

**IMAGINARIO Y VIOLENCIA INTRACOMUNITARIA. La *racionalidad política* y las formas *anómicas* de presentación de la violencia en las sociedades postmodernas**

**IMAGINARY AND VIOLENCE IN THE COMMUNITY. The *political rationale* and forms *anómicas* filing of violence in post-modern societies**

ANGEL ENRIQUE CARRETERO PASI

*Universidad de Santiago de Compostela*

**Abstract**

This paper tries to show the relationship between violence that affect intra postmodern societies with the dissolution of social Imaginary on those who had built the pre-modern societies and the rise of a hegemonic Imaginary marked by a political rationality. To that end, addresses, first, cultural resources traditionally owned a company to control its internal violence. Then, examines, through a historical journey, how societies have managed violence housed in its interior. Subsequently, analyzes the social consequences generated by the crisis of community resources to control the violence caused as a result of the introduction of modernity. Finally, radiography nature of political rationality as Imaginary central postmodern societies and link it with new forms of expression to be taken by the violence.

**Key words:**

Violence, Community Imaginary social *Anomia*, Postmodernism.

**Resumen**

El presente trabajo trata de mostrar la relación existente entre la violencia intracomunitaria que afectaría a las sociedades postmodernas con la disolución de los Imaginarios sociales sobre los que se habían vertebrado las sociedades premodernas y con el auge de un hegemónico Imaginario marcado por una *racionalidad política*. Para ello, aborda, en primer lugar, los recursos culturales que tradicionalmente poseía una sociedad para controlar su violencia interna. Luego, examina, a través de un recorrido histórico, cómo las sociedades han gestionado la violencia albergada en su interior. Posteriormente, analiza las consecuencias sociales generadas por la crisis de los recursos comunitarios de control de la violencia provocada a raíz de la instauración de la modernidad. Finalmente, radiografía la naturaleza de la *racionalidad política* como Imaginario central de las sociedades postmodernas y la ligazón de éste con las nuevas formas de expresión que adoptará la violencia.

**Palabras clave:** Violencia, Comunidad, Imaginario social, *Anomia*, Postmodernidad.

## **I. Introducción: Para una antropología de la violencia**

En el transcurso del pasado siglo, y como consecuencia de la institucionalización de las ciencias sociales, la violencia como objeto de estudio ha sido abordada desde una multiplicidad de campos disciplinares. En el seno de la perspectiva sociológica, en donde nos interesa ubicar específicamente nuestra aproximación a ella, la violencia es contemplada como un fenómeno cuyo estudio debiera ser afrontado a partir de unas decisivas coordenadas socio-culturales que la expliquen. Asimismo, la noción de violencia resulta en sí misma una noción excesivamente genérica, admitiendo un abanico dispar de dimensiones de operatividad y de localizaciones concretas de actuación. Nuestra particular aproximación a la violencia centrará su atención en un tipo de específico de violencia propiamente intracomunitaria en donde se verá erosionado el vínculo social. No ceñimos nuestro interés explicativo en cómo una determinada comunidad exterioriza la violencia sobre otra comunidad, sino en cómo la violencia se vuelve contra la propia comunidad para provocar un larvado estado de guerra de todos contra todos. Esto nos induce a comprender la naturaleza de la violencia desde una vertiente genuinamente antropológica, exigiéndonos retomar la tensión que consustancialmente rige las complejas relaciones existentes entre Individuo y Sociedad.

Por otra parte, conviene dejar apuntalado que el acercamiento a la violencia como fenómeno social entraña inevitables problemas de delimitación conceptual de ésta en cuanto objeto de estudio. El mayor escollo en el análisis de la violencia en general, y de la violencia intracomunitaria en particular, radicará en una clarificación a priori de aquello que debiéramos entender como violencia. En un terreno de estudio con unos contornos tan poco nítidos y con una ambigua idiosincrasia, pudieramos estar tentados o bien a ensanchar la consideración de la violencia de manera prácticamente ilimitada o, por el contrario, a negar por completo su existencia. En ambas opciones, no obstante, se nos velaría el auténtico significado social de la violencia (Freund, 1995: 89). En definitiva, ¿disponemos de algún criterio fidedigno para distinguir aquello considerado como violento de aquello que no lo es?. La asunción de lo que Y. Michaud ha denominado «la desaparición de un punto fijo para objetivar los hechos sociales» ha originado el surgimiento de conflictivas interpretaciones acerca de ellos (Michaud, 1980: 79). La opción más legítima será reconocer que el establecimiento de una actitud o práctica social como violenta obedecerá a una institucionalizada, y lógicamente parcial, definición social de ella. Aquello aceptado como violencia responde, pues, a una contingente construcción social. Por tanto, la definición que establezcamos de un hecho social como violento estará lógicamente condicionada por una previa representación que tengamos de lo que es la violencia. A partir de esta representación, interpretaremos,

categorizaremos y denunciaremos un hecho social como violento o, asimismo, disimularemos y legitimaremos la carga de violencia de este mismo hecho social o de cualquier otro. La violencia, como diría Y. Michaud, se encuentra atrapada en el círculo de la representación que nos hagamos a priori acerca de ella (Michaud, 1980: 9-10). De modo que el discurso explicativo de la violencia, bajo el influjo en especial del campo de la ciencia jurídica -el del derecho penal o el de la criminología-, al sustentarse sobre una ficticia objetividad de la violencia, haya propiciado una consideración de ésta desde una unilateral representación de la realidad social marcada por un más o menos implícito criterio normativo e institucional<sup>1</sup>.

El discurso hegemónico, de procedencia especialmente jurídica, en torno a la violencia, ha subrayado J. C. Chesnais (1981: 12-14), ha llegado a tipificar ésta bajo tres modelos esenciales: *física, económica y moral* o *simbólica*. En este último modelo, *moral* o *simbólico*, es en donde nos interesará fijar el punto de partida de nuestro análisis.

a). A diferencia de los dos primeros tipos de violencia, en donde ésta se hace perfectamente objetivable, el tipo de violencia *moral* o *simbólica* se trataría a grosso modo de un tipo de violencia que, salvo en acontecimientos puntuales, es más difusa que explícita, más latente que manifiesta, más *sublimada* y *contenida* que exteriorizada. Dicho tipo de violencia estaría operando en las relaciones sociales y contaminando el conjunto de la vida social, pero su naturaleza se haría especialmente reacia a ser encorsetada bajo indicadores sociológicos definidos. Es un tipo de violencia, diríamos, *ambiental* que impregnaría y se diseminaría por la totalidad del cuerpo social.

b). En contraposición a los modos tradicionales de actuación de la violencia, en donde ésta estaba regida por un sentido u obedecía a una causa bien definida (violencia guerrera y patriótica o violencia ideológica), la violencia *simbólica* o *moral* carecería de un objetivo nítido sobre el cual concentrarse, correspondiéndose con lo que J. Baudrillard ha catalogado como una violencia «sin fin y sin objeto» (Baudrillard, 1970: 279), o G. Imbert como una *violencia residual*, «de índole anómica, no orientada hacia una meta concreta y que se desarrolla contra el conjunto de la sociedad» (Imbert, 1992: 23). Su presencia difusa aunque absolutamente capilarizada por la totalidad del entramado social obedece más a una condición propiamente anómica, resultante a su vez de una anomia que invade el cuerpo social, que a una clara finalidad del tipo que ésta sea que la oriente.

La violencia es una dimensión de la condición humana íntimamente ligada a la inevitable sustancialidad del conflicto en la vida social (Freund, 1995: 83-85). A lo largo de la historia, las sociedades han tratado de domesticarla, controlándola dentro de ciertos límites, regulándola o ritualizándola por medio de ciertos recursos culturales de los que éstas disponían encaminados a la preservación del vínculo de unión *societal* (Freund, 1995: 90). El recurso cultural por antonomasia utilizado

tradicionalmente por las comunidades para que la violencia no hiciese peligrar la integridad del cuerpo colectivo ha sido la consolidación de un marco moral. En las sociedades premodernas occidentales, este marco moral se adscribía en un *nomos* sagrado. En las sociedades modernas, pese a haberse independizado el orden de la moral del orden de lo religioso, pervivirá, no obstante, la facultad inherente a la moral para contrarrestar una violencia surgida de los conflictos internos que acechan a toda sociedad. La analogía entre *comunidad* y *cuerpo social* es de utilidad para comprender la relación entre violencia y vínculo moral. La tradición sociológica durkheimiana ha enfatizado en cómo la integridad de una sociedad se vería posibilitada merced a alguna instancia de tipo *ideacional* que orientase el conjunto de la sociedad en una dirección *centrípeta* y desde un *centro simbólico* vertebrador de lo social, mitigando las tendencias *centrífugas* que pudiesen hacerla peligrar. La trascendencia atribuida por E. Durkheim (1982: 387-397) al *ideal moral*, condición *sine qua non* sobre la que se fragua la existencia de toda sociedad, desempeñará la función de combatir una siempre potencial disgregación a la que podría verse afectada una sociedad y favorecer, así, el vínculo que la cohesionaría.

Desde otra vertiente teórica, el psicoanálisis alcanzara ya una conclusión semejante. Al abordar el desciframiento de la clave explicativa de la constitución de una *masa*, S. Freud (1986: 31-48) había subrayado la necesidad de algún *poder*, en concreto de una *estructura libidinal*, que la cohesione, que restrinja el narcisismo individual, permitiendo que se volatilicen sus antagonismos internos y facilitando, así, la gestación de un espíritu de fraternidad entre sus integrantes del que emane una impresión de actuar de acuerdo a un ideal colectivo o «por amor a los demás» (Freud, 1986: 31). La presencia imaginaria de un jefe, sustituto simbólico del padre, al que todos unánimemente profesan amor (*eros*) y por el que todos son unánimemente también amados, es el recurso antropológico sobre el que se edificará una ligazón colectiva y que evitará una lucha narcisista intracomunitaria conducente a la desintegración de la identidad del grupo<sup>2</sup>. En este sentido, la desaparición de la figura del jefe propiciaría una situación de *pánico*, propiamente a-social e inoculadora de un peligroso componente de desorden, puesto que estimularía el retorno de un «narcisismo primigenio» que vulneraría el lazo *libidinal*<sup>3</sup>. En su tentativa por desvelar la causa del *malestar en la cultura*, Freud insistirá en cómo la fraternidad comunitaria se originaría y tendría su razón de ser desde y a partir de un previo reconocimiento de una hostilidad originaria entre todos los integrantes de un grupo. De ahí el énfasis en la práctica totalidad de las religiones, y de la cristiana en especial, por forjar lazos de comunión colectiva. En última instancia, como apunta Freud: «el precepto ideal de amar al prójimo como a sí mismo, precepto que se justifica, porque ningún otro es, como él, tan contrario y antagónico a la primitiva naturaleza humana» (Freud, 1982: 54). El vínculo de unión comunitario será el siempre frágil recurso obrado por la cultura para evitar una guerra de todos contra

todos. Por eso mismo, Freud recalcará que los pilares sobre los que asienta la civilización son inestables, estando ésta, aunque aparentemente no se nos muestre así, permanentemente proclive a su descomposición.

