia aparece aislada a través del conjunto de sus mecanismos deviniendo un objeto que puede ser transformado por otras formas de racionalidad.

En relación a esta cuestión podemos preguntarnos: «¿Cómo son racionalizadas las relaciones de poder?»<sup>9</sup> entre los hombres de una sociedad (por ejemplo, aquella de una clase sobre otra, de una nación sobre otra, de una burocracia sobre un pueblo, de los hombres sobre las mujeres, de los adultos sobre los niños, etcétera...). Plantear esta cuestión «es la única manera de evitar que otras instituciones, con objetivos y efectos similares tomen ese lugar». Interrogarse sobre este problema es, desde nuestro punto de vista, brindar tanto al historiador como al ciudadano la posibilidad de desatar, ya desde la interpretación, una violencia que se instala en un lugar preciso y comprender que las relaciones de poder poseen la racionalidad de instituir tanto libertad como coacción. El historiador, conociendo y

---

<sup>8</sup> M. Foucault, op. cit., t.IV, p.58 y ss. "Foucault étudie la raison d'Etat".

<sup>9</sup> M. Foucault, op.cit. t. IV, p.160 (1981) "Oeuvres et singularisme: vers une critique de la raison politique".

revelando las raíces mismas de la racionalidad política, puede llegar a transmitir los mecanismos para canalizar, en el futuro, las diferentes formas de violencia. «Si existen relaciones de poder a través de todo el campo social, es porque hay libertad en todas partes. Pero existen efectivamente estados de dominación.»<sup>10</sup>

¿Dónde encontrar estas formas de racionalidad? Se expresan en muchos lugares, se señalan tanto en los discursos como en la multiplicidad de palabras singulares, en las prácticas y en el trasfondo de los discursos. Su denominación y su explicitación permiten elaborar otra mirada sobre la violencia, pues posibilitan a la historia reconocer el hecho de que los acontecimientos son singularidades irreducibles y que la humanidad se enraiza con estas situaciones singulares. Un ejemplo tomado de «*Surveiller et Punir*» en 1975, permitirá sin duda una mayor precisión. Comentando el ritual del tormento (y principalmente el de la rueda) y partiendo de la definición dada por Jaucourt en la Enciclopedia como «un fenómeno inexplicable que la expansión de la imaginación de los hombres transformó en hecho de barbarie y crueldad», M. Foucault escribe: «Inexplicable puede ser, pero de ninguna manera irregular ni salvaje»; no se trata de «una rabia sin ley sino de una ley que adopta la rabia como modo de funcionamiento». ¿Definido de esta forma, el suplicio no puede evitarse? El ensañamiento de los actores sociales en la lucha por establecer nuevas palabras y prácticas, no se debe tanto a su visión de un mundo guiada por un Bien supremo, sino a una configuración precisa y precedente de la cual surge un nuevo proyecto que anticipa nuevamente el desastre que sobreviene.

La guerra: sobre esta cuestión Michel Foucault se ha expresado largamente en un capítulo de la *Volonté de Savoir* y en sus cursos (que no han sido publicados hasta la fecha). Releer sus trabajos a la luz de lo dicho precedentemente, aclara ciertos conflictos actuales. En un primer momento, Michel Foucault se pregunta por qué las guerras del siglo XIX fueron tan sangrientas y cuál fue el paradójal camino seguido por las sociedades que ha hecho que «las masacres se vuelvan vitales» en un período en el que la vida (las preocupaciones por la salud y la longevidad) detenta el mayor precio. La reflexión sobre esta cuestión presenta un desfase en relación al conjunto de tesis sobre la pasividad de la humanidad.

M. Foucault responderá de manera a la vez violenta, drástica, lógica e inesperada, retomando el problema a contrapelo y defendiendo argumentos que la opinión considera contradictorios.

