

## Capítulo 4

### El racismo de la violencia

Aportes desde la sociología figuracional

*Carina V. Kaplan*

#### **Sociedad, subjetividad y violencia. La perspectiva relacional**

El intento por comprender las tensiones inherentes a las relaciones entre procesos civilizatorios y subjetividades en las sociedades contemporáneas, involucra entrecruzar las transformaciones estructurales y las tendencias emocionales desde una mirada de larga duración. Las Ciencias Sociales han avanzado suficientemente en dirección a demostrar que es inviable un programa de investigación que escinda lo social a una de sus dimensiones constitutivas, sea que efectúe una reducción a lo social individual o bien a lo social colectivo.

El reduccionismo del objetivismo o del subjetivismo sociológico, en tanto que operación epistémica, consiste en tomar una parte (parcial) por el todo (totalizante). Desde una matriz epistemológica constructivista y genetista, individuo y sociedad no constituyen entidades separadas y, por tanto, la práctica científica necesita dar cuenta del hecho social como un entramado cambiante y móvil de interdependencias múltiples entre estructuras y subjetividades.

La objetividad material y lo simbólico subjetivo representan momentos imbricados de un proceso dialéctico.

La sociología figuracional de Norbert Elias toma posición precisa al respecto sosteniendo que todo individuo lleva en sí mismo la huella de una sociedad determinada; por ende, el ser individual no puede ser abordado en su singularidad con autonomía de la historia social y de los vínculos con los otros en los que desarrolla su humanidad. Para comprender lo humano, junto con la sociogénesis, es ineludible conocer la psicogénesis, esto es, vincular las transformaciones de largo alcance de la estructura social y la estructura psíquica o emotiva.

Elias rechaza la clasificación dualista entre sujeto y objeto. Su crítica al concepto de “sociedad” y también al de “individuo”, en los lenguajes europeos, es que tienen este carácter de objetos aislados en situación de reposo, como si existieran separadamente. Ello se verifica “a pesar de que en otro nivel de su ‘consciencia’ uno se da perfecta cuenta de que las sociedades están compuestas por individuos y que los individuos sólo pueden adquirir su carácter específicamente humano, esto es, por ejemplo su capacidad de hablar, de pensar y de amar, en y a través de las relaciones con los demás, o sea, en sociedad” (Elias, 1999: 136).

El hombre está inmerso en redes de interrelaciones con otros hombres, con la naturaleza y consigo mismo. El concepto de individuo o persona individual (el yo, la mismidad, la personalidad) se refiere a un hombre interdependiente en plural. Incluso, “... el entramado de individuos interdependientes constituye un nivel de integración cuyas formas de interrelación, cuyos procesos y estructuras, no pueden derivarse de las características biológicas o psicológicas de los individuos que lo integran” (Elias, 1999: 54). Lo biológico y lo social se materializan en el cuerpo socializado. Podríamos afirmarnos en la idea que lo social “se hace carne”.

En torno a los abordajes del vínculo individuo y sociedad, Elias (2000) ha distinguido tres grandes escuelas de pensamiento que comparten la preocupación por determinar cuánto y cuán fundamentales son para la configuración del individuo los influjos y las fuerzas que ejerce sobre éste la sociedad “exterior”. Lo cual nos ayuda a avanzar en posibles caminos de búsqueda para dar cuenta de la construcción social de la violencia.

Por un lado, hay quienes centran el abordaje en el plano individual, subestimando las influencias y potencias “exteriores”. Dirimen la configuración individual por leyes internas del ser humano, por su ser interior innato. La violencia sería, para este enfoque, una propiedad innata, incluso genética, atribuible a ciertos individuos y grupos. Así, se argumenta que se “es violento” o “se nace violento”. En la misma dirección, se sostiene que un sujeto “es de naturaleza violenta” o que “es naturalmente violento”. Se trata de una visión de tipo esencialista que se la podría englobar en el marco del *racismo de la violencia*. Como toda forma de racismo, el de la violencia hace una operación práctica de esencialización y naturalización. La creencia social que se nace violento o que hay una forma innata agresiva es muy fuerte y posee innegables efectos simbólicos sobre la construcción de diagnósticos apriorísticos y prejuiciosos sobre el otro.