El análisis de la idiosincrasia de la *masa*, llevado a cabo por E. Canetti (2000: 15-28), certifica, desde otro prisma teórico, la justificación de un algún tipo de *ideal moral*, sea este de carácter religioso o no, que, operando a modo de vínculo de unidad colectivo, salvaguarde a la sociedad frente a las tendencias amenazadoras de su desintegración. Así, Canetti ha atribuido a los preceptos establecidos por las religiones tradicionales, lógicamente condicionantes de la práctica de sus fieles, el papel de limitar, contener, *interceptar* a la *masa*, «garantizar a la masa algo así como una vivencia domesticada de sí misma»<sup>4</sup>. Este papel *domesticador* de la *masa*, cumplido históricamente por la religión y nacido de un sentimiento de profunda desconfianza de ésta en torno a aquella, ha sido llevado a cabo mediante «inyecciones de sentido y metas trascendentes», por medio de las cuales la *masa* quedaría vacunada ante un potencial *estallido* en su seno. De esta manera, la auténtica eficacia antropológica de las religiones habría consistido en suministrar una *meta*, una *dirección*, a la *masa*; *meta* y *dirección* ajenas aunque necesariamente coincidentes en cada uno de sus integrantes.

La propuesta de R. Girard (1998: 9-46), al contemplar la gestación de lo comunitario a partir de un «sacrificio fundacional», converge con las posiciones de Freud y Canetti. Así, Girard plantea cómo la sociedad se autoprotege de una primigenia violencia potencialmente minadora de sus cimientos mediante el sacrificio purificador de una víctima propiciatoria. Al lograr reencauzar y fijar la violencia hacia la víctima, la sociedad se auto-constituirá como sociedad. El sacrificio fundaría comunidad porque logra concentrar sobre la víctima, y así disipar, las disensiones internas generadas en el cuerpo social, evitando que la violencia se acumule y propague por éste, posibilitando, de este modo, la consistencia de la sociedad. El sacrificio *cathártico*, inscrito necesariamente en un universo religioso-moral, evitaría el desencadenamiento de una violencia intracomunitaria, reorientando la violencia en una dirección y hacia un objeto, consiguiendo, así, forjar comunidad<sup>5</sup>. La «violencia fundadora», la que *crea* sociedad, permitirá curiosamente a ésta inmunizarse ante los peligros de una violencia primaria. La adhesión al rito sacrificial, periódicamente recobrado por la memoria colectiva, exige como imperativo una implicación unánime de todos los que conforman comunidad, dado que, de esta manera, aquella generaría un vínculo intracomunitario.

II. Aproximaciones al Imaginario social: Identidad, cohesión y ritualismo social

A partir de la década de los años sesenta del pasado siglo, la noción de Imaginario social ha comenzado a ser objeto de tematización desde distintas

perspectivas teóricas en el panorama de las ciencias humanas y sociales. Así, desde el campo de la hermenéutica cultural, se ha llevado a cabo una emblemática fundamentación antropológica de *lo imaginario* con la obra de G. Durand (1981)<sup>6</sup>. En el ámbito más específicamente sociológico, la propuesta de C. Castoriadis (1983; 1989) ha supuesto un decidido esfuerzo por edificar una formulación teórica rigurosa de una noción hasta entonces todavía marcada por la ambigüedad<sup>7</sup>. En líneas generales, el Imaginario social haría referencia a las «significaciones imaginarias» de una sociedad desde las cuales se dota de «una estructura de sentido» a lo real, a «las articulaciones últimas» que hacen factible que para una sociedad la realidad se torne específicamente inteligible, al «cemento invisible» que define a la sociedad y la delimita de otras sociedades (Castoriadis, 1983: 253-271). El Imaginario social, pese a que su entidad no sea propiamente *real*, preconfigura aquello asumido como *realidad* por los coparticipantes en unas mismas *significaciones imaginarias*. Su naturaleza y su funcionalidad social estaría vinculada a un ámbito *ideacional* de la vida social a partir del cual se construye lo que es real para una determinada sociedad, otorgando a ésta una peculiar identidad. El dominio, entonces, en donde se circunscribe el Imaginario social es el orden *representacional* de la vida social, el ámbito de las creencias y significados últimos fuertemente arraigados y compartidos por una determinada sociedad.

Vamos a distinguir una doble vertiente operativa del Imaginario social. a. Por una parte, una capacidad, diríamos *legitimadora*, para instituir una determinada significación al mundo social. b. Por otra parte, una eficacia, diríamos *práctica*, para fraguar y recrear un vínculo colectivo.

a. La sociología de corte fenomenológico ya se había encargado de revelar que aquello asumido como “realidad social” para la experiencia cotidiana de los individuos en ella instalados obedecía a una particular cristalización de significados elaborada desde de unos marcos de referencia sociales<sup>8</sup>. La significación que una sociedad atribuiría a su mundo circundante sería el resultado de la institucionalización de una solidificada interpretación del mundo que exima a los individuos de una inquietante problematización en torno al significado del mundo que los rodea. En esta dirección, el Imaginario social, a través de las *significaciones imaginarias*, constituiría el marco simbólico fundamental a partir del cual lo real llegaría a adquirir un significado global e incuestionable para cada sociedad<sup>9</sup>. El papel de las *significaciones imaginarias*, ha señalado C. Castoriadis, es proporcionar una respuesta legitimadora a las interrogantes fundamentales que una sociedad no podría evadir y a las que implícitamente se enfrentaría en su praxis cotidiana, es decir, ofrecer a la sociedad una definición de cual es su identidad, su articulación interna, su mundo, sus relaciones con éste y con los objetos que éste contiene, sus necesidades y sus deseos (Castoriadis, 1983: 254). El Imaginario de una sociedad se correspondería, pues, con el orden de «legitimaciones últimas» de esa sociedad,

sería la matriz *fundante* irradiadora de sentido e inteligibilidad en la que coparticiparían unánimemente la totalidad de integrantes del cuerpo social. De esta manera, el Imaginario social establecería el específico modo en cómo una sociedad autodefine su identidad como sociedad, delimitando una frontera simbólica con respecto a otra sociedad y, así, forjando su integridad y cohesión<sup>10</sup>. E. Durkheim ya había recalcado que una sociedad estaba conformada no sólo por el conjunto de individuos que la componen, por las cosas que utilizan y por los actos que éstos realizan, sino, fundamentalmente, por la idea que ésta tiene de sí misma (Durkheim, 1982: 394). Una sociedad, entonces, sería algo más que la suma de las representaciones particulares que de ella se hacen los individuos que la componen, tendría necesidad, a mayores, del recurso a una argamasa de orden inmaterial en donde estos individuos se adhieren, identifican y, de este modo, forjan entre ellos un vínculo de unión. El papel esencial del Imaginario social sería, pues, erigirse en la instancia *ideacional* mediante la cual la sociedad se autorrepresenta y, así, preserva incólume una sólida conciencia colectiva que impida su disolución como sociedad.

b. El Imaginario de una sociedad se manifiesta en el privilegiado dominio de lo simbólico (Durand, 1971: 12-13); (Castoriadis, 1983: 250-252). El símbolo condensa, al mismo tiempo que torna visible, al Imaginario de una sociedad o grupo social. Mediante una fijación al símbolo, la inmaterialidad sobre la que se asienta la identidad social se encarna de forma material, de igual modo a cómo E. Durkheim (1982: 215-216) mostrara que el *símbolo totémico* representaba en las religiones primigenias la conciencia colectiva del *clan*. La eficacia práctica del Imaginario social se expresa a través de la apelación, utilización y administración de la dimensión simbólica en donde éste toma cuerpo. El manejo del símbolo es la vía de operatividad del Imaginario social y, además, el mecanismo mediante el cual se gesta y mantiene, en colaboración con otras instancias, la identidad colectiva de una sociedad. A su vez, esto exige la imbricación sustancial del Imaginario social, materializado simbólicamente, con emblemáticas prácticas rituales en donde éste es referenciado y manipulado en aras de reforzar el vínculo comunitario. La pervivencia del Imaginario social, soporte de la identidad colectiva, demanda una consagrada re-creación, en determinados acontecimientos ceremonialmente señalados, de una carga de ritualidad simbólica a través de la cual la sociedad se hace consciente de sí misma, de su integridad y de su cohesión como sociedad. Como ha indicado C. Geertz, en los grandes ritos públicos, en los que en torno a ellos se desencadena una pronunciada comunión colectiva, los diferentes estados anímicos y motivaciones individuales, que los símbolos nucleares de una sociedad suscitaran en los hombres, se encuentran y se refuerzan los unos con los otros, conformado y modelando el *ethos* comunitario (Geertz, 1991: 107-109). El rito colectivo se encamina a refortalecer el lazo social, favorece la fusión en un *Nosotros* colectivo, estrecha

los vínculos de unión entre los que en él coparticipan. En suma, el rito comunitario, mediante el cual se *presentifica* y reaviva el Imaginario de una sociedad o grupo social, propicia el desarrollo de las tendencias *centrípetas* en el seno de lo social, reintroduce un siempre frágil orden frente a la amenaza de desorden que se cierne constantemente sobre la sociedad; o, como sintetiza G. Balandier, «el rito trabaja para el orden» (Balandier, 1996: 28-35). Así, en sintonía con lo anterior, M. Douglas (2001: 80-85) ha destacado tres dimensiones de actuación del rito ligadas a la fecundidad albergada en éste para convertirse en factor preservador del orden social: crear un marco espacio-temporal en donde se incluya lo propio o deseado y se excluya lo impropio o lo no deseado, ligar en un continuismo temporal el presente a un pasado pertinente y regularizar la experiencia para que todo acontecimiento cobre sentido en el contexto de una significación global de lo social<sup>11</sup>.

### III. Operatividad de los Imaginarios sociales en el control y la gestión de la violencia intracomunitaria: Perspectiva histórica.

