

Introducción: modernidad, barbarie y violencia colectiva¹

Josetxo Beriain

Universidad Pública de Navarra
Departamento de Sociología
josetxo@unavarra.es

Los nazis hicieron su trabajo de «solución de la cuestión judía» como un secreto obscuro, oculto a la mirada pública, mientras que los terroristas actuales muestran, abiertamente, el espectáculo de sus actos.

(Slavoj Žižek)

Mi madre nos parió a dos gemelos: a mí y al miedo.

(Thomas Hobbes)

Podríamos decir que uno tiene miedo a su propia muerte (ejecutada violentamente por el otro) y está angustiado porque podría (él mismo) matar (al otro).

(Judith Butler)

1. Modernidad y barbarie

Una primera delimitación de la estructura de la barbarie estaría relacionada con las formas de mediación que existen entre el adentro y el afuera. Las construcciones sociales de límites diferencian entre el ámbito interno de una comunidad y una variedad de extraños que viven fuera de tal ámbito y son considerados como radicalmente «otros» o «ellos» y, por tanto, estigmatizados como bárbaros y salvajes, ante los que se construye una distancia espacial, territorial, o bien son categorizados como individuos liminares, ante los que se construye una distancia social y son clasificados como: advenedizos, parias, turistas y vagabundos². El contraste entre ciudadano y bárbaro puede ser mitigado por medio de una serie de estadios rituales de asimilación a través de los que el

1. Quiero expresar mi enorme agradecimiento a Maya Aguiluz Ibarguen, profesora titular del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias Sociales y Humanas de la UNAM. México DF, por su lectura paciente, sus sugerencias y su corrección de erratas del borrador de trabajo de esta introducción.
2. Ver el trabajo de Z. BAUMAN, *La postmodernidad y sus descontentos*, Madrid, 1999.

extraño, situado fuera de la sociedad, puede ser absorbido, vía misión y educación y vía procesos complejos de *estratificación*. Los «otros» descubiertos en el siglo XV en América —los indios— no eran súbditos españoles, como sus conquistadores, sino el *objeto* de un contrato³. En la *great chain of being*⁴, estos extraños fueron situados en el final más bajo de la pirámide de estratificación social. No eran ni dioses ni enemigos, sino cosas que se encuentran, se toman en propiedad y se dispone de ellas⁵. Cuando el extraño viene, o es traído a la fuerza, como es el caso de los esclavos afroamericanos, lo bárbaro se experimenta entonces como próximo espacialmente, creándose otro tipo de distancia social interior a través de la segregación racial en guetos, construyéndose de esta guisa una «nueva infraclasses» basada en el color de la piel. En las sociedades modernas, diferenciadas funcionalmente, las fronteras limitadoras de la civilización son más permeables⁶ que en las sociedades tradicionales, creándose un *ámbito liminar de mediación*⁷, de contacto, entre el interior «puro» de la civilización y el exterior «impuro» o «contaminado». Las sociedades, y especialmente las modernas, no son cajas fuertes impenetrables, por tanto, nos sentimos inclinados a utilizar la metáfora del «puente»⁸ que media entre dos orillas frente a la «puerta» que impide el contacto cultural, más propia de épocas pasadas. Otra forma de mediación entre el adentro y el afuera civilizacional es la *temporalización*. En lugar de la separación entre ciudadano y bárbaro se sitúa la diferencia entre pasado y futuro; mientras el pasado representaría la barbarie sin historia, el futuro histórico representaría el horizonte de des-barbarización. También puede ocurrir que el presente sea el espacio de tiempo donde re-aparece la barbarie, al producirse un olvido colectivo sobre los orígenes de la barbarie en el pasado. Frente al olvido⁹ colectivo, existen alternativas de *reactivación de la memoria colectiva*. Como advertía Adorno, después de Auschwitz, «Hitler ha impuesto a los hombres un nuevo imperativo categórico para su actual estado de esclavitud: el de orientar su pensamiento y su acción de modo que Auschwitz no se repita, que no vuelva a ocurrir nada semejante»¹⁰. Aunque

3. U. BITTERLI, *Alte-Neue Welt*, Munich, 1986, 18.

4. A. LOVEJOY, *The Great Chain of Being*, Cambridge, Mass, 1982.

5. En las colonias españolas se consideró, vía bautismo, el que los «nativos» americanos, al menos en «lo más bajo» de la jerarquía social, pudieran tener un lugar, mientras en las colonias anglosajonas quedaron totalmente excluidos. Ver S. TODOROV, *La conquista de América. El problema del otro*, México D.F, 1987, 195 s.; O. PAZ, *El Laberinto de la Soledad. Posdata* Barcelona, 1996, 72 s., 98 s.