Hay quienes postulan, por el contrario, que el desenvolvimiento interno carece de relevancia explicativa, centran la configuración individual casi con exclusividad en los procesos sociales externos; en una suerte de determinismo de tipo ambientalista. Aquí, la violencia estructural fabrica desde la exterioridad las subjetividades: “el contexto social te hace estar violento”.

Mientras que en el primer caso uno “es” (intrínsecamente) violento, en el segundo uno “está” (circunstancialmente) violento. Es la coyuntura la que explica el comportamiento violento.

Unos terceros representan una solución de compromiso entre componentes “psíquicos” y “sociales”, pero terminan colocando un mayor énfasis en uno u otro. La violencia es aquí una confluencia de efectos recíprocos entre factores externos e internos: se despliega la disposición natural a la violencia en función de las condiciones del contexto.

Estos tres modos de abordajes del vínculo individuo y sociedad, aunque aparentan ser heterogéneos, según Elias, guardan una similar contraposición entre un “yo puro”, que sólo posteriormente sale fuera de sí mismo para relacionarse con otras personas, y una sociedad, exterior a la existencia del individuo. Es decir, que mantienen la escisión entre sujeto y estructura.

Elias propone otro enfoque sociopsíquico e históricocultural que, conservando la complejidad del análisis individual y social, los articula para dar cuenta de las dinámicas transformaciones materiales y simbólicas de una determinada sociedad. La existencia individual y la existencia social están recíprocamente imbricadas.

La violencia recupera aquí, entonces, su carácter procesual, histórico y relacional. En lugar de trabajar sobre “casos individuales” o “casos sociales” como hechos aislados, prefiere comprender los vínculos entre individuos particulares –personalidades– y la dinámica de los equilibrios y desequilibrios de poder en configuraciones interdependientes.

En su concepción del proceso de civilización como transformación del comportamiento humano, Elias “busca explicar la fundamentación sociológica de la transformación de las coerciones y sanciones externas en autocontenciones” (Zabludovsky, 2007: 36).

El individuo no es un ser sitiado sino que configura, modifica y forma parte de la sociedad, al tiempo que la sociedad, lo configura, lo modifica y lo constituye. De este modo, los procesos y cambios individuales y sociohistóricos se vuelven inteligibles.

Cuando uno se pregunta cómo y por qué la estructura del tejido humano y la estructura del individuo cambian al mismo tiempo de una manera determinada, cuando uno ve cómo con la transición de una sociedad guerrera a una cortesana, con la transición de esta sociedad cortesana a una burguesa, se transforman también los deseos personales del individuo, el modelado de sus instintos y pensamientos, el *tipo de individualidades*, esta ampliación de la visión estática a una visión dinámica hace desaparecer la imagen de una muralla infranqueable entre un ser humano y todos los demás, entre un mundo interior y uno exterior, y en su lugar aparece la imagen de un constante e incommovible entrelazamiento de seres individuales, en el que todo lo que presta a la sustancia animal de estos seres el carácter propio de un ser humano —esto es, ante todo, su autodirección psíquica, su carácter individual— adquiere su forma específica en relación y de los vínculos con otros. (Elias, 2000: 48-49)

Como quiera que los seres humanos tienen un mayor o menor grado de dependencia recíproca, primero por naturaleza y luego por el aprendizaje social, por la educación y por la socialización a través de necesidades de origen social, estos seres humanos únicamente se manifiestan como pluralidades, como composiciones. El concepto de composición puede ilustrarse con una referencia a los bailes en sociedad.<sup>1</sup> Indudablemente se puede hablar de un baile en general, como el tango,<sup>2</sup> pero nadie se puede imaginar un baile como construcción al margen de los individuos o como una mera abstracción.