El mecanismo de operatividad del Imaginario social en las sociedades primitivas venía dado a través de un organizado sistema de creencias mítico-religiosas legitimadoras de su representación del mundo y del acontecer de su praxis cotidiana. La fórmula tradicionalmente utilizada por este tipo de sociedades para solventar los conflictos internos potencialmente desencadenadores de su disolución como sociedad será la guerra contra otra formación social. Las sociedades primitivas eran sociedades fundamentalmente violentas, su ser social es un *ser-para-la-guerra* (Clastres, 2004: 10). La caracterización fundamental de este modelo de sociedades, explicativa de su naturaleza violenta, era un fuerte sentimiento comunitario en donde sus integrantes se reconocían y el cual por ellos era reivindicado. Este acentuado sentimiento de unidad y de pertenencia reposaba sobre la percepción de la existencia de la comunidad como un *Nosotros colectivo* que, respaldado por un particular sistema de creencias mítico-religiosas, trascendería al conjunto de los individuos que la integrarían. Este arraigado Imaginario social, cristalizado en un inviolable e imbricado sistema de normas y leyes ancestrales, es el que permitía dar cuenta de por qué este tipo de sociedades son sociedades fuertemente homogéneas e indivisas, son *totalidad una*, pero, asimismo, de su carácter de singularidad como sociedad. Debido a lo anterior, dichas sociedades eran «sociedades contra el estado», elaboraban recursos institucionales y culturales orientados a neutralizar la consolidación de un poder político separado y exterior a lo social, dado que, de algún modo, percibían que la existencia de éste haría peligrar la indivisión del cuerpo colectivo, introduciendo una escisión entre los detentadores del poder y aquellos que lo padecen cuyo resultado final sería una fragmentación de lo social (Clastres, 1974: 40). Ahora bien, la identidad de una comunidad pasaba

necesariamente por el reconocimiento del *Otro*, de otra comunidad distinta, puesto que era precisamente este reconocimiento el que posibilitaba que cada comunidad llegase a adquirir una imagen de su especificidad como tal comunidad. En las sociedades primitivas, la reafirmación de un *Nosotros* requería, inevitablemente, la presencia de *Los Otros* en donde reflejarse. La figura de *Los Otros*, de los extraños, confirmaba a cada sociedad como un *Nosotros autónomo*. En estas sociedades, entonces, su Imaginario social se alimentaba y se reproducía a partir de una oposición con respecto a otros grupos y, fundamentalmente, en antítesis a los Imaginarios sociales correspondientes que dotaban a éstos últimos de un sello de diferenciación y particularismo. Desde estas claves, se entiende el permanente estado de guerra entre comunidades como un acuciante medio del que éstas disponían para perseverar en una singularizada unidad. La violencia nacida de la oposición y hostilidad con respecto al *Otro* y proyectada en la guerra hacia éste permitía conservar un sentimiento indiviso de identificación y de pertenencia en relación a un *Nosotros* que bloquearía el posible brote de una nociva violencia intracomunitaria. En este tipo de sociedades, la indivisión interna y la oposición externa se conjugaban, cada cual como condición de la otra (Clastres, 2004: 72). Así pues, la sociedad primitiva reafirmará la idiosincrasia de su ser social -su política interior- mediante la guerra -su política exterior-.

Por otra parte, el acentuado lazo de fusión comunitario propio de las sociedades primitivas se encuentra, en un grado semejante, también presente en las sociedades tribales en las que ha fijado su objeto de interés la antropología social. Así, desde esta óptica se ha incidido en mostrar recurrentemente algo ya profundamente analizado por E. Durkheim en su emblemático estudio en torno a las primeras manifestaciones religiosas en las tribus australianas: el fuerte vínculo de cohesión interno propio de la mayor parte de las sociedades tribales. En ellas, un afianzado sistema de creencias religioso-moral, inscrito en su Imaginario social, garantizaba la conservación del orden social. El papel asignado a la Ley moral ancestral arraigada en su Imaginario social consistía en evitar comportamientos desviados que pudiesen socavar la existencia misma de la sociedad<sup>12</sup>. Para ello, su Imaginario social establece una solución de continuidad entre el orden moral a seguir y el orden en los acontecimientos de la naturaleza (Gluckman, 1978: 288-297). De acuerdo a esto, y a partir de su cosmovisión religioso-moral, el quebrantamiento de las normas y de los valores comunes sería el motivo causante de los desórdenes naturales. La fuerte relación de interdependencia, de coparticipación en obligaciones comunes, tan característica de estas sociedades, es la que exigía el funcionamiento de la sociedad como un todo y, consecuentemente, la imbricación imaginaria entre orden moral y orden natural como soporte de ello. Este tejido normativo era, entonces, el sostenedor de la estabilidad, unidad y pervivencia de la sociedad, el que armonizaba la conflictiva tensión entre intereses

individuales y obligación social. Al adentrarse en el estudio de la comunidad melanésica, B. Malinowski constataba un «misterioso sentimiento de grupo» que derivaba en una inquebrantable aceptación de una Ley que ya no necesitaba recurrir a una autoridad propiamente legal, con carácter coercitivo y codificada por escrito (Malinowski, 1973: 21-29). La sociedad melanésica, amparada por este «misterioso sentimiento de grupo», gozaba de una fuerte solidaridad y cooperación entre sus integrantes, basada ésta en la prolija red de vínculos de interdependencia y de reciprocidad entre sus miembros. La hechicería y el recurso al suicidio, plegando en ambos casos las conductas individuales a los dictados del orden social, eran las fórmulas utilizadas por esta comunidad para que sus integrantes cumplieren las leyes y previniesen la violencia (Malinowski, 1973: 117)<sup>13</sup>. En consecuencia, el delito y el asesinato son fenómenos extremadamente raros en este modelo de sociedad. La eficacia del ritual en estas sociedades consistía precisamente en la apelación y utilización de los símbolos sagrados, representativos de los valores centrales y comunes de la sociedad, para reforzar el vínculo comunitario.

Asimismo, desde un prisma similar, la antropología política, a través de los estudios africanistas, ha puesto de relieve un íntimo nexo existente entre lo político y lo sagrado<sup>14</sup>. La figura del jefe, revestida de un aura simbólica de sacralidad, es aquella aseguradora de la voluntad de permanencia de una sociedad, aquella que permite conjurar el desorden y la entropía, el retorno del *Caos*, que constantemente estaría acechando sobre lo social como resultado de la posibilidad abierta a una infracción de las reglas fundamentales sobre las que éste se asentaría. El poder sacralizado, de este modo, conseguiría mitigar la conflictividad, las desavenencias y los antagonismos generados en el interior de la sociedad. El jefe representa y conserva simbólicamente, condensándolo en una figura, el Imaginario central mediante el cual se perpetuaría un *Nosotros colectivo*. Por medio de la veneración a sus dioses y a sus reyes, «los hombres se reafirmarían en el ánimo de ser y de estar juntos» (Balandier, 1969: 119). De ahí que, lógicamente, todo intento de violación de la autoridad del rey fuese considerado como un grave sacrilegio.

En las sociedades tribales, la fórmula para llevar a cabo el control y la gestión de la conducta de los individuos en relación con los otros se delega fundamentalmente en un Imaginario social de carácter religioso que operaría a través de señaladas ceremonias rituales<sup>15</sup>. Los ritos religiosos a los que E. Durkheim denominara *representativos o conmemorativos* son, ante todo, los medios por los que el grupo social se reafirma periódicamente (Durkheim, 1982: 360). A este respecto, A. R. Radcliffe-Brown recuerda como ya en los escritos de los filósofos de la antigua China nunca se alude directamente a la religión, sino que escriben sobre *li*. Esta palabra haría referencia a ceremonial, moralidad consuetudinaria, ritos, normas de buenas formas, corrección, pudiéndose traducir adecuadamente como «ritual». En el *Libro de los ritos*, Hsün Tzu recalca, en el siglo III a.C.,

que las ceremonias religiosas eran el vínculo que mantendría unida a la multitud, y que si desapareciese este vínculo ésta caería en la confusión. Por otra parte, se dice que Confucio no quería discutir la naturaleza de lo sobrenatural, conformándose con enseñar una adecuada representación de los ritos religiosos para preservar el orden social (Radcliffe-Brown, 1974: 180-181)<sup>16</sup>.

En el universo grecorromano, la veneración y el culto común a los Dioses poseía una dimensión *local* y *civil*, siendo el recurso sobre el cual se articulaba la integridad de la ciudad (De Coulanges, 1947: 185). En buena medida, esto contribuía a inmunizar a la ciudad frente a unos posibles brotes derivados de la discordia, de los desacuerdos o de unas tensiones internas que, en su libre curso, pudieran vulnerar el orden social. Fustel de Coulanges (1947: 155-246) explica admirablemente la imbricación existente entre el Imaginario social religioso y la identidad colectiva en el mundo antiguo. Las familias, las fratrias y las tribus lograban asociarse a través de un acto fundacional sagrado y de identificación en un Dios común, erigido éste en emblema protector de la urbe para todos estos grupos ahora sólidamente unidos<sup>17</sup>. La homogeneidad de un Imaginario social de carácter religioso era el medio de constitución de una heterogeneidad de grupos dispersos en una unidad social. De ahí, por ejemplo, la existencia en Atenas, y también en Roma, de ceremonias festivas sacrificiales, denominadas *día natal*, mediante las cuales se buscaba refrescar periódicamente la memoria colectiva de su acto fundacional y, de esta manera, re-crear ritualmente tanto un vínculo como un sentimiento comunitario. Los ciudadanos plegaban por completo su voluntad a los designios de la ciudad<sup>18</sup>; disponiendo ésta de recursos de reprobación y de castigo para las acciones que infringían sus reglas, como era el caso del ultraje y vilipendia en el *convicium* romano (Veyne, 1990: 226-231). Los cultos consagrados al Dios de la ciudad se llevaban a cabo en el mismo *altar* y la localización de éste era ocultada a los extranjeros, a quienes se les vetaba su acceso como signo de profanación. Solamente los ciudadanos gozaban de la participación en este rito, puesto que éstos previamente habían jurado que practicarían el culto a los Dioses y combatirían por ellos. No en vano, en griego ser admitido como ciudadano implicaba, fundamentalmente, participar en las cosas sagradas, y el significado, por diferentes motivos, del alejamiento del culto entrañaba una *excomunió*n. Nadie podía ser, sintomáticamente, ciudadano en dos ciudades distintas. El inequívoco carácter *civil* de la religión explica el por qué el sacerdote de la ciudad se identificaba siempre con el jefe político de ella y, además, el por qué la autoridad de éste era algo inviolable.