Desde el fin de la edad clásica (período clave para Foucault) se produce una ruptura: de una sociedad bajo el mando del soberano, que expone a los individuos a la muerte cuando se siente amenazado y que ejerce el poder como prerrogativa sobre la vida, el cuerpo y la sangre de sus súbditos, se pasa a una sociedad en la que la técnica del poder deja de consistir en esa prerrogativa. En efecto, cambia el valor de la muerte (las sociedades conocen menos epidemias devastadoras y hambrunas mortales) y aparece una noción nueva: la de población. Un nuevo espacio nace allí donde se tiene en cuenta el proceso de la vida; es decir, las probabilidades de vida y de salud de una población, las fuerzas que la componen y que deben ser protegidas. Desde entonces, el poder no está frente a individuos cuya evaluación última es la muerte, sino frente a seres vivientes que valorizan la vida. A partir de esta etapa, dice

---

<sup>10</sup> M. Foucault, op.cit, t.IV, p.720 (1984). "L'Éthique du Souci de Soi comme pratique de la liberté".

Foucault, se administrará la vida y la especie. Las guerras van a adaptarse a este nuevo contexto, no se harán más a nombre de un soberano como en el siglo XVIII, sino en nombre de todos. Así, las poblaciones se encontraron paradójicamente enfrentadas entre sí en nombre de la necesidad de vivir. «El principio, poder matar para poder vivir, que sostiene la táctica de los combates se transformó en principio de estrategia entre Estados, pero la existencia en cuestión no es más aquella de la soberanía; sino la de la necesidad biológica de una población (...) El poder se ejerce a nivel de la vida, de la especie y de la raza».<sup>11</sup>

Estamos de nuevo frente a una problemática en la que la naturaleza de la racionalidad del poder explica la violencia y la destrucción, haciéndolas compatibles. Este hecho explica que una misma sociedad pueda decidir que la pena de muerte sea cada vez menos frecuente y al mismo tiempo, que el número de hombres muertos en la guerra sea cada vez más elevado. La razón de ser del poder no es un sentimiento humanitario, un suavizamiento de las costumbres, sino una lógica de su ejercicio. Si es necesario multiplicar y reforzar la vida, la pena de muerte se transforma en obsoleta. Por el contrario, la reflexión sobre la especie y la población condicionará la entrada en la guerra e incluso podrá incitar a guerras civiles entre poblaciones. En efecto, se puede señalar que el nazismo es ante todo una política en la que la racionalidad de lo abominable es ley.

¿Cómo no comprender a partir de ahora que la singularidad del Mal es tributaria de la singularidad de una política?: el mal está subordinado al proceso que lógicamente reclama; el mal es el sujeto mismo que organiza estos procesos.

A la luz de esta reflexión, finalmente, parece adecuado pensar que lo dicho o sugerido sobre la violencia y la crueldad en *Dits et Ecrits*, facilita adoptar una nueva postura en relación a estos temas; más no sea para señalar en cada momento histórico —y fuera de todo presupuesto lineal de continuidad y de progreso, de origen y de destino—, la naturaleza de la racionalidad que se compatibiliza con la violencia. En efecto, la violencia, en lugar de ser siempre considerada como una consecuencia social, puede mostrarse como el objeto —el sujeto— principal de una política. Este enfoque es muy diferente. Asimismo, la «racionalidad de lo abominable» no se conjuga demasiado fácilmente con las interpretaciones simbólicas, en las que lo sagrado reemplaza a la violencia. Foucault permite comprender que la racionalidad no significa ni progreso, ni bien. Es decir, que interrogar la racionalidad permite comprender sus configuraciones y por lo tanto poder destruirlas. La tarea del historiador es la de comprender las formas de racionalidad que hacen brotar la violencia. Un espacio complejo se abre para el historiador, en el cual debe ocuparse de revelar los mecanismos de la racionalidad que conducen a la violencia; es decir, mostrar que si estos mecanismos existen, otros pueden existir, contrarios, diferentes, abriendo nuevas posibilidades. Violencia, barbarie y crueldad son organizaciones de poder que se inscriben en los enunciados políticos: ningún suceso es fatal u obligado en su aparición, dado que todo mecanismo es un juego que se desmonta, incluso que puede ser abolido en otro juego.

Traducción: Blanca L. Zeberio  
Carlos Echevarría

---

<sup>11</sup> M. Foucault. LA VOLONTÉ DE SAVOIR, Cap. V, Ed. Gallimard.