---

1 Mientras escribo sobre este aspecto evoco al texto de Pierre Bourdieu: "El baile de los solteros".

2 Elias nombra explícitamente al tango, entre otros bailes, para dar cuenta de su idea de la composición o figuración.

La imagen de las composiciones de seres humanos en interdependencia en la danza facilita la representación de las composiciones de los Estados, las ciudades, las familias o, incluso, como señala el propio Elias, de los sistemas capitalista, comunista o feudal. Por supuesto, distintos individuos pueden realizar la misma composición de baile, pero sin una pluralidad de individuos compenetrados e interdependientes, no cabe hablar de baile. Como cualquier otra composición social, la composición de baile es relativamente independiente de los individuos concretos que la constituyen aquí y ahora, pero no es independiente de todos los individuos.<sup>3</sup> Podríamos usar esta imagen interpretativa: si no somos dos, no hay tango posible. Aunque el tango subsiste sin mí y sin ti bailando juntos.

Se desprende de esta posición epistemológica una serie de supuestos teórico-empíricos generales para estudiar el vínculo entre violencia y subjetividad juvenil en nuestra investigación. Contra la visión del racismo de la violencia (que involucra tanto al racismo académico como al sentido de la Doxa en la vida cotidiana), se pueden asumir otros supuestos inspirados en la sociología figuracional. Sobre la violencia podemos afirmar que:

- es una categoría con historia;
- los parámetros civilizatorios hay que interrogarlos en el largo plazo;
- es constructora de subjetividad;
- involucra siempre una dimensión relacional;

---

<sup>3</sup> Esta cuestión me rememora a la articulación necesaria entre la historia objetivada y la historia incorporada que plantea Pierre Bourdieu.

- no es una cualidad esencial de individuos y grupos sino que es una propiedad cambiante;
- los umbrales de sensibilidad y las formas de comportamiento cambian a lo largo de la historia objetivada e incorporada;
- involucra siempre un relación social atravesada por el poder;
- envuelve procesos de inferiorización, estigmatización y exclusión.

Por lo que, estamos en condiciones de afirmar que no hay individuos innata ni intrínsecamente violentos ni existe un gen de la violencia; sí hay disposiciones o pulsiones a la agresividad. La violencia contra sí mismo y contra los otros es una disposición potencial que se activa en una trama vincular intersubjetiva en figuraciones en proceso.

Las violencias de los individuos y grupos están asociadas, aunque no mecánicamente, a las estructuras del comportamiento social y a las estructuras de personalidad de una época. Aquello que se considera como comportamiento civilizatorio en una cierta sociedad puede no serlo en otras; o inclusive en esa misma sociedad en otro momento de su historia.

Más allá de ciertas patologías que podrían afirmar conductas violentas personales, lo cierto es que, aún en esos “casos individuales” es preciso ampliar la base interpretativa de la acción y situarla en los modos de convivencia social o del vivir juntos y en los umbrales de violencia que cada sociedad privilegia y legitima.

Coincidiendo con la afirmación de Abram Swaan:

La investigación hace más convincente la idea de que la conducta violenta es por lo menos una posibilidad

de los seres humanos, en especial de varones adultos jóvenes. Este potencial puede permanecer latente, puede nunca activarse, incluso puede estar completamente ausente en algunos individuos, pero muchos seres humanos pueden recurrir y algunas veces recurren a la violencia. Esto no necesariamente significa que los seres humanos deban o necesiten controlar constantemente el impulso de atacar o defenderse. Sólo quiere decir que en ciertas circunstancias, el ser humano puede comportarse en forma bastante violenta hacia otros. Esta capacidad de violencia puede, de hecho, tener raíces evolutivas muy profundas. Y de igual manera, por cierto, se puede tener la capacidad de colaborar pacíficamente y de controlar los impulsos violentos. (2011: 2-3)

Desde una mirada de largo alcance, mencionemos que desde la Edad Media, según refiere Norbert Elias, la sociedad occidental comenzaba a preocuparse por la seguridad individual y rodeaba los símbolos, los gestos y los instrumentos de amenaza, de un arsenal de tabúes. Los miedos sociales y los sentimientos de amenaza constituyen marcadores sociales en las sociedades modernas caracterizadas por la desigualdad y la exclusión.