La Edad Media es una época histórica en donde la guerra, en sus distintas dimensiones, pasa a ocupar el primer plano de la escena social. No solamente por el hecho de que la virtud guerrera ocupe en sí misma un alto rango en la jerarquía axiológica del universo simbólico medieval, sino porque la guerra ha sido considerada como el principal factor de cohesión del sistema feudal, puesto que la expedición

militar era el medio por excelencia de re-actualizar los vínculos jerárquicos y horizontales (Guerreau, 1984: 221). En los comienzos del medievo, las constantes luchas por apoderarse de la patrimonialidad sobre tierras y hombres provocaron una sucesión de divisiones y de guerras cuyo resultado fue la instauración de dominios señoriales que, a través de estratégicas alianzas, competían y se enzarzaban en permanentes luchas entre ellos. Bajo estas circunstancias, la violencia se erigió en «la marca de una época y un sistema social» (Bloch, 1986: 427), irradiándose sobre la economía, el derecho y las costumbres. De ahí la acuciante valoración atribuida al logro de la paz. La gloria más excelsa de un rey, de un príncipe, será la de “pacífico” en su pleno sentido, no que acepte la paz, sino que la imponga (Bloch, 1986: 428)<sup>19</sup>. A partir del Siglo VIII, dada la degradación social resultante de un caótico decorado de guerra permanente y en sintonía con el auge que va adquiriendo la Iglesia, la situación comenzará a modificarse. La paulatina influencia de ésta, única fuerza realmente organizada que como tal adquirirá su apogeo en el Siglo XII, consistió en un papel fundamentalmente, ya en los albores de la época carolingia, de unificación no solamente territorial sino también *representacional*, sirviendo como único y auténtico contrapeso a la lógica tribal y guerrera propia de la aristocracia feudal (Guerreau, 1984: 234). La Iglesia legitimará la construcción política carolingia, ofertando una sólida representación global de la sociedad (Duby, 1989: 258-259). La figura del rey, ungido por el Señor e imagen de un Dios único, se convertirá, amparada por la Iglesia, en la garantía simbólica de la protección del orden social (Duby, 1989: 259). Dicha figura implicará, además, una importante remodelación de la legitimación de la violencia institucionalizada. En la Edad Media temprana, la violencia no era, en modo alguno, un fenómeno condenable, como tampoco existía límite ni control moral o legal sobre ella, puesto que cada hombre libre estaba facultado para defender sus derechos y vengar las ofensas recibidas por medio de las armas. La violencia era considerada, antes que otra cosa, un “estilo de vida”. Sin embargo, la consolidación del rey como institución central de poder significará un cambio drástico de este panorama, dando lugar a una monopolización de la violencia por parte de éste; lo que se reflejará en la prohibición de portar armas en su presencia o en la limitación de la longitud de éstas en el interior de la circunscripción jurídica de la ciudad (Dinzelbacher, 1995: 142-143). La atribución de poderes al rey, al concentrar éste el uso legítimo de la violencia sobre su persona, buscará instaurar una tentativa de regulación de la violencia legitimada en aras de la prioridad del interés general de la sociedad sobre unos conflictos particulares que ahora deberán plegarse ante éste.

El Imaginario de la cristiandad, concebido como el auténtico cuerpo místico del Salvador –matar a un cristiano, según la Iglesia, significaba derramar la sangre de Cristo-, proporcionará a la sociedad medieval un grado de unidad y cohesión hasta entonces impensable, dotándola de una sólida homogeneidad interna. El impulso para llevar a cabo guerras externas -las cruzadas-, y desviar así la violencia hacia

el exterior, vendrá dado básicamente por el Imaginario de la cristiandad (Dinzelbacher, 1995: 160); el cual, a su vez, era refortalecido por éstas. Asimismo, este Imaginario, fomentado lógicamente desde la Iglesia, alimentaba un sentimiento de solidaridad humana apaciguador de los conflictos internos originados en el seno de la sociedad. De acuerdo con el planteamiento de A. Guriévich (1990: 313-353), el sistema de creencias religiosas legitimador del mundo medieval propiciará una rígida identificación entre la adhesión del hombre al Imaginario del cristianismo y la pertenencia de éste a la sociedad. En consecuencia, el rito bautismal poseía una notable trascendencia sociopolítica, puesto que simbolizaba el auténtico tránsito de lo natural a lo social, señalaba el punto de inflexión biográfico en donde el hombre pasaba a ingresar y entraba en comunión con el grupo social. La incorporación a la comunidad de creyentes significaba una inclusión, en sentido amplio, en la comunidad, dado que la existencia de ésta se vertebraba precisamente sobre esa unánime y conjunta comunión con Dios como Imaginario central. Por eso, el cristianismo ensalzaba sobremanera como virtud la participación en la comunidad, en el *ordo*, en el orden establecido por Dios. El comportamiento realmente digno de mérito era aquél propio del hombre que lograba responder plenamente a las expectativas que en él depositara la comunidad, contribuyendo a fraguar, así, un sólido sentimiento fraternal y solidario. Especialmente en la Edad Media temprana, este sistema de representación actuaba, en última instancia, como un eficiente mecanismo de control social, penalizando aquellas actitudes que se saliesen del código moral predeterminado desde la religión cristiana, salvaguardando, de este modo, la integridad de la sociedad. No obstante, la amenaza de *excomuni3n* se cernía constantemente sobre la sospecha de *herejía*, de opiniones o actos en los que se contradijese el marco moral sobre los que se sostenía la fe, implicando esto una exclusi3n de la comunidad, de las relaciones sociales, del «cuerpo de la Santa Madre Iglesia».

No obstante, el posterior enriquecimiento de la Iglesia provocará una colisi3n de ésta con el poder político, exigiendo, ya en el Siglo X-XI, la reelaboraci3n del antiguo sistema *representacional* carolingio sobre un modelo ahora triangular, y dando lugar a una nueva cosmovisi3n legitimadora del orden social articulada sobre tres 3rdenes sociales perfectamente delimitados en sus funciones: El Clero consagrado al servicio de Dios, la Nobleza a conservar el Estado mediante las guerras y el Tercer Estado a la manutenci3n de éste. La concordia social pasará por la cooperaci3n entre estos tres 3rdenes en un proyecto indivisible que sirviese de argamasa al cuerpo social. En un clima de desorden social, la iglesia propondrá esta configuraci3n ternaria y jerarquizada del orden moral, presentada como una tentativa de arrancar a la sociedad del salvajismo que la azotaba, de ordenar los hombres para moderarlos (Duvy, 1980: 111).

#### IV. La remodelación del vínculo comunitario en la modernidad.

La época moderna se autodefinirá en antítesis con respecto al Imaginario social de carácter religioso dominante en el Antiguo Régimen. La entronización de la razón se tornará como emblema y como directriz rectora que debiera servir como guía para la nueva sociedad, buscando destituir al Imaginario social religioso de su preponderante ubicación en el orden de la vida sociopolítica. Al cuestionar este Imaginario, equiparándolo a la superstición y al dogmatismo, la modernidad desmontará, no obstante, los recursos de los que hasta entonces disponían las sociedades para posibilitar tanto su integridad como su cohesión interna. En consecuencia, el ideario social propugnado por el espíritu moderno desencadenará un desajuste en el dominio de los vínculos *representacionales* sobre los que anteriormente se asentaba la sociedad. Los enarbolados ideales del laicismo (Rivière, 1990) y poco después del nacionalismo (Anderson, 1993: 17-39), cada uno a su modo, trataran de enmendar este desajuste. En lo concerniente a la temática objeto de nuestro interés, la instauración de la dinámica característica de la sociedad moderna implicará un doble proceso entrelazado: a.) La transformación del vínculo comunitario precedente en un vínculo de tipo funcional. b.) La configuración del Estado Moderno como instancia monopolizadora de la violencia.

a.) La sociedad moderna desmanteló, como antes dejábamos apuntado, el Imaginario social religioso que, durante buena parte de la Edad Media, había servido como vínculo de unión e integridad para el cuerpo social. El factor esencial desencadenante de este proceso fue la creciente primacía y autonomización que comenzó a adquirir el orden de lo económico en el marco de la vida social. En las sociedades premodernas, el ansia de beneficio económico individual se encontraba controlada desde un marco normativo de la sociedad; todavía el dominio de lo económico se veía supeditado al dominio global de lo social (Polanyi, 1997: 83-101). En Occidente, el *desanclaje* de lo económico con respecto de lo social discurrirá en sintonía con la emergencia y despliegue del *individualismo*. Como había subrayado Hannah Arendt, el individuo moderno –y de que modo podría ser sino como moderno- se afirma en oposición a la sociedad de la que curiosamente forma parte constituyente (Arendt, 1972: 256). La sociedad premoderna era *holista*, daba prioridad al conjunto social, al todo, sobre cada una de las partes que lo componían. La sociedad moderna otorgará, sin embargo, un estatuto primordial al ser humano considerado ahora como un ser individual y autosuficiente, transformándose en una sociedad *individualista* (Dumont, 1999: 14). La modernidad occidental se caracteriza por la implantación de una lógica económica capitalista, sustentada sobre una *ideología económica* según L. Dumont, para la cual será condición *sine quo non* de su actividad la constitución del individuo como un ser desvinculado del conjunto social, en una situación de separación y oposición con

respecto a otros y sin un «lugar común», valga la metáfora, de encuentro con ellos. Así, mientras en los precedentes modelos de sociedad, las relaciones entre los hombres prevalecían sobre las relaciones entre cosas, en la sociedad moderna, y como resultado de la *ideología económica*, se invierten estos términos. El resultado de este proceso es una consideración final de la relación entre los hombres, y del vínculo que éstos puedan establecer, al rango de una mera relación entre cosas (Dumont, 1987: 266-275); lo cual, por otra parte, había sido ya puesto de relieve por K. Marx en su lúcido análisis desmitificador del *fetichismo de la mercancía* (Marx, 1986: 36-47). Por tanto, la sociedad moderna institucionaliza una modalidad de lazo social en una semejanza con la relación diseñada entre el hombre y la naturaleza a raíz de la época moderna, es decir, regida por una lógica exclusivamente funcional, instrumental y utilitaria. Lo social, a partir de entonces, se disolverá en un mero conglomerado de atomizados individuos que establecen entre ellos relaciones de tipo básicamente *funcional*<sup>20</sup>. Algo que, precisamente por estar ubicados en esa concreta tesitura histórica, no pasó desapercibido, en modo alguno, a la sensibilidad sociológica de los padres fundacionales de la ciencia social. Así, nuevamente K. Marx lo habría ya testimoniado del modo siguiente: *Todo lo que se creía permanente y perenne se esfuma, lo santo es profanado, y al fin, el hombre se ve constreñido, por la fuerza de las cosas, a contemplar con mirada fría su vida y sus relaciones con los demás* (Marx-Engels, 1998: 56). Pero también E. Durkheim llegará a un diagnóstico similar, formulándolo en clave de un tránsito de un modelo social basado en una *solidaridad mecánica* a otro basado en una *solidaridad orgánica* (Durkheim, 1993: 217-284); acusando a la mencionada disolución de lo social provocada en ese tránsito, a la quiebra de los antiguos ideales normativos antaño reguladores de la vida social, de ser el elemento propiciador de una galopante *anomia*, es decir, de una preocupante pérdida de identificación de un gran número de individuos con respecto al tejido normativo central de una sociedad (Durkheim, 1989: 262-275; 1993: 11-47)<sup>21</sup>.