6. N. LUHMANN, «Jenseits von Barbarei», en M. MILLER y H-G. SOEFFNER (eds.), *Modernität und Barbarei*, Frankfurt, 1996, 219-231.

7. B. GIESEN, «Die Struktur des Barbarischen», en Miller y Soeffner, op. cit., 118-119.

8. Tomo esta idea de G. Simmel en su trabajo «Puente y puerta» recogido en *El individuo y la libertad*, Barcelona, 1986.

9. Ver, al respecto, los interesantes trabajos de E. ZERUBAVEL: *Time Maps. Collective Memory and the Social Shape of the Past*, Chicago, 2003 y de E. ESPOSITO: *Soziales Vergessen. Formen und Medien des Gedächtnisses der Gesellschaft*, Frankfurt, 2002.

10. T.W. ADORNO, *Dialéctica Negativa*, Madrid, 1989, 365. Citado también en el excelente trabajo de R. MATE, *Memoria de Auschwitz*, Madrid, 2003, 18, 118.

este *desideratum* no se haya cumplido¹¹, el que no se repita Auschwitz significa, de entrada, recordarlo, aunque sólo sea un recuerdo expiatorio que funge de «débil fuerza mesiánica», que busca el reconocimiento de la significación del sufrimiento, como apuntaba Benjamin. Esto ya no es un puro *wishful thinking*, sino una realidad que se ha conseguido por medio de una construcción social de códigos y narrativas simbólicas a través de los cuales el «Holocausto», después de la Segunda Guerra Mundial, se ha convertido gradualmente en la *representación simbólica dominante del mal*¹² al final del siglo XX, algo que lo situaría como metaacontecimiento al nivel del Sermón de la Montaña. Sin esta labor interpretativa, reapropiadora, del pasado, Auschwitz no hubiera pasado de la fase de crimen de guerra europeo hasta convertirse en un modelo arquetípico de trauma cultural universal. Puede que la historia —a corto plazo, dice Koselleck¹³— sea hecha por los vencedores, pero los avances en el conocimiento de la historia —a largo plazo— se deben a los vencidos. De hecho, Marx interpretó el desarrollo de la historia como un camino hacia la victoria de la clase hasta entonces sometida, mientras que el vencedor provisional sería completamente superado por la clase proletaria. «La experiencia que [nuevamente según Koselleck] una vez adquirieron los vencidos —¿qué vencedor no pertenece a ellos a largo plazo?— y que convirtieron en conocimiento está siempre disponible por encima de todo cambio de experiencia. Puede que aquí se contenga un consuelo, quizás una ganancia. En la práctica, consistiría en ahorrarnos las victorias. Pero contra ello hablan todas las experiencias»¹⁴.

Una segunda nota distintiva de copresencia de la barbarie la podemos detectar en la «importación/exportación» de lo salvaje (bárbaro) desde el centro de la civilización. El descubrimiento de lo salvaje incorruptible sitúa al orden moderno en un movimiento exocéntrico, ya no es el centro de la civilización lo que promete identidad y autenticidad, sino la periferia¹⁵. Lo excluido en primera instancia aparece ahora como lo auténtico, lo no racional y extravagante como verdad más profunda, la naturaleza aparece sacralizada. Esta salida «romántica»¹⁶ se convierte en el signo de una cierta modernidad, muy presente en los ámbitos de la cultura de masas que impregna nuestras realidades

11. Ahí están las dolorosas pruebas de Camboya, África central, Timor, ex-Yugoslavia y, por supuesto, las dictaduras del cono sur americano, así como las matanzas del ejército peruano y Sendero Luminoso.
12. Ver el excelente trabajo de J. ALEXANDER, «On the Social Construction of Moral Universals: The Holocaust from War Crime to Trauma Drama», *European Journal of Social Theory*, 5, 1, 2002, 5-85. Ver el trabajo de A. BAER, «De la memoria judía a la memoria universal. El holocausto y la globalización del recuerdo», en la revista *Anthropos*, 203, 2004, 76-95.
13. Ver sus extraordinarias reflexiones en: *Estratos del tiempo. Estudios sobre la historia*, Barcelona, 2001, 83 y s.
14. R. KOSELLECK, op. cit., 92.
15. M. SINGER, «Symbolism of the Center, the Periphery and the Middle» y E. SHILS «Center and periphery: An Idea and Its Carrier, 1935-1987», ambos en L. GREENFELD (ed.), *Center. Ideas and Institutions*, Chicago, 1988, 210-250.
16. B. GIESEN, «Die Struktur des Barbarischen», en MILLER y SOEFFNER (eds.), *Modernität und Barbarei*, Frankfurt, 1996, 120-121.