Las expresiones estigmatizantes y racistas en las ciudades modernas (junto con la dicotomía del par urbano rural, por caso), en las escuelas, en las redes sociales, y en todos los espacios socializadores, representan signos de un muro afectivo que se fue conformando y que marca distancias entre el cuerpo de las otras personas y el propio.

Las relaciones sociales y la trama vincular que mantene-mos en la actualidad es muy diferente de las que prevalecía en el medioevo. No se sentía en ese momento la necesidad de mantener distancia respecto del cuerpo del otro.

Es interesante en este punto problematizar sobre la virtualidad y el lazo social.

Una de las manifestaciones del proceso de civilización consiste precisamente en la creación de esa distancia de poder simbólico y en la multiplicación de prohibiciones y reglamentaciones. Con el paso del tiempo ese proceso se ha hecho inconsciente aunque con la necesidad permanente de control externo. La escuela es una institución central para el aprendizaje de los vínculos y el autocontrol de las emociones y la violencia.

El caso de los jóvenes resulta paradigmático en nuestras sociedades contemporáneas donde se concentran las principales inquietudes por el par civilización y violencia siendo éstos uno de los grupos a quienes más afectan los fenómenos de exclusión social. Tanto en las sociedades latinoamericanas como europeas el discurso del desarrollo convive con la realidad de las desigualdades, lo que produce un sentimiento de falta de proyecto en las juventudes que son atravesadas por discursos y prácticas de estigmatización y criminalización. Se torna imperioso incluso problematizar la categoría sociopolítica y socioeducativa misma de exclusión dado que ella refuerza la distancia entre los que están incluidos socialmente o legitimados por el poder estatal y los del lado de afuera. Y no es casual que en contextos de marginalidad retornen las argumentaciones (teóricas y de sentido común) que expresan formas de racismo de la violencia.

Hay una estrecha relación entre las formas de cohesión de nuestras sociedades y los comportamientos sociales. La escalada de los actos de violencia contemporánea preocupa precisamente porque hace patente la descomposición interna de la cohesión social, la dificultad de constituir lazo social, contra lo cual las instituciones sociales se muestran hasta cierto punto impotentes, y también pone en evidencia

la complejidad de constituir identidades personales y colectivas profundas y duraderas en estos contextos. La violencia se dirige hacia los demás y atraviesa la dinámica vincular pero también se dirige al propio sujeto, denotando una tendencia a la autodestrucción, producto, entre otras cuestiones sociales, del sentimiento del sinsentido individual y colectivo.

Lo que estoy queriendo enfatizar es que la vivencia de la pacificación representa un aprendizaje. Si nos proponemos comprender los mecanismos de producción de la violencia y las transformaciones en las experiencias emocionales en contextos de exclusión social, necesitamos ir en contra del dualismo que escinde los rasgos individuales de las prácticas sociales. Es preciso considerar que las conductas más o menos temperadas de los individuos emergen de las interacciones sociales (las figuraciones) que, innegablemente, portan los signos de época y las marcas de las culturas particulares.

Así, la realidad emocional, que ha ocupado un lugar marginal dentro de la teoría social contemporánea, vuelve a ocupar su lugar destacado a través del trabajo de Norbert Elias en torno a los procesos civilizatorios y la constitución de subjetividad.

## **Procesos afectivos y muros simbólicos**

Debido a lo dicho hasta aquí, las formas de conflictividad que devienen en violencias en las instituciones educativas deben ser abordadas en el marco de la comprensión de los procesos emotivos intersubjetivos que se entraman en la socialización escolar. Tal como venimos argumentando, la condición humana misma es posible en virtud de la certeza de la otredad.