La fractura del vínculo comunitario tradicional asentado sobre los Imaginarios sociales propios de las sociedades premodernas, en paralelismo con el florecimiento de un unidimensional modelo social caracterizado por la atomización y la funcionalidad, provocará la erosión de los mecanismos sobre los que habían cimentado su integridad las sociedades premodernas. Asimismo, también provocará, indirectamente, una crisis de operatividad de las instancias comunitarias encargadas de regular y de ritualizar la violencia originada en lo social, de inmunizar a éste frente a las fisuras disgregadoras que pudieran asolar en su seno. La naturaleza de lo social, abandonada a una condición de disolución de lo social-comunitario, propiciará un caldo de cultivo idóneo para el surgimiento de la violencia intracomunitaria, dado que, a partir de este momento, ya no existirá un recurso fijo, reglado y común desde el cual la sociedad en su conjunto pueda elaborar unas

estrategias encaminadas a conjurar la violencia. Como subraya G. Imbert, la quiebra de la *socialidad* y solidaridad social derivada de la desaparición de los Imaginarios sociales garantizadores antaño del vínculo intracomunitario desencadenará dos tipos de respuestas complementarias: por una parte, el surgimiento de *valores-refugio* en un *neo-individualismo*, por otra parte, una efervescencia anómica expresada en una generalización de la violencia (Imbert, 1992: 145). Desde entonces, la violencia se extenderá por el cuerpo colectivo bajo la forma de *cultura de la violencia*, dejando traducir, en realidad, una «denegación de lo social», una situación de «Social sin sociabilidad»; o dicho de otro modo, una relación dividida de lo social consigo mismo, en donde reinarán, sin más, las meras pretensiones plurales de unas subjetividades que ya no se entienden pero que, al mismo tiempo, no se reconocen ni tampoco se someten a regla alguna (Michaud, 1980: 185)<sup>22</sup>. En un modelo social de estas características, en donde ya nada es objeto de una adhesión común y compartida, se favorece un estado de omnipresente violencia, aunque camuflada ésta bajo una racionalidad exclusivamente funcional, puesto que los distintos individuos y grupos sociales tratarán de erigir su unilateral voluntad en regla, considerando como violencia todo aquello que la amengua (Michaud, 1980: 187).

b.) Por Estado, decía Max Weber, debíamos entender una institución con un cuadro administrativo encargado de mantener con éxito la pretensión al monopolio legítimo de la coacción física para el mantenimiento del orden vigente (Weber, 1993: 43-44). La Edad Media era una época en donde, como hemos visto, la violencia inundaba por completo la vida cotidiana, sin que existiesen instituciones específicas diseñadas para neutralizarla. La configuración del Estado Moderno modificará sustancialmente este decorado, obligando a contener los afectos e impulsos humanos y sometiendo a la totalidad de las relaciones sociales a los dictados de un «poder central» encarnado en el Estado. De este modo, se le transfiere a éste el «monopolio de la violencia física» (Elias, 1989: 229-242). Los individuos o grupos sociales renuncian al uso legítimo de la violencia, transfiriendo la legitimación del uso de ésta en exclusividad al Estado. La búsqueda de seguridad y estabilidad por parte de la sociedad, controlando la belicosidad generalizada de la Edad Media, se logrará estableciendo una separación entre violencia legítima e institucionalizada (la concentrada en el Estado) y violencia ilegítima y des-institucionalizada (la de los restantes sectores sociales). Esta circunstancia, no debíamos obviarla, estuvo ligada al surgimiento de las primeras monarquías absolutas europeas, en donde el poder aparece por vez primera históricamente como algo centralizado y con el anhelo de servir como garantía de un todavía frágil equilibrio entre una decadente nobleza y una pujante burguesía. A monopolizarse la violencia desde un Estado central, ésta se sujetará a normas y a leyes impersonales, coaccionando la conducta de los individuos a través del ejercicio de sus instituciones<sup>23</sup>. Para decirlo en palabras

de P. Ricoeur, «Decir que el Estado es un *poder* y que es un *poder coactivo*, es lo mismo» (Ricoeur, 1955: 218).

No en vano, como derivado de lo anterior, la teoría política moderna, con distintos matices en cada autor, fijará su atención especial en la legitimación de la naturaleza de un Estado Moderno en vías de consolidación. El problema al cual se deberán enfrentar los teóricos de la política modernos será, básicamente, cómo justificar el patrimonio de la violencia por parte del Estado, así como dar cuenta de la novedosa relación entre lo social y lo político que de esto se desprende, encomendando, entonces, al Estado la facultad para auto-constituirse en garante del orden y la cohesión social, asignándole a éste la tarea de velar por la integridad y la supervivencia de la sociedad. El denominador común como temática objeto de estudio en el discurso político moderno será, por tanto, la naturaleza y las consecuencias sociopolíticas derivadas de la institución de un poder y de una violencia legítima en nombre del Estado, dado que éste se presentará como la instancia supuestamente diseñada para armonizar los conflictos intracomunitarios<sup>24</sup>.

La zozobra del vínculo comunitario generada por la sociedad moderna tratará de ser subsanada mediante la instauración de un doble y anudado Imaginario social orientado a reconfigurar el dañado vínculo intracomunitario. Si en épocas precedentes tanto la génesis como los cauces de transmisión del Imaginario social se habían inscrito en un contexto mítico-religioso, la época moderna trasladará esta duplicidad de origen y de canalización ligada al Imaginario social al dominio de la ideología, al campo de una emergente intelectualidad con claras implicaciones ético-políticas. La doble faceta en donde se manifestará el Imaginario social moderno adoptará las siguientes formulaciones: a.) El Progreso histórico. b.) La Moral laica.

a. El Progreso histórico: El Imaginario social del progreso servirá como finalidad histórica, como *telos* rector, en torno al cual se coordinarán las distintas partes del cuerpo político, sirviendo como asiento para la organización de un naciente modelo de sociedad. El industrialismo, como materialización económica de este Imaginario social, se presentará como el auténtico vector histórico conducente a la reconquista de una armonía, una solidaridad y un bienestar social dañados por los desarreglos suscitados en el ámbito comunitario debido al proceso de modernización. En este contexto, la obra de H. de Saint-Simon se erigirá en el discurso ideológico fundacional, y a la vez más representativo, en la legitimación de este proyecto. Saint-Simon (1975: 201-280) achacará al desmoronamiento del tradicional vínculo colectivo, desencadenante de la atomización social, la causa de la *crisis moral* que, a su juicio, aquejaría a la sociedad de su tiempo. Su objetivo será, entonces, el logro de una reorganización social en torno a la solidificación de un nuevo lazo comunitario, de un *bien común*, que ya no podrá ser, evidentemente, aquél sobre el cual se habían vertebrado las sociedades premodernas, pero que, sin embargo,

seguiría siendo una condición indispensable para que el modelo de sociedad industrial emergente pudiera alcanzar las mayores cuotas de bienestar. Saint-Simon (2004: 29-43) percibirá, entonces, la acuciante necesidad de recobrar un *espíritu moral* de fraternidad, ya promulgado históricamente por el cristianismo aunque inviable éste en una sociedad ya laica, que evite las potenciales luchas fratricidas derivadas de los inevitables conflictos entre intereses individuales. El Imaginario social del progreso se constituirá en la *significación central*, aupada al rango incluso de *credo moral*, diseñada para el reestablecimiento de una deteriorada estabilidad social, para la conquista, en definitiva, de la paz, la unión y la integridad social. Este Imaginario consistirá, básicamente, en una representación global del mundo según la cual la sociedad avanza y se mejora en una dirección conducente a la conquista de un mayor grado de bienestar social derivado tanto del desarrollo del saber científico-tecnológico como de la prosperidad ocasionada por la aplicación de éste en el terreno industrial. El «sistema industrial y científico» atesoraría, desde esta perspectiva, el gran impulso de progreso dinamizador, y al mismo tiempo apaciguador, de la incipiente civilización. A Saint-Simon, como a la mayor parte de los ideólogos inscritos en el contexto de la Revolución industrial, le preocupará fundamentalmente cómo conservar el orden en una tesitura histórica caracterizada por la emergencia de un novedoso modelo social en donde se albergan acusadas contradicciones internas. Bajo este nuevo *régimen industrial*, el gobierno de la sociedad, para Saint-Simon, debería ser asignado, entonces, a los más influyentes industriales, encargados éstos de administrar la vida pública y, de esta manera, de salvaguardar la «tranquilidad pública» y de «impedir la violencia con la cual podría verse amenazada la sociedad» (Saint-Simon, 1985: 38-39; 61-62).