más cotidianas. Esto posibilita un cierto «extrañamiento» del centro y un acercamiento no violento de lo extraño. El centro de la civilización es descarismatizado, la política del centro estatal desacralizada y profesionalizada, haciéndose en cierta medida banal, despotenciando de esta manera la cultura de los héroes. Pero esta irrupción de la periferia en el centro también tiene sus expresiones violentas, por ejemplo, en la guerra civil bosniana o en las guerras civiles africanas. No obstante, podemos hablar, también, de una cierta salida «pos-romántica»¹⁷ en el sentido en que el centro, no sólo importa «barbarie», sino que también se convierte en exportador de «barbarie». En los siglos XVII y XVIII nacen los excedentes humanos. Antes no los había. Si eras granjero y tenías un hijo, formabas parte automáticamente de la granja, que era un asunto familiar. Con el inicio de la modernidad, esto cambia: si eres granjero o artesano, ya hay tecnología que convierte en inútil tu trabajo, que te coloca fuera de la productividad. En los últimos doscientos años, la modernidad estaba limitada a unas partes del mundo, y los excedentes humanos se enviaban a lugares vacíos, a *no man's land*. España exportó excedentes a América; Inglaterra, a Asia y África; Francia, a Nueva Caledonia, y Argelia y toda Europa, a Norteamérica y Canadá, pero, ya no hay lugares vacíos donde arrojar los «desperdicios humanos» (*wasted lives*). Hacemos frente, más bien, a que no hay ningún sitio en donde ubicar estos «residuos» de la industria de producción de deshechos humanos. Éste es inevitablemente el resultado de la modernización y un compañero inseparable de la modernidad. «Es el efecto colateral ineludible de la construcción del orden (cada orden modela algunas partes de la población existente como «fuera de lugar», «inadaptada» o «indeseable») y del progreso económico (que no puede proceder sin degradar y devaluar los modos efectivos previos del modo de vida y no puede sino privar a sus practicantes de su modo de vida)»¹⁸, por tanto, tales desperdicios humanos están condenados a vivir en «no lugares», en zonas que no aparecen ni en los mapas ni en los diccionarios.

Una tercera nota distintiva de la copresencia de la barbarie moderna la localizamos, precisamente, en el despliegue temporal inintencionado de una serie de principios impersonales. Esta barbarie surge, como ha apuntado Eisenstadt¹⁹,

17. Z. BAUMAN, *Wasted Lives. Modernity and its Outcasts*, Cambridge, 2004.

18. Z. BAUMAN, op. cit., 5.

19. S.N. EISENSTADT, «Barbarei und Moderne», en MILLER y SOEFFNER (eds.), *Modernität und Barbarei*, Frankfurt, 1996, 96-118. El trabajo de S. N. Eisenstadt destaca la ambivalencia inherente a la construcción del orden social en la modernidad debido a la tensión y a las antinomias existentes en el programa cultural y político de la modernidad por el choque entre sus tendencias democrático-racionalizadoras y sus tendencias jacobinas basadas en el *terreur*. Las fuerzas destructivas, los «traumas» de la modernidad que socavan sus grandes promesas, emergen claramente después de la Primera Guerra Mundial y se hacen más visibles en la Segunda Guerra Mundial, sobre todo en la espantosa Shoah, a pesar de la ingenua creencia en la inevitabilidad del progreso y la obscena equiparación entre modernidad y progreso. Estas fuerzas destructivas de la modernidad fueron paradójicamente ignoradas o puestas entre paréntesis al margen del discurso de la modernidad en las dos primeras o tres décadas posteriores a la Segunda Guerra Mundial. Más tardíamente, después del final de la Guerra Fría que representa la caída del Muro de Berlín, han irrumpido en la

a partir de la praxis histórica de una concepción gnóstica que tiene sus orígenes en las grandes revoluciones de la era moderna. El programa cultural y político moderno, desarrollado a partir de una de las grandes civilizaciones axiales —la cristiano-europea—, cristaliza como una transformación de visiones heterodoxas con fuertes componentes gnósticos²⁰ que pretenden traer el reino de Dios a la Tierra y que fueron proclamadas en la cristiandad medieval y europea moderna temprana por diferentes sectas heterodoxas²¹. La transformación de estas visiones, en la medida en que tuvo lugar sobre todo en la Reforma, en la Ilustración y en las grandes revoluciones, en la Guerra Civil inglesa, y, específicamente, en las revoluciones americana y francesa, y después en las revoluciones rusa, china y vietnamita, comporta la trasposición de estas visiones, encarnadas originariamente por sectores relativamente marginales de la sociedad, a la arena política central²². Estas tendencias heterodoxas sectarias se convierten en un componente central de la civilización moderna. La continuación del pasado o de unas representaciones del declive histórico, que consideran al futuro como horizonte de indeterminación y oscuridad, son sustituidas por esta concepción a través de una consideración atractiva y positiva del futuro que se puede realizar por medio del conocimiento y la acción en el presente. Recordemos la expresión de Comte, «saber para prevenir, prevenir para poder». La aceleración de la historia en nombre del orden futuro le da un nuevo sentido al tiempo histórico. La forma específicamente moderna de la barbarie resulta no de la validez inexorable de principios impersonales, sino del sometimiento totalitario de la sociedad bajo los principios de una esfera de acción o de un sistema: el centro político²³. El terror impersonal presupone la seguridad absoluta de la utopía revolucionaria a través de la concentración total del poder político en manos de un líder y de sus secuaces. No importa que