Es en la historia de sus vínculos, sus dependencias y necesidades, y en un contexto mayor, en la historia de todo el tejido humano en el que crece y vive, de donde el ser humano obtiene su carácter individual. Este tejido humano, esa memoria histórica, se hace presente en el individuo y es representado por el individuo, tanto si éste se encuentra actualmente vinculado con otros como si está solo, incluso si es náufrago en una isla. Al respecto, repasemos la novela *Robinson Crusoe*, a la que evoca Norbert Elias en “La sociedad de los individuos”, publicada en 1791 por Daniel Defoe, la cual se considera como la primera ficción literaria inglesa. Recordemos que el personaje central, Robinson Crusoe, proveniente de una familia acomodada, desobedece los deseos de su padre y se embarca en un largo viaje como marinero a bordo de un navío que iba a Guinea en busca de esclavos. Una gran tormenta abate el barco en el que viajaba, naufragando en una isla deshabitada cerca de Venezuela donde permanece durante veintiocho años experimentando todo tipo de aventuras.

Robinson Crusoe hace su relato en primera persona, introduciendo fragmentos de su diario de notas, acerca de cómo llega a la isla sin nada y acaba dominando tanto a la naturaleza como a los animales. A medida que pasan los años va construyendo instrumentos, barcas, refugios. También, siembra con unas pocas semillas y cría rebaños con escasas cabras. Logra cocinar pan y carne y preservar la pólvora salvada.

Un día será muy especial en su estadía en la isla. Observa una huella de un pie en la arena y salva a una víctima de caer en manos de otras tribus caníbales. Al rescatarlo, le asigna a ese indígena inteligente y bien parecido el nombre de Viernes, símbolo del buen salvaje y leal servidor del amo blanco.

Cuando aparece Viernes ya se considera a sí mismo el rey de la isla, y a pesar del afecto que siente por éste, la relación

que se establece es de señor y súbdito. De hecho, los tiempos de Defoe eran de racismo, esclavismo y colonialismo cultural, circunstancias consideradas normales por la sociedad inglesa de la época. Tal es así que hacia el final del relato se hace referencia a la isla como una colonia y el personaje de Viernes es adjetivado permanentemente como “salvaje” (en algunos análisis se sostiene, sin embargo, que la postura de Daniel Defoe ante el colonialismo no es totalmente acrítica y durante la novela también condena la conquista española de América).

Digamos que también Robinson, aún en soledad, lleva en sí mismo la impronta de una sociedad determinada, de un pueblo y de una clase determinados.

Apartado de toda relación con aquéllos, tal como se encuentra en su isla, se comporta, tiene deseos y urde planes de acuerdo con los patrones de su sociedad; sus deseos, planes comportamientos son, según esto, distintos a los de Viernes, y, al mismo tiempo, las nuevas circunstancias hacen que se adapten el uno al otro y se formen el uno al otro. (Elias, 2000: 43)

Nosotros y ellos, los Robinson y los Viernes, forman una red de interdependencias mutuas que se tocan, conviven, y a la vez se resisten y excluyen unos a otros. La sociodinámica del poder y sus equilibrios hace tensionar esos vínculos. El poder y las formas de dominación simbólica son un elemento nodal en la producción y reproducción de lo social.

La división entre un nosotros –incluidos– que se sienten superiores y un ellos –excluidos– que se perciben como inferiores no es nueva. A lo largo de la historia de las sociedades occidentales a los sujetos en situación subalterna se los ha tipificado como “bárbaros” y “salvajes” en contraposición a los “civilizados”.

La sociedad europea occidental llevó a cabo sus guerras coloniales y expansivas en nombre de la cruz durante la Edad Media, como más tarde lo haría en nombre de la civilización. Y, a pesar de toda la secularización, en esa consigna de la civilización resuena un eco de aquella idea latina de la cristiandad y de las cruzadas caballeresco-feudales. No se ha desvanecido el recuerdo de que la caballería y la fe romano-latina son testimonios de una cierta etapa de la sociedad occidental, una etapa que todos los grandes pueblos de Occidente han recorrido por igual. (Elias, 1993: 99)