En la estela del progresismo saint-simoniano, no conviene obviar que, en la misma atmósfera intelectual y pocos años más tarde, A. Comte (2007: 78-79) promulgará definitivamente el *dogma del progreso* como el Imaginario social nuclear conducente al logro de un continuo perfeccionamiento del hombre y de la sociedad. El *espíritu positivo* propugnado por Comte, en sintonía con Saint-Simon, apuntaría a un gobierno del saber en manos de un *espíritu científico* con unas claras implicaciones sociopolíticas, a saber: servir como proyecto direccional de la sociedad, extender sobre el tejido social un sólido sentimiento de solidaridad y fomentar, en última instancia, la felicidad colectiva (Comte, 2007: 94-96).

b. La Moral laica: Un segundo recurso destinado a recomponer el dañado vínculo intracomunitario será la apelación al Imaginario social de un *ideal moral* compartido y objeto de unánime adhesión por la totalidad de los miembros que compondrían una sociedad. En este caso, la idea rectora será la recuperación de la cohesión social por medio de la referencia a un Imaginario social de carácter ético-político en torno al cual se pudiese llegar a vertebrar el cuerpo colectivo. Dado que la modernidad nace en abierta antítesis con respecto a la religión, este

Imaginario social se ve obligado a adquirir, no obstante, una idiosincrasia necesariamente laica. El Estado, como salvaguarda del interés general de la sociedad, será la institución encargada de velar por la elaboración y el cumplimiento de este ideal laico en donde los integrantes de la sociedad debieran reconocerse en su conjunto. Durkheim, ideólogo más emblemático de esta propuesta, insistirá para su justificación en la necesidad de un «poder general» que debiera trascender las voluntades individuales y al cual los distintos «poderes locales» estuvieran subordinados para, así, garantizar el mantenimiento de la sociedad, de igual modo a cómo las partes se subordinan a un todo (Durkheim, 2003: 126); lo que se traduciría en una primacía de los fines colectivos, «supra-individuales», sobre los individuales y en un sometimiento de éstos a los dictados de aquellos. En las tres primeras *Lecciones* que integran su obra *La educación moral*, Durkheim (1972: 7-57) formulará, en síntesis, su fundamentación de la naturaleza de la moralidad, que luego buscará aplicarla en su particular programa educativo. Así, Durkheim muestra cómo en las sociedades premodernas los preceptos morales promovidos por el cristianismo habían posibilitado una comunión de los individuos en torno a unos valores centrales que respaldaban el orden social. La erosión de la religión cristiana llevada a cabo por la modernidad, a través del Racionalismo y de la Ilustración, provocaría, entonces, la urgencia de un sustitutivo funcional que, bajo la fórmula de un *ideal moral* ahora laico, pueda garantizar el orden y contener una posible desintegración de la sociedad. No es posible sociedad, y este es un axioma bien conocido sobre el que se apoya la sociología durkheimiana, sin una común asunción y un acatamiento generalizado por parte de los individuos de unas reglas y principios normativos esenciales encargados de regular sus conductas y, así, de contribuir a una autorregulación de la propia sociedad. El Imaginario social basado en una moral laica se presentará, entonces, como la instancia detentadora de un estatuto de autoridad que pretenderá suplir la laguna dejada por el desalojo histórico del papel tradicionalmente asignado a la religión, procurando mantener la integridad de un cuerpo colectivo potencialmente sujeto a su degradación en manos de los antagonismos que en el interior de éste lógicamente emanan. Este *ideal común* y laico, elevado al rango de sacralidad, expresará, en realidad, el cómo una sociedad se autorrepresenta y se define específicamente como sociedad, el cómo delimita sus fronteras simbólicas en relación con otro tipo de sociedades. Asimismo, este Imaginario social, al que todos los individuos o grupos sociales debieran adscribirse sin fisuras y doblegar ante él sus voluntades, inmunizaría a la sociedad frente a las tensiones y oposiciones internas disgregadoras de su entidad como sociedad.

## V. El Imaginario social de la *racionalidad política* y su sombra.

El mecanismo de operatividad del Imaginario social en las sociedades postmodernas tendrá una entrelazada vertiente mediática y tecnocrática. En el

caso concreto de la violencia, la legitimación o deslegitimación de ésta vendrá dada, por una parte, desde el universo de los mass-media (Imbert, 1992: 45-97) y también, por otra parte, al amparo de un discurso de acento tecnocrático vinculado a ciertos paradigmas de las ciencias sociales. Así, focalizando el interés específico de este trabajo en la segunda vertiente indicada, éstos se encargarían de definir, encorsetar y prestar un respaldo justificador desde el orden del saber a actitudes y a prácticas sociales tildadas como violentas, distinguiéndolas de aquellas, por el contrario, no violentas.

En los años setenta del pasado siglo, la sociología estadounidense arrinconada por la hegemonía del funcionalismo parsonsiano puso de relieve algo sumamente relevante: la evolución del sistema económico capitalista hacia nuevos estadios históricos implicaba un necesario debilitamiento de los principios morales que, elevados en un primer momento al rango de sacralidad, habían contribuido firmemente a forjar el espíritu fundacional del capitalismo en sus albores, dotando a este modelo de sociedades de una integridad y de una vertebración como sociedad (Bell, 1987: 63-89); (Riessman, 1981: 15-49). La consistencia de la sociedad, así como la integración en ella de sus miembros, pasaba, entonces, por una unánime adhesión y coparticipación en torno a una axiomática moral, en este caso de marcado carácter religioso, en torno a la cual llegaría a articularse lo social en su conjunto. Por otra parte, la adscripción de los individuos a unos principios morales centrales sostenedores de la integridad colectiva, y a los cuales debieran plegarse las voluntades individuales, no sería algo propiamente exclusivo, en esa concreta coyuntura histórica, del primer estadio del capitalismo, sino que podría hacerse extensible a todo modelo social.

Ahora bien, el posterior despliegue de las sociedades irá minando paulatinamente el sólido componente moral sobre el que éstas anteriormente descansaban, convirtiendo el problema de la integridad de la sociedad en un problema de índole técnico-funcional y delegando la resolución de los desajustes que en este orden se produjesen en manos de un emergente discurso tecnocrático (Habermas, 1989: 86-100). El ocaso de las *grands rêcits* legitimadoras no sólo del saber, sino también del *telos* histórico y de las instancias donadoras de integración a lo social, daría paso a una nueva *episteme* de carácter tecno-científico en la cual se depositaría una incontrovertible confianza para explicar y solventar las distintas patologías que pudiesen afectar a la sociedad (Lyotard, 1994: 29-50). De este modo, este discurso tecno-científico gesta y luego va consolidando el marco de una nueva *racionalidad política* que acabará capilarizándose por los distintos plexos en donde se entreteje la vida social. El Imaginario central característico de Occidente, del cual la *racionalidad política* es su forma más acabada, se expresa en un modelo unidimensional y totalitario de racionalidad en donde prevalecerá la eficacia, la utilidad, la *instrumentalidad* y su derivación consiguiente, la rentabilidad, soterrando

aquellas otras dimensiones de la experiencia social que no se ajusten a ella. En otros términos, de acuerdo con el Imaginario social de la *racionalidad política*, la totalidad de la vida social debiera ser algo, en última instancia, *racionalizable* o motivo de racionalización, en sintonía con los mecanismos de actuación de una *gestión política* de la sociedad (Horkheimer, 1973: 11-68); (Castoriadis, 1989: 271-285). En este contexto, el abanico discursivo de las ciencias sociales se ha constituido como un conjunto de «*racionalidades específicas*», como unas «*tecnologías del yo*», por medio de las cuales se pondrían en funcionamiento y circularían *regímenes de saber* que prestarían una cobertura legitimadora a un tipo de dominación tecnocrática y que, por tanto, estarían íntimamente vinculados al ejercicio del poder (Foucault, 1986: 25-36; 1995: 95-140). La actuación del poder implicará, entonces, un proyecto de *normalización* y *reglamentación* de la totalidad de la existencia social de acuerdo a unos parámetros de *racionalidad política* superpuestos sobre ésta, sentando las bases para una absoluta, dirá Giorgio Agamben, *biopolítica*, para una completa *politización de la vida*, que quedará justificada por medio de este hegemónico tipo de *racionalidad* (Agamben, 1998: 135-159).

La primera consecuencia directa que de ello se derivará es la consolidación de un modelo de sociedad en donde todas aquellas conductas o prácticas sociales que se salgan de los linderos prefijados por esta *racionalidad política* serán etiquetadas como un signo de anomalía, y, en consecuencia, serán consideradas como motivo de peligrosidad social, dando como resultado una «obediencia normativa y una *desvitalización* de lo social» (Baudry, 1986: 13). La segunda consecuencia también derivada de lo anterior será la instauración de un referente de sociedad en donde primará el fantasma de la seguridad, de un modelo social «totalmente aséptico, donde se habría extirpado toda angustia, toda incertidumbre» (Chesnais, 1981: 14), culminando en la consecución de una sociedad «una» o «perfecta», «en donde no existe el disenso, lo no coherente o lo discontinuo» (Baudry, 2004: 34).

El Imaginario social de la *racionalidad política* producirá, sin embargo, un arrinconamiento, una proscripción y un destierro del marco de lo social de aquellas dimensiones de la experiencia humana y social refractarias a ser constreñidas a aquél. Se trataría de lo que, en realidad, G. Bataille llamara la *heterogeneidad indiferenciada*, es decir, aquellos elementos de la vida social que no pueden ser asimilados a una comensurabilidad, aquello que escaparía a la *homogeneidad*, aquello que no se dejaría reducir a una regla, aquello irreducible al aspecto abstracto y neutro de los objetos estrictamente definidos e identificados. *Lo heterogéneo indiferenciado*, al no poder ser asimilado por *lo homogéneo*, será finalmente evacuado bajo la forma de desperdicio. El *gasto improductivo*, la violencia, la desmesura, el delirio o la locura compondrían ese ámbito de la *heterogeneidad*, de

lo enteramente otro (Bataille, 1993: 27-32). De esta manera, el Imaginario social de la *racionalidad política*, en lugar de regular, controlar y ritualizar la violencia por medio de recursos comunitarios, tal como ocurría en las sociedades premodernas, operará con ésta de un modo bien distinto: ocultándola y expulsándola fuera de las fronteras de lo social; inscribiéndose esta actitud, por otra parte, en el proyecto de cumplimiento del «sueño de una modernidad sin violencia» (Berriain, 2004). La violencia, sin embargo, considerada ahora como «lo no social presente en el propio seno de lo social», pasará a refugiarse ahora en los márgenes de lo social y, además, reaparecerá como una inquietante eventualidad de la disolución de éste (Michaud, 1980: 91).

No obstante, la tentativa por expulsar la violencia del espectro de lo social no logrará propiciar más que una exacerbada reaparición de ésta bajo fórmulas mórbidas, de igual modo a como Juliette, la protagonista de la obra de Sade, saciaba las pasiones sometidas a un enfermizo autodomínio por medio de una sexualidad trasgresora de todo límite y desposeída de *eros* (Adorno-Horkheimer, 1994: 140-163). El Imaginario de la *racionalidad política* tenderá a destapar necesariamente, con vigor inusitado, la trasgresión, el anhelo por sobrepasar los límites, «el deseo del mal» (Maffesoli, 2002: 176), exasperará una ebullición *del mal* localizada ahora en «los fenómenos extremos» (Baudrillard, 2001: 115-120), desatará una «violencia sin objeto», salvaje y anómica (Baudrillard, 1970: 280-282). Así, las sociedades postmodernas occidentales, en donde el Imaginario social de la *racionalidad política* se ha intensificado crecientemente y ha ensanchado paulatinamente sus márgenes de actuación, son curiosamente sociedades generadoras de violencia; pero de una violencia sin finalidad, que se volverá sobre el propio cuerpo social y se difundirá en el interior de éste para finalmente convertirse en uno de sus rasgos característicos, para transformarse en una violencia que *flotará en el ambiente*. Como afirma G. Imbert, «la violencia brota por doquier como el gran objeto reprimido de la postmodernidad» (Imbert, 1992: 197). En este tipo de sociedades, en definitiva, la efervescencia de la violencia surgirá como resultado de lo que M. De Certeau llamara *l'éviction* (la privación) provocada precisamente por una *racionalidad excluyente*, se generará a raíz de los *deficits* suscitados por la hegemonía del Imaginario de la *racionalidad política* (De Certeau, 1993: 78-79).