escena contemporánea de forma brutal y devastadora en forma de conflictos «étnicos» en muchas de las exrepúblicas soviéticas, en Sri Lanka, en Kosovo, en Camboya, en Ruanda y, *last but not least*, después del 11 de septiembre de 2001.

20. La orientación gnóstica pretende escapar o repudiar la creación maligna de la materia o de la contingencia, en términos más sociológicos, pero, a diferencia de ciertas tendencias contemplativas cristianas, lo hace por medio de la acción en el mundo, a través de un plan formulado por los seres humanos con la guía de un conocimiento superior que ayuda a desvelar el significado profundo oculto del mundo. En el trasfondo del programa de la modernidad, comparecen diferentes metanarrativas al lado de la gnóstica, como son la cristiana, que se dirige a afirmar este mundo en términos de una visión más alta que no es completamente realizable, y también la metanarrativa ctónica, que enfatiza la completa aceptación del mundo dado y la vitalidad de sus fuerzas. Para más detalles, consultar la magnífica aportación de E. TIRYAKIAN: «Three Metacultures of Modernity: Christian, Gnostic and Chthonic», *Theory, Culture and Society*, vol., 13, 1, 1996, 99-118.
21. Ellas no están enraizadas en las ortodoxias hegemónicas de sus respectivas tradiciones, sino más bien en las tradiciones de sus heterodoxias. Ponen de manifiesto una relación cercana a las tendencias y a los movimientos heterodoxos, sectarios y especialmente utópicos.
22. Ver el importante trabajo de M. WALZER, *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of the Radical Politics*, Cambridge, Mass., 1965.
23. H. ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, 2001, 385 y s.

este *terreur* sea el de los comités de bienestar revolucionario durante la revolución de 1917 o las «limpiezas de parásitos sociales» de Stalin o la «solución final» del exterminio nazi o las limpiezas étnicas en Bosnia o el genocidio de los khmeres rojos en Camboya o la orgía de sangre de Ruanda en 1994. En todas estas actuaciones se despliega esa dimensión jacobina, totalista, sectaria y totalitaria de la modernidad. Ésta crea su propia barbarie cuando renuncia a su propio entramado policéntrico y pierde el equilibrio entre los varios e igualmente posibles principios que la caracterizan. «Si el hombre occidental tiene que reducir la pluralidad de la vida a un único elemento para poder pensar porque si no, no hay manera de pensar, entonces el civilizado hombre occidental inaugura una historia de violencia, que algunas veces será sólo teórica y, las más, también política, hasta llegar al “todo es raza”, que es la negación de toda política»²⁴. Una de las expresiones más evidentes de este triunfo de la barbarie impersonal es el caso Eichman, teniente coronel de las SS y uno de los mayores criminales de la historia. Como ha puesto de manifiesto Hannah Arendt, Adolf Eichman representa la *banalidad del mal*²⁵. Lo que le mueve es la barbarie sin paliativos, es la realización del «imperativo categórico del III Reich», que reza: «Compórtate de tal manera, que si el Führer te viera aprobara tus actos»²⁶. Lo que para Eichmann constituía un trabajo, una rutina cotidiana, con sus buenos y malos momentos, para los judíos representaba el fin del mundo, literalmente. Se trataba de buscar en la condición humana ese punto en el que el hombre normal se transforma en criminal, ahí radica la banalidad del mal. Como dice Kertesz, en esta coyuntura en donde *la verdad y la mentira son consideradas en sentido extramoral*, como ya había anunciado Nietzsche²⁷, el soldado se convirtió en asesino profesional; el capital, en una gran fábrica equipada con hornos crematorios y destinada a eliminar a los seres humanos; la ley, en reglas de un juego sucio; la libertad universal, en una cárcel de los pueblos, y el sentimiento nacional, en genocidio²⁸. Para las ciencias políticas y sociales, tiene gran importancia el hecho de que sea esencial en todo gobierno totalitario, y quizás propio de la naturaleza de toda burocracia, transformar a los hombres en funcionarios y simples ruedecillas de la maquinaria administrativa, y, en consecuencia, deshumanizarles. Y es en este «dominio de nadie»²⁹ de la burocracia moderna donde se sitúa la *irresponsabilidad organizada*, ya que mientras más sofisticadamente se anonimice a quien decide, en mayor medida tiende a aumentar la irresponsabilidad, entendida como imposibilidad de imputación. Para que esto sea posible, son imprescindibles dos condiciones de

24. R. MATE, *Memoria de Auschwitz*, Madrid, 2003, 21.

25. H. ARENDT, *Eichman, en Jerusalén*, Barcelona, 2000, 382.

26. H. ARENDT, op. cit., 207.

27. F. NIETZSCHE, *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn*, *Werke in Drei Bänden*, K. Schlechta (ed.), Munich, 1997, vol. 3, 309-323.

28. I. KERTESZ, *Un instante de silencio en el paredón*, Barcelona, 1999.

29. H. ARENDT, *Crisis de la República*, Madrid, 1973, 180 y, de la misma autora, *Eichmann, en Jerusalén*, Barcelona, 1996, 437.

posibilidad: la primera hace referencia a la separación de los medios y de los valores, a la suspensión de la moral, a la *adiaforización*³⁰, como dice Bauman, al retraimiento de los efectos de la acción más allá del alcance de los límites morales, y la segunda hace referencia a la consideración de la in-significancia del hombre real en el universo concentracionario³¹ del campo de exterminio, reducido a la *nuda vida*³², a través de una re-biologización de la diferencia en lugar de proceder a su integración cultural, en los términos de Agamben, a la reducción del ser humano a ser pura naturaleza biológica sin atributos culturales. Los judíos aniquilados pertenecerían, según esto, a esa especie que los antiguos romanos llamaron *homo sacer*, aquél que, a pesar de ser humano, es excluido de la comunidad humana, pudiendo ser de esta guisa asesinado con toda impunidad. Auschwitz designa la catástrofe de un cortocircuito ontológico en el que la subjetividad —la apertura del espacio de contingencia en la que la posibilidad cuenta más que la actualidad— se derrumba convirtiéndose en una objetividad en la que es imposible no seguir la necesidad ciega del gran Otro (que unifica al estado, la burocracia, la ciencia, la patria). Lo improbable se hace devastadoramente probable y lo imposible ocupa todo el espacio de lo real³³. La barbarie moderna se basa en la justificación fáctica del dolor del vecino³⁴, víctima de acciones crueles ante las que nos hacemos insensibles moralmente. La barbarie moderna³⁵ significa una insensibilidad peculiar a la violación de las normas, una indiferencia hacia las pretensiones de integridad y reconocimiento de otras personas. Esta nueva barbarie se funda en la existencia de una *constelación «triangular»*³⁶ compuesta de dos sujetos —no sólo los verdugos, sino también los espectadores— y de un «objeto» —las víctimas—. En el ámbito de la moralidad, se produce una necrosis de las normas y, en el ámbito psicológico, se produce un proceso extraño por el que alguien (los espectadores) «deliberadamente olvida algo». Esta situación de barbarie supone una tolerancia de la violencia destructiva, libre de justificación. Los actos bárbaros y sus omisiones son el resultado de un proceso descivilizador³⁷ en el que el «autocontrol» (en los términos de Elias) es abandonado y las interdependencias y afiliaciones cognitivas y morales son ignoradas. Estos *regresus* o des-aprendizajes de la civilización contra sí misma están inscritos en la civilización misma, como lo ha puesto de manifiesto la espantosa *Shoah*.

30. Z. BAUMAN, *Modernidad y holocausto*, Madrid, 1997, 292.

31. Ver los trabajos de D. ROUSSET, *El universo concentracionario*, Barcelona, 2004, de F. BÁRCENA, *La esfinge muda. El aprendizaje del dolor después de Auschwitz*, Barcelona, 2001 y de R. MATE, *Por los campos de exterminio*, Barcelona, 2003.

32. G. AGAMBEN, *Homo Sacer*, Valencia, 1998, 9-23 y 211 y s.

33. G. AGAMBEN, *Lo que queda de Auschwitz*, Valencia, 2000.

34. U. BECK, «How Neighbors Become Jews», *Constellations*, vol. 2, 3, 1996, 378-396.

35. C. OFFE, «Modern "Barbarity"», *Constellations*, vol. 2, 3, 1996, 354-376.

36. C. OFFE, op. cit., 358.

37. S. MENNELL, «Decivilizing Process», *International Sociology*, vol. 5, 2, 1990, 205-223.

2. Modernidad y producción de nuevos miedos colectivos

Cuando, hace quince años, la caída del Muro de Berlín derrumbaba la forma de mundo vivido, aprendido y padecido hasta entonces, en los discursos de la bipolaridad en los circuitos más prestigiados de las publicaciones periódicas se construyeron un número reducido de imágenes dicotómicas del mundo, sucedió así con el mencionado enfrentamiento de la *Jihad* contra *Mcworld* y viceversa y con el «choque de la ignorancia»³⁸ renombrado de tal manera por Edward Said, unos días después del 11-S. Sin embargo, los alcances globales de las guerras locales, la furia de guerreros suicidas y la descentralización en el ejercicio de las violencias con mil rostros, no hallarían asiento hasta la realización de temerarios actos terroristas, que hoy vinculan el encadenamiento de diversos actos de violencia extrema, trayectorias de criminalidad, muerte y tráfico humanos y terror trazado y ejecutado sobre ciudades, sitios emblemáticos y puntos neurálgicos.

Los actos sintonizaron con la dimensión cultural del miedo³⁹, la angustia y la ansiedad globales asociados con los encadenamientos comunicativos en los que fluyen un vasto conjunto de notas y señales, informes e informaciones alarmantes y atemorizantes, pandemias como el VIH y otras mutaciones virales como el ébola o devastadores virus electrónicos, los cárteles colombianos de la droga, catástrofes ecológicas, crímenes masivos de mujeres en la frontera mexicana, entre otros. Los planes de Al Qaeda se efectuaron como una «épica del horror» calculado sobre una cultura situada ya en el «borde vulnerable de la fantasía y la realidad», con la cruel seguridad de que las imágenes de la destrucción serían vistas por miles de millones de espectadores ubicados en ese punto fronterizo de la percepción en la que una imagen tan familiar no puede verse como un evento real⁴⁰, lo que Freud llamó «efecto siniestro». La gestación de un nuevo implante del miedo, consistente e interminable (el temor de las réplicas), se ha convertido en una condición compartida similar a la que conservan las víctimas de masacres y catástrofes, el nuevo trauma colectivo mediáticamente desplegado.

Este *miedo fabricado*, en perfecta consonancia con las TIC (tecnologías de la información y la comunicación), pone de manifiesto la nueva realidad: que *las redes terroristas* se identificarían como adherencias a las «estructuras de signos» fragmentarias, dispersas, móviles y veloces de los flujos del capitalismo posorganizado⁴¹. No sólo porque son estructuraciones vacías, sino porque las estructuras fluyentes del terror comportan un valor de signo particular: la banalidad de la muerte. Ya Guy Debord dio cobertura a la banalización producida en la «sociedad del espectáculo», pero aquel 11 de septiembre conectó en

38. S. HUNTINGTON, «The Clash of Civilizations», *Foreign Affairs* (verano), 1993.

39. Ver al respecto el trabajo de E. GIL CALVO, *El miedo es el mensaje*, Madrid, 2003.

40. M. DAVIS, «The Flames of New York», *New Left Review* 12 (noviembre-diciembre), 2001, 37.

41. S. LASH y J. URRY, *Economías de signos y espacio. Sobre el capitalismo de la posorganización*, Buenos Aires, 1998 [1994], 16 y s.

una situación única a observadores, perpetradores y víctimas durante largos minutos en los que el rol dominante de la ejecución eran espectros. Sin embargo, su acción con apego absoluto a los medios y al no-fin (ya que no hay fin, sino sólo medios que llevan a otros medios sin fin, como decía Simmel) hizo efectivos algunos objetivos tales como: tras los ataques se obtuvo el control de la inestabilidad generada, debilitando la autoridad moral de los actores políticos y, en la sociedad, se socavó la confianza básica normalizando el caos y la inseguridad radical. La entrada en escena del nuevo terrorismo se inscribió como «una particular clase de acción simbólica en un complejo campo performativo» de la sociedad global y una peligrosa advertencia sobre el pasaje hacia una suerte de esfera «pospolítica»⁴².

Hemos seleccionado, para este monográfico de PAPERS, en la sección de artículos, cuatro trabajos —de Claus Offe, Ulrich Beck, Seyla Benhabib y Agnes Heller— que abordan críticamente las veredas temáticas que hemos mencionado anteriormente. Claus Offe y Ulrich Beck dan cuenta de «las cartografías de la barbarie» moderna. Offe, siguiendo un procedimiento semántico-evolutivo de «lo bárbaro» y considerando su multirreferencialidad entre los siglos XIX y XX, analiza 36 fenómenos de «barbarie» tan disímiles como los presentes en la moral victoriana, el racismo, la poligamia o el ecocidio. En su trabajo: «La barbarie moderna: ¿un microestado de la naturaleza?», Claus Offe introduce una importante consideración en el análisis de la barbarie, a su juicio no hay únicamente una constelación dicotómica con un sujeto actor, el perpetrador, y un sujeto paciente, la víctima, sino una constelación triangular en la que se desoculta al espectador que calla u omite, insensibilizado moralmente, las acciones que «más allá del bien y del mal» realiza el perpetrador contra la víctima. Ulrich Beck, en su trabajo: «Cómo los vecinos se convierten en judíos: La construcción política del extraño en la era de la modernidad reflexiva», ofrece una serie de consideraciones acerca de la condición moderna de «extrañidad» interpretada como desarraigo —y desde siempre la radical separación entre el ser humano y el mundo—, con su propensión a provocar las emociones más negativas, el odio y la ira, porque los extraños que han quedado sin lugar pueden «estar lejos (culturalmente) y cerca (físicamente) de cualquier parte» y, a la vez, «no se parecen a nosotros», por lo que con ellos se reactivan viejos marcajes como el «nosotros naturalizado-ellos extraño» y se potencia la conversión del extraño en *hostis*.

Heller y Benhabib, analizan el significado de las guerras del siglo XXI y los intentos persistentes de borrar las líneas separadoras de la política y la moral en las nuevas formas de acción colectiva violenta que adquieren su clímax en el 11-S, reflexionan asimismo sobre el *ius ad bellum*, 'derecho de guerra', y sobre el *ius puniendi*, 'derecho al castigo'.

Seyla Benhabib, con el título de su escrito «Guerras profanas», no deja lugar a la duda. Según ella, las invocaciones fundamentalistas al Corán de Al Qaeda

42. J. ALEXANDER, «From the Depths of Despair: Performance, Counterperformance and September 11», *Sociological Theory*, 22 (1), 2004, 89.

en el 2000, no son representativas de la pluralidad de interpretaciones islámicas, pero tampoco sería una de ellas, ya que excluye el principio de reconocimiento de comunidades diferentes, que completan la actitud frente al mundo del islamismo. Por lo mismo, los actos siniestros perpetrados por *cuerpos convertidos en arma* no están vinculados con algún contenido religioso según el cual, y por decirlo de este modo, una liberación de la prisión del cuerpo impuro, o de la comunidad religiosa frente al menosprecio de Otro, conlleven a una autoaniquilación con la exigencia simultánea de aniquilar a miles de civiles. Como Benhabib mencionó en otra parte en relación con la hermenéutica, la comprensión religiosa no tiene porque dejar de implicar «comprensión [...] que es también interpretación y [...] una “fusión de horizontes”, un diálogo a través del tiempo, las generaciones y perspectivas»⁴³ y esto nos lleva a concluir que las orientaciones valorativas (de corte religioso) de la acción no se pueden encerrar en sí mismas sin proceder a la autocrítica de sus propios fundamentos. Para Benhabib, el problema no es tanto creer en algo, sino el *cómo* creemos en algo. Los fundamentalistas que destruyen las Torres Gemelas tienen objetivos muy profanos, como cualquier otro actor político, enmascarados de retórica religiosa. Son nihilistas en los fines, pero radicales fundamentalistas en los medios.

Heller, en su artículo «El 11-S o modernidad y terror», centra su argumentación alrededor de la genealogía del terror hasta dar con la *acción con apego al terror* como un tipo de acción no exclusiva de organizaciones o estados totalitarios como los representados por las «modernidades» nacionalsocialista y comunista, sino como un tipo de acción también susceptible de ser vehiculizada por agentes violentos no estatales. Éstos, dice contundentemente, han transmutado rasgos de los grupos activos y extremistas de los años setenta que enfrentaron el poder contenido en sus respectivos estados nacionales, bajo un nuevo programa ideológico. Sin embargo, el terrorista del tipo de Bin Laden y sus seguidores, a juicio de Heller, son parte de narrativas pantópicas y totalitarias, fundadas en la no-libertad y que discurren sobre la reunificación de mundos musulmanes. Su supuesta misión recurre y moviliza sus recursos disponibles, «el miedo, la intimidación sin precedentes» y «la muerte indiscriminada»: «los dos significados de la palabra *terror*».

En la sección de temas de investigación, hemos incluido una serie de reflexiones variadas en torno al tema de la violencia colectiva y sus correlatos sociológicos más característicos. El trabajo de Josetxo Beriain, «Chivo expiatorio-mártir, héroe nacional y suicida-bomba: las metamorfosis sin fin de la violencia colectiva», analiza tres tipos sociales —el chivo expiatorio, el héroe nacional y el suicida-bomba— que históricamente encarnan la violencia, sus contextos sociales, los motivos que les mueven y los tipos de acción que desencadenan, teniendo siempre en cuenta que existen otros tipos sociales —el ciudadano, la

43. S. BENHABIB, «La paria y su sombra: las mujeres en la filosofía política», *Revista Internacional de Filosofía Política*, 2, noviembre, 1993, 23.

celebridad en la cultura moderna— que contraactúan en pos del orden pacíficamente, intentando poner cerco a la violencia desatada por los tipos anteriores encarnados. El trabajo de Jesús Casquete, «Religiones políticas y héroes patrios», desvela el significado sociológico de la acción del héroe nacional que renace y que, *pro patria mori*, reinventa el camino ya transitado por el mártir clásico en esta nueva pirámide de sacrificio que es el Estado nacional, ejemplificando a aquél con referencias históricas tomadas del nazismo y del sionismo. Carmen Innerarity, en «El islam y la república: un conflicto entre dos identidades», analiza la relación existente entre las explosiones identitarias neotribales violentas, recientemente acaecidas en Francia, protagonizadas por musulmanes franceses de segunda generación, y el fracaso del proceso de integración social, más bien de inclusión social, en el rol de trabajador de franceses de segunda o tercera generación que viven en el gueto. Luis Garagalza, en «René Girard y la paradoja de la modernidad», analiza la naturaleza paradójica de la modernidad occidental, por una parte, el Estado nacional, la ciencia y el mercado, las grandes instituciones modernas, se despliegan como dispositivos de pacificación para acabar con las guerras de religión que asolaron Europa al final de la edad media, pero, por otra parte, tales maquinarias creadas para acabar con el miedo crean a su vez nuevos implantes del miedo, la espantosa Shoah, que ponen en cuestión las premisas anteriores. El autor intenta comprender esta paradoja que late en el fondo de la modernidad observándola desde la perspectiva antropológica abierta por René Girard con sus estudios sobre el deseo mimético y el papel fundador que desempeña el sacrificio en los orígenes de la(s) cultura(s). José María García Blanco, en «Violencia, acción y comunicación», propone retomar el análisis de la violencia colectiva, que, teniendo una enorme presencia social antes y sobre todo después del siglo XVIII, momento inaugural de la modernidad, sin embargo, no se le ha dedicado la suficiente atención al objeto de delimitar un concepto de violencia sociológicamente operativo. El autor propone repensar, desde la moderna teoría de sistemas, la distinción entre acción y comunicación y, a partir de ella, definir la violencia como un forzamiento de la atribución de la comunicación a la acción, como una reducción de toda complejidad semántica, de toda ambivalencia, al desopcionalizar la comunicación convirtiéndola en acción asimétrica. Patxi Lanceros, en «Metamorfosis del orden, transformaciones de la violencia (cuento popular)», aborda, en la forma de un relato, de un cuento cercano a la vida cotidiana, la génesis del orden en la sociedad y sus afinidades electivas con la violencia. Ésta ha desplegado justificaciones éticas (voluntad de salvar), como en las religiones abrahámicas y postabrahámicas, otras veces ha desplegado justificaciones funcionales de poder (voluntad de poder), como han visto Hobbes y Weber, otras se ha desplegado como capacidad técnica de exterminio, como ocurre en Auschwitz y en Hiroshima. Celso Sánchez Capdequí, en «Choques civilizacionales, alianzas y posibilidades: la teoría social ante la guerra», analiza comparativamente el calado sociológico de formulaciones como el concepto de «choque de civilizaciones», así como el de «alianza de civilizaciones» dentro del contexto de una globalización no sólo de los capitales, la tecnología y la

sociedad de la información, sino también de los instrumentos técnicos de exterminio que determinan un importante cambio en el concepto de geoguerra al ser sustituido por el de infoguerra, sirviéndose para este análisis de las contribuciones de Bauman, Joas y Alexander.

No quiero concluir sin concitar, a manera de profundo agradecimiento, no sólo a todos los autores que colaboran en este número, sino también a la revista PAPERS, a su directora Carlota Solé y a su comité de redacción, que apoyaron de forma entusiasta la construcción de un monográfico de estas características, a Carmen Pérez, secretaria actual de PAPERS, así como a Judit Caballero, secretaria anterior, que tanto han cuidado los detalles de traducción de los originales del inglés, así como de ensamblamiento de los artículos y los temas de investigación, y, *last but not least*, quiero agradecer al Ministerio de Educación y Ciencia que, a través de un proyecto de investigación intitolado: *Las afinidades electivas entre modernidad y violencia colectiva* (SEJ2004-01530), correspondiente al Plan Nacional de Investigación Científica, Desarrollo e Innovación Tecnológica 2004-2007, haya hecho más posible la realidad de este monográfico, al contribuir a financiar las traducciones de las colaboraciones que conforman el bloque de «Artículos».