Estas separaciones entre “los de adentro del grupo” y “los de afuera del grupo”, tal como lo interpreta Swaam, son una característica universal de toda formación de grupos humanos; una característica que la especie humana comparte con especies sociales como los primates. La formación de grupos y el mantenimiento del grupo implican la inclusión y la exclusión al mismo tiempo, es decir, una interacción interior intensa contra una exterior limitada, separación espacial y, sobre todo, el correlato socio-psicológico de la identificación, por una parte y la des-identificación, por la otra. Como sostiene Swaam):

La *identificación* puede describirse simplemente como el proceso mediante el cual la gente llega a creer que se asemejan unos a otros en aspectos moral y afectivamente pertinentes y por el contrario, la *desidentificación* implica que la gente ha llegado a creer que los demás son menos semejantes a ellos en estos aspectos pertinentes. Por lo tanto, estos procesos de identificación y desidentificación se refieren a la creación y el mantenimiento de las fronteras entre los grupos. (2011: 7)

A lo largo de la historia de la humanidad estos círculos de identificación se han ampliado mucho. Parece ser que la gente ha aprendido a identificarse con otros y a desidentificarse de otras personas en círculos que se amplían sin cesar, pero basándose en mecanismos rudimentarios que bien pueden haber estado ahí desde los albores de la evolución de los homínidos.

La clásica investigación de Elias y Scotson sobre las relaciones entre “los establecidos y los forasteros” (2000), comentada por Elias (2003), suministra elementos de juicio para situar la violencia en un microcosmos social donde se observa que “la capacidad de un grupo de apuntalar la inferioridad humana del otro grupo y de hacerla valer era una función de una figuración específica que ambos grupos formaban entre sí” (Elias, 2003: 224).

En otras palabras, la cuestión de la estigmatización de los grupos étnicos o de otro origen no se puede confundir con “prejuicios” más o menos personales, o como resultado de la naturaleza humana con sus tendencias “agresivas”, ni se puede estudiar únicamente en la psicología individual de los estigmatizadores: “un grupo solo puede estigmatizar efectivamente a otro en la medida en que se encuentre bien instalado en posiciones de poder a las que el otro grupo ve negado el acceso” (Elias, 2003: 225). Esto es, la estigmatización absoluta –sin fácil retorno– de los establecidos (incluidos/con creencias de superioridad) hacia los forasteros (excluidos; con creencias de inferioridad) que denota un profundo desequilibrio de poder: el darles un valor de inferioridad es un instrumento para mantener su “superioridad social”.

Ahora bien, en tanto relación social, nosotros podríamos añadir que la estigmatización incluye actos de violencia de los “superiores” y quizás también de los “inferiores”, y que estamos en presencia de la violencia ejercida, en primer

lugar, por ese desconocimiento de la subjetividad dentro de una configuración social. Bourdieu (1999) interpretó la vivencia de “inferioridad” en la postura corporal o en el sentimiento de vergüenza que resulta de la violencia simbólica de la dominación. Los que pertenecen ven a los otros como “incivilizados”, “violentos”, “bárbaros”, incluso infrahumanos.

Cabe reflexionar sobre el hecho de que esta distinción entre los establecidos y los forasteros le antecede a la escuela y es la primera violencia: es una práctica cultural que legitima la división social y la selectividad escolar. En nuestros contextos latinoamericanos de ampliación de derechos y en los que la educación secundaria se torna obligatoria, los grupos consolidados del sistema educacional tienden a rechazar el ingreso o la permanencia de los recién llegados (con múltiples orígenes sociales, con su memoria social, con sus propios valores culturales y que suelen ser adjetivados como “bárbaros”, “incivilizados”, “mal educados”). Hemos observado que a estos jóvenes, en su mayoría de sectores populares, históricamente eliminados de la escuela o rechazados dentro de ella, se los indica –incluso desde dentro del sistema escolar– como los “nuevos públicos”, lo cual remite a cierta incomodidad para albergarlos. Aquí, los fenómenos de estigmatización y criminalización de los jóvenes de sectores subalternos se agudizan.

Haciendo historia, mencionemos que la concentración de los miedos sociales hacia los adolescentes de sectores populares se expande por toda Europa, en especial en Inglaterra y Francia, en la segunda mitad del siglo XIX. Es en este período cuando se impone el concepto de “delincuencia juvenil” para caracterizar la agresividad de una minoría de adolescentes y jóvenes en las grandes ciudades industriales. Muchembled (2010) nos recuerda que a principios del siglo XIX en Francia el joven tipificado como delincuente es

individualizado por contraste con el joven “normal”. “Más adelante, la práctica judicial se carga de connotaciones peyorativas que contraponen claramente al chiquillo maleado de extracción obrera con el niño, inocente y puro, perteneciente a las clases medias o superiores” (Muchembled, 2010: 350).

Esto mismo ocurre con las adjetivaciones despreciativas respecto de los adolescentes varones cuando se pretende explicar su supuesta afición a la delincuencia. El sistema judicial persigue a los varones atravesados por su condición marginal. En cambio, la figura de la mujer delincuente prácticamente no aparece. El estereotipo femenino está construido alrededor de la inmoralidad sexual. Hay mucha literatura que da cuenta de ello: escrita en 1856 por Gustave Flaubert, *Madame Bovary* es un clásico que ilustra a la mujer adúltera; “Cuento de Invierno” de Shakespeare también trata de la vida de una reina acusada de engañar al Rey.

En definitiva, lo que queremos decir es que, para comprender todos los tipos de violencias, hay que entender la sensibilidad contemporánea desde un enfoque de larga duración. La violencia hoy es a la vez un problema público y una inquietud personal de nuestra época. Pero no ha sido siempre así. La sensibilidad por la violencia no es una experiencia uniforme ni constante y mucho menos inexorable. Si entendemos este carácter no fatalista, no natural y no esencial de la violencia y sostenemos que los contextos sociales e históricos se transforman, estamos en mejores condiciones para pensar que la experiencia intersubjetiva y las formas de relacionarnos entre quienes conformamos sus instituciones sociales pueden cambiar.

La violencia es, entonces, productiva en el sentido que fabrica subjetividades: es una práctica social que en ocasiones representa un modo de resistencia, pero también puede ser un comportamiento de autodestrucción del sujeto.

Situarnos en este punto de vista nos permite romper con la creencia de que los jóvenes “son violentos” por su naturaleza, y entender que un acto violento puede constituir una alternativa (fruto de la desesperanza y la desesperación) de respuesta a una vida sin justificación, a las interdependencias sociales que dejan a los individuos abandonados al día a día, a un presente carente de sentido.

La violencia parece ser una reacción a no haber sido reconocidos y respetados. “La sociedad no me deja un espacio en ella”, dice un joven que produce atentados en un barrio parisino en el año 2005. “En cierta manera me siento aislado, como una pelota de tenis golpeada de un campo a otro. Me expulsaron del centro, pero es allí donde sigo trabajando. La administración me prometió una vivienda en París, promesa no cumplida. Mientras, el ayuntamiento de Saint Denis no me reconoce como ciudadano de esta ciudad”,<sup>4</sup> sostiene Benalí Khedim, obrero, padre de familia y habitante de una vivienda social. En Francia, como en muchos otros países del mundo, los inmigrantes tienen que pagar los impuestos pero no poseen los mismos derechos que aquellos que son reconocidos por el Estado como ciudadanos franceses. De este modo, la violencia tendría que ver con la negación de las subjetividades y los derechos.

Es interesante también dar cuenta de otros factores que no parecen operar eficazmente en las situaciones de violencias cotidianas. Según Norbert Elias (1999), lo que no aparece es el mecanismo civilizatorio de la autoconstricción (la propia regulación o autocontrol de las emociones; es decir, ya no necesito de una reprimenda exterior sino que interiorizo –a través del aprendizaje social y la transmisión generacional– lo que debo reprimir de mis impulsos) y la

---

4 En línea: <<http://www.cafebabel.es/article/32867/suburbios-paris-banlieue-violencia-discriminacion.html>> (consulta 7 de septiembre de 2014).

emoción de vergüenza. La vergüenza deriva precisamente del miedo: miedo a perder el amor, el prestigio, el reconocimiento, sentirse en peligro de humillación y expulsión.