Al mismo tiempo, paralelamente a lo anterior, la violencia instalada en la propia *racionalidad política* se encubrirá y se presentará de forma connaturalizada, para tornarse, así, invisible, consiguiendo, a la postre, una auto-legitimación. Como ha destacado P. Baudry (1986: 15-18), ciertos usos desmedidos de la técnica serían un testimonio de cómo la *racionalidad política* tendería a precipitar un rebrote de contra-efectos *patológicos*. El uso paroxístico del automóvil, dejándose arrastrar los individuos a una fascinación por el accidente, reflejaría, en realidad, una repulsa frente a un mundo completamente gobernado por la asepsia,

haciendo resurgir una modalidad de violencia de características anómicas en una sociedad en donde precisamente la violencia había pretendido ser definitivamente erradicada. Asimismo, la irrupción de una violencia propiamente suicida y sacrificial, ubicada en los límites fronterizos impuestos desde la *racionalidad política* y que juega a sobrepasar estos límites, traducida en fenómenos tales como la droga o el vandalismo juvenil, apuntaría en una dirección similar (Imbert, 1992: 37-38).

En suma, para concluir, el despliegue del Imaginario social característico de la *racionalidad política*, que ha llegado a cristalizarse como la significación del mundo dominante en las sociedades postmodernas, trata de excretar la violencia fuera de las fronteras de lo social, propiciando, sin embargo, un retorno de ésta hacia lo social bajo un rostro anómico. Paralelamente, estas sociedades han desmantelado previamente los Imaginarios sociales sobre los que descansara la articulación de las instancias de operatividad comunitaria que, en sociedades precedentes, habían permitido gestionar y ritualizar la violencia segregada en el interior del cuerpo social. Así, la violencia, desprovista la sociedad de recursos para su control, se sedimenta en el seno del cuerpo social y se vuelve finalmente contra éste, adquiriendo una forma difusa y capilarizándose por todos sus intersticios. En consecuencia, el despliegue de la sociedad moderna, luego postmoderna, favorecerá la ebullición de la violencia intracomunitaria, pero, al mismo tiempo, aunque esto debiera ser ya objeto de otro trabajo, luego reprobará y penalizará la violencia comunitaria por ella estimulada, bien sea mediante el recurso a una nueva modalidad de discurso moral o a un sofisticado ejercicio de disciplinamiento de las conductas.

## VI. A modo de conclusión.

Tras este periplo encaminado a examinar la génesis de la violencia intracomunitaria en las sociedades llamadas postmodernas, podemos sonsacar las siguientes conclusiones:

a. Estas sociedades carecen de recursos culturales para administrar la violencia emanada en su seno, puesto que han desmontado los Imaginarios sociales que respaldaran los mecanismos comunitarios tradicionalmente encargados de esta función.

b. El Imaginario imperante en este modelo de sociedades proscribire y expulsa la violencia fuera de las fronteras de lo social, reavivando, curiosamente, la efervescencia de una incontrolada violencia de carácter ahora anómico.

c. Dichas sociedades fomentan la violencia intracomunitaria, al rechazar las dimensiones de la experiencia social irreductibles a la *racionalidad política* dominante y, al mismo tiempo, al desproveer al cuerpo social de instancias comunitarias apropiadas para neutralizarla.

**Notas:**

<sup>1</sup> La sociología funcionalista ha contribuido a una identificación de la violencia con todo fenómeno trasgresor del orden normativo sobre el que se asienta una sociedad, obviando la posibilidad de existencia de una violencia nacida de ese orden normativo aunque legitimada institucionalmente.

<sup>2</sup> Las resonancias políticas de la tesis freudiana -la adhesión incondicional al caudillaje- son lucidamente analizadas por (Moscovici, 1985: 427-439).

<sup>3</sup> Para una profundización en las claves socio-antropológicas del *pánico* desde la perspectiva en la que nos ubicamos, véase (Dupuy, 1999: 27-83).

<sup>4</sup> *Masa* cuya naturaleza debiera ser circunscrita en un dominio antropológico que G. Bataille (1993: 30-33) denominó como la *heterogeneidad indiferenciada*; aquél intrínsecamente reacio a su domesticación bajo una regla. De hecho, todas religiones institucionalizadas habrían perseguido, en última instancia, una conversión de la *heterogeneidad* (la masa) en *homogeneidad* (iglesia). Asimismo, esto permite explicar la inigualable facultad inherente al mito -que no al discurso racional- para despertar y desatar la violencia de la *masa*. Sobre este punto, véase (Sorel, 2005: 172-183).

<sup>5</sup> Recurriendo a una metáfora biológica, R. Exposito (2005: 77-108) ha explorado recientemente lo que él llama el papel *Immunitas* desempeñado por la religión, a saber, la auto-conservación de la comunidad frente a la *a-nomia*, transformando ésta en *nomos*, regla y norma.

<sup>6</sup> En el ámbito español (Sánchez Capdequí, 2000).

<sup>7</sup> En el ámbito español, encontramos aproximaciones sociológicas en (Pintos, 1995), (Beriain, 1996; 2005), (Lizcano, 2006), (Carretero, 2006).

<sup>8</sup> Véase (Schütz, 1962).

<sup>9</sup> Esta sería la función propiamente *nómica* atribuible al Imaginario social, semejante al papel que P. Berger y Th. Luckmann (1986: 120-141) han asignado a los *universos simbólicos*.

<sup>10</sup> El Imaginario social subyacente en el nacionalismo ha sido puesto de relieve por (Anderson, 1993).

<sup>11</sup> Es desde el campo de la antropología socio-cultural desde donde se ha incidido sobremanera en el consustancial nexo existente entre rito y orden. Véase especialmente (Turner, 1980); también el estudio clásico de (Cazeneuve, 1971).

<sup>12</sup> Para ello, algunas culturas han llevado a cabo una identificación y oposición simbólico-imaginaria entre *Orden/Pureza* y *Desorden/Impureza*. Véase (Caillois, 1996: 29-60); (Douglas, 2001: 49-60).

<sup>13</sup> La brujería en los *azande* también funciona, como ha revelado E. Evans-Pritchard (1997: 100-112), para resolver las fricciones sociales y, así, mantener el orden social.

<sup>14</sup> Una síntesis de diferentes aportaciones antropológicas a este respecto, puede encontrarse en (Balandier, 1969: 115-140).

<sup>15</sup> La ceremonia ritual festiva es el recurso por antonomasia del que disponían estas sociedades para exorcizar la violencia almacenada en el cuerpo colectivo. Véase (Caillois, 1996: 109-145).

<sup>16</sup> Por eso, dice Montesquieu (1972: 254-255), el declive de una práctica ritual común supuso que el Estado chino quedase abandonado a la anarquía y que le sobreviniesen las sublevaciones.

<sup>17</sup> Por este motivo, Nicolás Maquiavelo ya ensalzara la religión en Roma, convirtiéndola en la causante de una felicidad y una unión imperante en la sociedad romana sobre la que se habría sostenido la grandeza del Imperio (Maquiavelo, 2003: 67-74). De hecho, por ejemplo, Montesquieu achacará la decadencia de Roma a la pérdida de la referencia de un *ideal colectivo*, de un «bien general», en torno al cual se debiera unificar necesariamente el Imperio. Así, la concesión generalizada por parte de Roma del derecho de soberanía universal a todos los pueblos que habían sido sus fieles aliados sería el factor desencadenante que ocasionará un desgarramiento de su sentimiento unitario como pueblo. La heterogeneidad de cultos, costumbres y leyes introducidas en el Imperio por este motivo disolverá su hasta entonces sólida religión civil y, por tanto, su identidad como pueblo (Montesquieu, 1962: 59-63).

<sup>18</sup> Célebre es el razonar de Aristóteles en *Política* según el cual la ciudad «es por naturaleza y es anterior a cada uno», ya que «el conjunto es anterior a la parte» y, en consecuencia, la autosuficiencia es únicamente propia de las bestias o de los Dioses pero no de los hombres (Aristóteles, 1986: 44).

<sup>19</sup> En el Siglo X, bajo el auspicio de la Iglesia, se buscará fijar unos límites a una incontrolada violencia por medio de lo que se conocerá como *Paz de Dios*. Se trató de un proyecto, finalmente fallido, por controlar ésta por medio de juramentos colectivos de paz, de reconciliación y de buena conducta (Duvy, 1980: 179-185); (Bloch, 1986: 428-436). Sobre el significado de la *Paz de Dios*, (Dinzelsbacher, 1995: 152-153). En el Siglo XII, cuando la cultura popular logre permeabilizar a la cultura erudita, la existencia del *Purgatorio* se constituirá en el pilar central para la edificación de un sistema *ideacional* de justicia (Le Goff, 1985: 14).

<sup>20</sup> Un diagnóstico de las sociedades modernas cuyo precedente podemos hallar en J. J. Rousseau, imputando éste la degradación del lazo solidario sobre el que debiera asentarse el tejido social a la propiedad privada (Rousseau, 1985: 101-128).

<sup>21</sup> La liquidación de lo social-comunitario implicará una irresoluble contradicción entre el interés particular y el interés general, si bien la génesis del Estado Moderno se encaminará a resolver aparentemente dicha contradicción. El interés general no traduce lo social, ya que, de por sí, este último se ha volatilizado, quedando abandonado a los intereses particulares de los grupos socialmente dominantes; los cuales, eso sí, disfrazarán sus intereses bajo la aureola de un interés general. Esta es, por otra parte, una de las virtudes del análisis llevado a cabo por K. Marx en *La ideología alemana* (Marx-Engels, 1991: 46-47). De lo que se derivarán, a su vez, dos consecuencias: a.) La esencial operatividad de la ideología, de una intencionada representación deformada del mundo, apelando, fomentando y utilizando precisamente a una quimérica unidad social (Lefort, 1978: 318-325). b.) La tentación de un abandono al totalitarismo como falso reencuentro con la unidad social deteriorada (Maffesoli, 1984: 94-118).