La vergüenza es una señal para el propio individuo de que algo funciona mal en una formación social (Goudsblom, 2008). El que siente vergüenza percibe que ha sido “atrapado” haciendo algo que no debería haber hecho. La persona siente que no ha cumplido con lo que se esperaba de ella.

En ese sentido, la vergüenza tiene una dimensión social incluso si la persona está sola: es el recuerdo de algo que ha hecho, o en lo que ha fallado, en una situación previa de interacción social que la hace sentir tan inquietantemente avergonzada. La consciencia interior es como si fuera la “guía doméstica” de la vergüenza. Y los adultos, primordialmente la familia y la escuela (el Estado), suelen ocupar un lugar preponderante en esta guía.

La escuela secundaria o media destinada a los jóvenes representa una experiencia de intensa carga emocional donde las interrelaciones ejercen una fuerte presión sobre los propios actos y decisiones. La reputación, ganarse el respeto, lograr adhesión, son valores a conquistar que inciden en las imágenes y autoimágenes que van fabricando los jóvenes. La autoridad adulta que es tan definitoria en la infancia se transforma para dar lugar al poder simbólico que ejerce lo grupal. La mirada del otro se transita intrageneracional y colectivamente. La identidad del yo se funde en un nosotros a quienes es imperioso descifrar. En ocasiones, estos desciframientos son tácitos y difíciles de “leer” desde la posición adulta docente: pocas palabras, mucha mirada y alta emotividad.

Aquí se expresa una tensión: el docente es quien debería invitar al diálogo, a la toma de la palabra; y los jóvenes, quienes eligen el lenguaje de la corporalidad. Tal vez por eso los estudiantes permanecen muy atentos a la gestualidad de las

autoridades escolares. Lograr una identificación y una pertenencia, el formar parte de un todo mayor que dé un nombre propio, el ser incluido, parecen ser las condiciones de posibilidad de constitución de la subjetividad juvenil. Es un momento vital en donde el destino individual está signado más que nunca por el destino social.

La conflictividad y los diferenciales de poder se disputan entre un “nosotros”, que se creen superiores e imponen los liderazgos, y un “ellos” dispersos a quienes hay que subsumir (y si es necesario violentar, física o verbalmente, siempre en público) y que vivencian afectivamente su inferioridad. En los testimonios que nos brindaron en nuestras investigaciones los estudiantes acerca de los sentimientos de vergüenza y la humillación que sufren en la vida escolar se hacen visibles múltiples formas de estigmatización y expresiones del racismo. La sociodinámica de las relaciones entre los incluidos y los excluidos en la clase escolar es siempre tensa pero, es preciso advertirlo, suficientemente móvil como para poder hacer intervenciones adultas.

## Bibliografía

Bourdieu, P. (1999). *Meditaciones pascalianas*. Barcelona, Anagrama.

\_\_\_\_\_. (1993). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Madrid, Fondo de Cultura Económica.

\_\_\_\_\_. (1999). *Sociología fundamental*. Barcelona, Gedisa.

\_\_\_\_\_. (2000). *La sociedad de los individuos*. Barcelona, Península.

\_\_\_\_\_. (2003). “Ensayo acerca de las relaciones entre establecidos y forasteros”. En *Revista española de investigaciones sociológicas* n° 104, pp. 219-251. Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas Madrid.

Goudsblom, J. (2008). “La vergüenza como dolor social”. En *La civilización en cuestión. Escritos inspirados en la obra de Norbert Elias* pp. 10-33. Buenos Aires, Miño y Dávila.

Muchembled, R. (2010). *Una historia de la violencia. Del final de la Edad Media a la actualidad*. Buenos Aires, Paidós.

Swaan, A. (2011). Regresión al Servicio del Estado. Reflexiones sobre la Violencia Masiva. En *Subje/Civitas*, (8), pp. 1-15.

Zabludovsky, G. (2007). *Norbert Elias y los problemas actuales de la sociología*. México, Fondo de Cultura Económica.