<sup>22</sup> Desde una vertiente política, las tesis de H. Arendt, al contemplar la violencia como un *fracaso de lo político*, apuntaría en una dirección similar (Arendt, 2006: 79-118).

<sup>23</sup> Una vez confiscada la violencia bajo la tutela del Estado, ésta se tornará *invisible* (Baudry, 1986: 37-42). Para una disección de los mecanismos de actuación de la violencia bajo las instituciones nacidas del Estado Moderno, (Foucault, 1975); una re-actualización acorde a la idiosincrasia de las sociedades actuales en (Deleuze, 1995: 277 y ss.).

<sup>24</sup> En Th. Hobbes, la institución de un *poder común* y coercitivo, representado por el Estado absolutista, protegería al cuerpo social de una posible lucha de todos contra todos, derivada ésta de un abandono de las pasiones humanas a su libre curso. Así, la transferencia y autorización unánime del poder en una única voluntad, la del soberano, salvaguardaría *la paz y la defensa común* (Hobbes, 2001: 137-142). Por su parte, para J. J. Rousseau, la coacción de una *voluntad general*, trascendiendo ésta los intereses independientes de los hombres y debiendo subordinarse éstos a los dictados de aquella, estaría encaminada a la conservación de un *bien común* sobre el que se articularía *la paz y la unión* del cuerpo colectivo (Rousseau, 1993: 103-105). Asimismo, para F. Hegel, el Estado Moderno, trascendiendo y armonizando las conflictivas luchas entre intereses individuales, representaría *la totalidad ética* como encarnación absoluta de la libertad, en donde las distintas voluntades e intereses individuales deben reconocerse y plegarse para reencontrar en éste su auténtica libertad (Hegel, 1975: 283-323).

**Bibliografía:**

- AGAMBEN, G. (1998): *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos.
- ANDERSON, B. (1993): *Comunidades imaginadas*, México, Fondo de Cultura Económica.
- ADORNO, Th. y HORKHEIMER, M. (1994): *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta.
- ARENDT, H. (1972): *La crise de la cultura*, París, Gallimard, 1972.  
— (2006): *Sobre la violencia*, Madrid, Alianza.
- ARISTÓTELES (1986): *Política*, Madrid, Alianza.
- BALANDIER, G. (1969): *Antropología política*, Barcelona, Península.  
— (1996): *El desorden*, Barcelona, Gedisa.
- BATAILLE, G. (1993): *El Estado y el problema del fascismo*, Valencia, Pre-Textos.
- BAUDRILLARD, J. (1970): *La société de la consommation*, París, Denoël.  
— (2001): *La transparencia del mal*, Barcelona, Anagrama.
- BAUDRY, P. (1986): *Sociologie du tragique*, París, Cerf.  
— (2004): *Violences invisibles. Corps, monde urbaine, singularité*, París, Éditions du Passant.
- BELL, D. (1987): *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, Alianza.
- BERGER, P. y LUCKMANN, Th. (1986): *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu.
- BERIAIN, J. (1996): *La integración en las sociedades modernas*, Barcelona, Anthropos.  
— (2004): «La dialéctica de la modernidad: las metamorfosis de la violencia colectiva moderna y postmoderna» en *Modernidad y violencia colectiva* (J. Beriain edit.), Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.  
— (2005): *Modernidades en disputa*, Barcelona, Anthropos.
- BLOCH, M. (1986): *La sociedad feudal*, Madrid, Akal, 1986.
- CAILLOIS, R. (1996): *El hombre y lo sagrado*, México, Fondo de Cultura Económica.
- CANETTI, E. (2000): *Masa y poder*, Madrid, Alianza.
- CARRETERO, E. (2006): *Pouvoir et imaginaires sociales*, París, L'Harmattan.
- CASTORIADIS, C. (1983 y 1989): *La institución imaginaria de la sociedad*, Barcelona, Tusquets, 2 Vols.
- CAZENEUVE, J. (1971): *Sociologie du rite*, París, Presses Universitaires de France.
- CHESNAIS, J.-Cl. (1981): *Histoire de la violence en Occident de 1800 à nos jours*, París, Robert Laffont.

- CLASTRES, P. (1974): *La société contre L'État*, París, Minuit.
- (2004): *Arqueología de la violencia: La guerra en las sociedades primitivas*, México, Fondo de Cultura Económica.
- COMTE, A. (2007): *Discurso sobre el espíritu positivo*, Madrid, Alianza.
- DE CERTEAU, M. (1993): *La cultura au pluriel*, París, 1993.
- DE COULANGES, F. (1947): *La ciudad antigua*, Madrid, Plus Ultra.
- DELEUZE, G. (1995): *Conversaciones*, Valencia, Pre-Textos.
- DINZELBACHER, P. (1995): «La violencia en la Edad Media. Reflexiones desde la perspectiva de la historia de las mentalidades» en *Temas Medievales*, Nº5, Buenos Aires.
- DOUGLAS, M. (2001): *De la souillure*, París, La Découverte & Syros.
- DUBY, G. (1980): *Los tres órdenes de lo imaginario del feudalismo*, Barcelona, Petrel.
- (1989): *Hombres y estructuras de la Edad Media*, Madrid, Siglo XXI.
- DUMONT, L. (1987): *Ensayos sobre el individualismo*, Madrid, Alianza.
- (1999): *Homo aequalis*, Madrid, Taurus.
- DUPUY, J.-P. (1999): *El pánico*, Barcelona, Gedisa.
- DURAND, G. (1971): *La imaginación simbólica*, Buenos Aires, Amorrortu.
- (1981): *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, Madrid, Taurus.
- DURKHEIM, E. (1993): *La división del trabajo social*, Barcelona, Agostini, Vol. I.
- (1989): *El suicidio*, Madrid, Akal.
- (2003): *Lecciones de sociología*, Buenos Aires, Miño y Dávila editores.
- (1972): *La educación moral*, Buenos Aires, Schapire.
- (1982): *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Akal.
- ELIAS, N. (1989): *El proceso de la civilización*, México, Fondo de Cultura Económica.
- EVANS-PRITCHARD, E. (1997): *Brujería, magia y oráculos entre los azande*, Barcelona, Anagrama.
- EXPOSITO, R. (2005): *Immunitas*, Buenos Aires, Amorrortu.
- FOUCAULT, M. (1975): *Surveiller et punir*, París, Gallimard.
- (1986): «Por qué hay que estudiar el poder: la cuestión del sujeto» en *Materiales de sociología crítica*, Madrid, La Piqueta.
- (1995): *Tecnologías del yo*, Barcelona, Paidós.
- FREUD, S. (1982): *El malestar en la cultura*, Madrid, Alianza.
- (1986): *Psicología de las masas*, Madrid, Alianza.
- FREUND, J. (1995): *Sociología del conflicto*, Madrid, Ediciones Ejército.
- GEERTZ, Cl. (1991): *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa.
- GIRARD, R. (1998): *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama.

- GLUCKMAN, M. (1978): *Política, derecho y ritual en la sociedad tribal*, Madrid, Siglo XXI.
- GUERREAU, A. (1984): *El Feudalismo. Un horizonte teórico*, Barcelona, Crítica.
- GURIÉVICH, A. (1990): *Las categorías de la cultura medieval*, Madrid, Taurus.
- HABERMAS, J. (1989): *Ciencia y técnica como ideología*, Madrid, Tecnos.
- HEGEL, F. (1975): *Principios de la filosofía del derecho*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana.
- HOBBS, Th. (2001): *Leviatán*, México, Fondo de Cultura Económica.
- HORKHEIMER, M. (1973): *Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires, Sur.
- LEFORT, Cl. (1978): *Les formes de l'histoire*, París, Gallimard.
- LE GOFF, J. (1985): *El nacimiento del purgatorio*, Madrid, Taurus.
- LIZCANO, E. (2006): *Metáforas que nos piensan*, Madrid, Bajo Cero.
- LYOTARD, J. F. (1994): *La condición postmoderna*, Madrid, Tecnos.
- MAFFESOLI, M. (1984): *Essais sur la violence banale et fondatrice*, París, Meridiens.
- (2002): *La part du diable*, París, Flammarion.
- MALINOWSKI, B. (1973): *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*, Barcelona, Ariel.
- MAQUIAVELO, N. (2003): *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid, Alianza.
- MARX, K. (1986): *El Capital*, Vol I, México, Fondo de Cultura Económica.
- MARX, K. y ENGELS, F. (1991): *La ideología alemana*, Universidad de Valencia, Grijalbo.
- (1998): *El Manifiesto comunista*, Madrid, Alba.
- MICHAUD, I. (1980): *Violencia y política*, Madrid, Ruedo Ibérico.
- MONTESQUIEU, B. (1962): *Grandeza y decadencia de los romanos*, Madrid, Espasa-Calpe.
- (1972): *Del espíritu de las leyes*, Madrid, Tecnos.
- MOSCOVICI, S. (1985): *La era de las multitudes*, México, Fondo de Cultura Económica.
- PINTOS, J. L. (1995): *Orden social e imaginarios sociales*, Santander, Sal Terrae.
- POLANYI, K. (1997): *La gran transformación*, Madrid, La Piqueta.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. (1974): *Estructura y función en la sociedad primitiva*, Barcelona, Península.
- RICOEUR, P. (1955): *Historia y verdad*, Madrid, Encuentro.
- RIESSMAN, D. (1981): *La muchedumbre solitaria*, Barcelona, Paidós.
- RIVIÈRE, Cl. (1990): «La politique sacralisée» en *Nouveaux idoles, nouveaux cultes. Dérives de la sacralité* (Claude Rivière et Albert Piette eds.), París, L'Harmattan.

- ROUSSEAU, J.J. (1985): *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, Barcelona, Orbis.
- (1993): *El contrato social*, Barcelona, Altaya.
- SAINT-SIMON, H. (1975): *El sistema industrial*, Madrid, Ediciones Revista de trabajo.
- (1985): *Catecismo político de los industriales*, Barcelona, Orbis.
- (2004): *Nuevo cristianismo*, Buenos Aires, Biblos.
- SÁNCHEZ CAPDEQUI, C. (2000): *Imaginario y sociedad. Una hermenéutica creativa de la cultura*, Madrid, Tecnos.
- SCHÜTZ, A. (1962): *El problema de la realidad social*, Buenos Aires, Amorrortu.
- SOREL, G. (2005): *Reflexiones sobre la violencia*, Madrid, Alianza.
- TURNER, V. (1980): *La selva de los símbolos*, Madrid, Siglo XXI.
- VEYNE, P. (1990): *La sociedad romana*, Madrid, Mondadori.
- WEBER, M. (1993): *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica.