

VIOLENCIA Y CIVILIZACIÓN EN LA SOCIOLOGÍA FIGURACIONAL DE NORBERT ELIAS

FRANCISCO PAMPLONA

En su formulación clásica, el papel del estado es sustantivo para la vida en común:

...durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos, se hallan en la condición o estado que se denomina guerra; una guerra tal que es la de todos contra todos (Hobbes, 1980: 102).

La consecuencia es que existe “continuo temor y peligro de muerte violenta; y la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve” (*ibidem*: 103). Esta formulación, citada frecuentemente en la literatura política es significativa de lo que podemos entender como “proceso de la civilización” y cuyos rasgos deben ser analizados a partir de la evidencia histórica, sociológica, psicológica y antropológica.

Sin duda, el papel del estado no ha sido el de mero pacificador de poder amenazante, y por supuesto no fue concebido así por los clásicos de la política, incluido Hobbes, sino que siempre fue más amplio, como educador, como incentivador de las libertades, como garante de la seguridad del individuo. La trayectoria del estado moderno se encargó de mostrar no sólo esos rasgos,

RESUMEN: El objetivo del presente trabajo es construir una exégesis del concepto de civilización en la obra de Norbert Elias y la relación de éste con el problema de la violencia. La aproximación a Elias se hace prescindiendo de referencias detalladas a sus contribuciones generales a la filosofía, a la sociología o a la historia, ya que la idea es exponer y problematizar cuál ha sido su aportación a una teoría de la violencia.

ABSTRACT: The aim of this article is to construct an exegesis of the concept of civilization in the work of Norbert Elias and its relationship with the problem of violence. The approaching is done without detailed reference to their general contributions to philosophy, sociology or history, since the idea is to expose and problematize what has been their contribution to a theory of violence.

PALABRAS CLAVE: Norbert Elias, estado, civilización, violencia.

sino los ominosos de la guerra contra la diferencia (ideológica, racial, política, religiosa...), tanto dentro de su territorio como fuera de él, contra otros estados. ¿Cómo entender entonces el papel de la violencia, la estatal y la común en el proceso civilizatorio?, ¿son fenómenos contradictorios? En la obra de Norbert Elias se encuentra un tipo de respuesta para entender la violencia en el proceso de la civilización.

El objetivo del presente trabajo es construir una exégesis del concepto de civilización en la obra de Norbert Elias y la relación de éste con el problema de la violencia. La aproximación a Elias se hace prescindiendo de referencias detalladas a sus contribuciones generales a la filosofía, a la sociología o a la historia, ya que la idea es exponer

y problematizar cuál ha sido su aportación a una teoría de la violencia. Por lo demás, para aquellos que estén interesados en otros aspectos de la obra de Elias existen exposiciones asequibles e importantes sobre el conjunto de su obra (Korte, 1998a y 1998b; Béjar, 1994; Muñoz, 2005).

I

La obra de Norbert Elias estuvo subvalorada durante mucho tiempo. Lo que para muchos es su principal contribución *El proceso de la civilización* (1989), escrita entre 1936 y 1939, y publicada en dos partes ese año, sólo se tradujo al inglés, francés, italiano y español a fines de los años 1970 y 1980; su fama como pensador impor-

FRANCISCO PAMPLONA es profesor-investigador del Posgrado de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM). Profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

tante se desarrolló después de que le fuera otorgado el Premio Adorno de la ciudad de Frankfurt en 1977. Mientras tanto, pasó como un sociólogo “amargado” como le llamó Lewis Coser en una reseña al libro *Sociología fundamental* publicado en 1970 (Béjar, 1994).

Su peculiar estilo de largos párrafos, escasísimas citas e ideas repetitivas hacen farragosa su lectura y mueven al desconcierto del lector, que encuentra en ellos conceptos de sociología, psicoanálisis, e incluso de filosofía política sin que reconozca o cite la fuente ni siquiera de manera aislada. No entraré aquí en las motivaciones de Elias para haber desarrollado un estilo tal que sus exégetas han explicado y justificado (Korte, 1998a y 1998b), o que sus detractores usan para demeritar su obra (Serna, 2001). Mi interés es subrayar el carácter de pensador marginal, y luego famoso, que tuvo Elias, condición que lo hace objeto de toda clase de referencias en pro y en contra, desde denuos hasta elogios gratuitos.

Los comentaristas de la obra eliasiana han establecido diversas fuentes de la misma. Se coincide en general en atribuir una fuerte influencia de Sigmund Freud, Max Weber y Émile Durkheim; poco se comenta de dos fuentes explícitamente inspiradoras en su obra: Augusto Comte y Lucien Lévy-Bruhl¹ y sólo de pasada a dos autores que desde mi punto de vista lo ha influido de manera profunda, Thomas Hobbes y Karl Marx.²

El conjunto de la obra de Elias es impresionante, compuesto por muchos ensayos teóricos de gran magnitud: *La sociedad de los individuos*; *Compromiso y distanciamiento*; *Sobre el tiempo*; *Teoría del símbolo*, y de diversas obras “empíricas”, tres de ellas de gran calado: *El proceso de la civilización*; *La sociedad cortesana*; y *Los alemanes*. No es tarea sencilla, dar cuenta puntual de cada contribución, de cada profundización, de cada matiz, de cada derivación conceptual.

Para el tema que aquí nos ocupa —la violencia—, sin embargo, Elias mantuvo una relativa unidad y constancia que va desde *El proceso de la civilización* (1939) hasta *Los alemanes* publicada en 1989 un año antes de su muerte.

Nunca abandonó la idea de que el proceso civilizatorio significaba el cambio tanto de la vida privada como de la pública, por un lado a través de grandes procesos de coerción externa en las conductas cotidianas, que internalizada en los individuos habría de modificar la personalidad hasta hacerla “civilizada” y por otro, la progresiva monopolización de la violencia física y de la tributación fiscal por el estado, proceso que acompaña y determina en varios aspectos a la socialización individual.

A esto, diversos autores le han llamado la hipótesis “represiva”, cargando, quizás en demasía, la influencia de Freud, particularmente el de *El malestar en la cultura* (Girola, 2002).

Con respecto a las contribuciones de su “sociología”, existe hasta cierto punto desconcierto, pues de manera insistente y significativa, Elias escribió tempranamente sobre su idea de que es necesario rechazar la idea de un *homo clausus*, y dirigir nuestra atención al hecho de que, en rigor, lo que existe son lazos indisolubles entre los individuos; la sociedad es una “figuración”

de individuos “interdependientes”, idea que rechaza las visiones estructurales y funcionalistas.³

Löïc Wacquant, alumno y luego colaborador de Bourdieu ha escrito:

..., la noción de Elias de figuración como una trama extendida de personas interdependientes, vinculadas simultáneamente en varias dimensiones, nos invita a eludir el fraccionamiento analítico favorecido por el análisis social centrado en las variables [*variable oriented*] (2001: 108).

De hecho, a su sociología se le ha llamado “figuracional”⁴ y el propio Elias se encargó de subrayar ese carácter (Elias, 1982), pero sin duda no profundizó en él de forma contundente en sus obras tardías; si bien es posible leer la obra de Elias en clave “figuracional”, desde mi punto de vista es forzar el propio desarrollo de su teoría, o atribuir todo el peso al ensayo *La sociedad de los individuos*, contemporáneo de *El proceso de la civilización*, afirmando que ahí está implícito el concepto de figuración.

La obra de Elias tiene diversas facetas, todas ellas exploradas con desigual profundización y por supuesto con divergencias entre los comentaristas. Encuentro insolencia en el debate de fondo, es decir, si los postulados teóricos o las afirmaciones empíricas se sostienen a la luz

- ▶ 1 Vera Weiler (2008) publicó un interesante ensayo sobre esta deuda intelectual de Elias.
- 2 Sobre la influencia de Hobbes, concretamente la resonancia que encuentra la idea del miedo como acicate civilizatorio en la obra de Elias, intento darle contenido en esta reflexión. La ideas de Marx son referidas en diversas partes de la obra eliasiana, sobre todo a la idea de una sociedad clasista; hay que recordar que la primera parte de *El proceso de la civilización*, tiene el título “Los cambios de conducta en las clases altas del mundo occidental”.
- 3 Una disquisición de Elias en contra del estructural funcionalismo se halla en la introducción a *El Proceso de la civilización* (1989: 9-53).
- 4 Los seguidores de Elias —incluidos los más conocidos e importantes como Dunning, Korte y Chartier— han formado un grupo internacional Figurational Research Network, que se reúne periódicamente y publica un boletín *Figurations*. Ver: www.norberteliasfoundation.nl/index.php.

de las investigaciones actuales. Como ejemplo de esa insolencia y para cerrar esa sección, cito a Justo Serna, que critica a Elias en el sentido de que falló en sus “predicciones”; dice Serna a propósito de *Humana Conditio* (publicada en 1985):

Bien documentado, con la prudencia que cabe suponer a un especialista, con el compromiso y distanciamiento que quiso hacer suyos, Elias se aventuraba pronosticando acerca de la inevitabilidad inmediata de la guerra, acerca de la suicida política bélica a que se verían arrastrados los dirigentes rusos si la carrera armamentista la ganaban los norteamericanos. Aun siendo una obra bien intencionada y cautelosa, he de decir que pocos libros he leído que se hayan mostrado tan desacertados acerca del futuro previsible y probable que finalmente se cumplió (2001: 142).

Por supuesto, Serna se precave de no aclarar que esta pequeña obra de Elias respondió a una invitación de la Universidad de Bielefeld para que pronunciara una conferencia con motivo del cuadragésimo aniversario de la terminación de la guerra (8 de mayo de 1985) y que el tono es el de quien interpela y llama la atención a que no se proceda de tal o cual modo; es un llamado al acuerdo y a la prudencia entre las potencias militares, discurso en el que no cabe la admonición ni las frases sibilinas. El camino que recorre Serna es el peor para debatir con una obra como la de Elias; en realidad Serna está molesto:

... diré que de Elias sobre todo me incomoda la macroprospectiva que adopta, la sociología histórica que le permite emprender recorridos seculares, incluso milenarios, que tienen algo de grandioso determinismo (*idem*).⁵

II

Las influencias de grandes pensadores sobre la obra de Elias no está actualmente en discusión. Es indudable que

parte del aparato conceptual que Elias utiliza en sus libros y ensayos está marcado por ellos de modo, sin embargo, problemático. De Freud toma los conceptos de “yo”, “superyó” “inconsciente”, etcétera, y los pone a prueba, por así decir, en largas dilucidaciones sobre la formación de la personalidad de los individuos en la sociedad cortesana y moderna; los cambios de hábitos en la mesa o en la recámara, en los ceremoniales, en la estructuración de los deportes, etcétera, sirven a Elias para sostener aquí y allá procesos inconscientes —*habitus*— que moldean el “yo” (y un “yo” transformado que moldea el *habitus*) a partir de “represiones” en la socialización; no se trata entonces de una mera influencia normativa sobre la conducta al estilo durkheimiano, sino una verdadera dialéctica en que las continuas modificaciones de la conducta están significadas en las conductas de los padres y asumidas por los niños como “naturales”. A la conducta modificada de una generación a otra, de una clase social a otra, le sigue, por así decirlo, un *habitus* posgeneracional modificado, un *habitus* interclasista contemporizado. En diversas partes de *El proceso de la civilización*, Elias se refiere a los “hábitos” (por ejemplo, habla de “hábitos mentales”); esta noción de “hábito” no es discutida por Elias ni se refiere explícitamente a las definiciones que se encuentran en diversos filósofos. A mi entender, Elias pudo tomar la idea del concepto de Montaigne a quien cita (libro I, cap. XXIII, “Sobre las costumbres”, de sus *Ensayos*) en la nota 77 del segundo capítulo de *El proceso...* (1989: 549). Inmediatamente, Elias relaciona la argumentación de Montaigne con Freud y con la deuda que tiene con el psicoanálisis. Una parte de la cita dice:

Las leyes de la conciencia, decimos, nacen de la naturaleza, nacen en realidad de la costumbre: como quiera que cada cual venera en su fuero interno las opiniones y los usos aprobados y admitidos en su ambiente, nadie puede desprenderse de ellos sin remordimiento ni obedecerlos sin aplauso (*idem*).

Así, la noción de *habitus* en Elias es más deudora de esta fuente (y de la filosofía clásica alemana) y de Marx. Bourdieu, quien solía demostrar su “originalidad” una y otra vez, reconoce las aportaciones antes de él:

Yo creo que todos aquellos que utilizaron este viejo concepto u otros similares antes de mí, desde el *ethos* de Hegel, pasando por el *Habitualität* de Husserl, hasta el *hexis* de Mauss, estuvieron inspirados (tal vez sin saberlo) por una intención teórica emparentada con la mía, que es la de escapar de la filosofía del sujeto sin dejar de tomar en cuenta al agente [...], así como de la filosofía de la estructura pero sin olvidar los efectos que ésta ejerce sobre y a través del agente (2005: 181).

Antes, había reconocido su deuda con Marx, el de las tesis sobre Feuerbach. Para Bourdieu, el *habitus* se inscribe en la idea de un sistema de disposiciones a manera de un *ars inveniendi* (una forma de conocimiento para el descubrimiento o la invención). “Hablar de *habitus* es aseverar que lo individual, e incluso lo personal, lo subjetivo, es colectivo. El *habitus* es una subjetividad socializada.” (*ibidem*: 186); esta posición de Bourdieu es más que similar a la de Elias que desarrolla en diversas partes de su obra, por ejemplo en la introducción de 1968 a *El proceso...* en la que elabora una ardua crítica al estructural funcionalismo de Parsons, a la separación que quiere hacerse, desde Durkheim, de individuo y sociedad. Lóic Waquant escribió una

► 5 Sobre la postura de Elias con respecto de la violencia generada por los estados, en particular por los estados totalitarios, hay interesantes aportes polémicos como el de Enzo Traverso (2004 y s/f), a los que me referiré en la sección III.

contribución para la *International Encyclopedia of Economic Sociology*, en la que desarrolla el concepto *habitus*; en este artículo, Waquant escribe:

It was used sparingly and descriptively by sociologists of the classical generation such as Emile Durkheim (in his course on Pedagogical Evolution in France, 1904-1905), his nephew and close collaborator Marcel Mauss (most famously in the essay on 'Techniques of the Body', 1934), as well as Max Weber (in his discussion of religious asceticism in *Wirtschaft und Gesellschaft*, 1918) and Thorstein Veblen (who ruminates on the 'predatory mental habitus' of industrialists in *The Theory of the Leisure Class*, 1899). It resurged in phenomenology, most prominently in the writings of Edmund Husserl, who designated by habitus the mental conduit between past experiences and forthcoming actions. Husserl (1947-1973) also used as conceptual cognate the term Habitualität, later translated into English by his student Alfred Schutz as 'habitual knowledge' (and thence adopted by ethnomethodology), a notion that resonates with that of habit, deployed by Maurice Merleau-Ponty (1945-1962) in his analysis of the 'lived body' as the silent spring of social behavior. Habitus also figures fleetingly in the writings of another student of Husserl, Norbert Elias, who speaks of 'the psychic habitus of "civilized" people' in his classic study *Über den Prozess der Zivilisation* (1937) (2005: 316 y 2009).⁶

Al cambio como desplazamiento inhabitual de un "hacer" se entiende el cambio como transición paulatina en ese hacer. El tiempo moldearía poco a poco entonces, las costumbres herrumbreadas, las tradiciones anquilosadas, conservando las huellas civilizadoras, los rasgos de mayor peso. Tiempo humano hay que decir, pues para Elias la idea tridimensional del tiempo le parece claramente social. Las dimensiones de lo humano son múltiples, tanto como las interdependencias que pueden encontrarse en los diversos entramados de grupos humanos y en la sociedad toda.⁷

Por lo tanto, la socialización eliasiana es diferente a la freudiana, pues la introyección de la represión en el yo no es sólo por la "culpa" (ya sea psicogenética o sociogenética), sino que permite al individuo una socialización "normalizadora" a través de infundir miedo, indudablemente, pero no exclusivamente.⁸

La influencia de Max Weber es más que explícita; sobre todo en la concepción del proceso de estatalización y la progresiva monopolización de la violencia física por el estado. En *Los alemanes* dice:

La creación de espacios pacificados durables está relacionada con la organización social de la vida en común en forma de estados. Max Weber ha sido el primero en percibir un aspecto de este problema. Weber señala el hecho de que los estados se caracterizan porque en ellos, el grupo gobernante reclama para sí el monopolio de la violencia física (Elias, 1999: 209).

Ahora bien, la vinculación entre la pacificación territorial progresiva con la "organización social de la vida en común" está lejos de ser obvia o simple. Debe haber, en el fondo de la "pacificación", un proceso también de largo plazo en que exista una condición para que los individuos, las figuraciones sociales que construyen, a las que se ven sometidos, explique esa aceptación de un poder y de un dominio que los lleve a esa pacificación. Ya en 1939 había escrito:

Cuando se constituye un monopolio de la violencia surgen espacios pacificados, ámbitos sociales que normalmente están libres de violencia. En ellos, las coacciones que pesan sobre los individuos aislados son distintas a las anteriores. Ciertas formas de violencia, que siempre han existido pero que, hasta entonces, solamente se daban conjuntamente con la violencia física, se separan de ésta y quedan aisladas en los espacios pacificados. Las más visibles para la conciencia habitual de la época presente son la violencia y la coacción económicas. En realidad, lo que queda en los ámbitos humanos una vez que la violencia física inmediata se retira lentamente de la escena de la vida social cotidiana y solo funciona de forma mediatizada en la creación de costumbres, es un conjunto de diversos tipos de violencia y de coacción (Elias, 1989: 454).

Ese proceso en el que la violencia común va siendo acorralada, y los instintos agresivos segregados al margen, depende en cualquier caso de la presencia de los miedos en los seres humanos. En las páginas finales de *El proceso de la civilización*, después de largas deliberaciones sobre el aplacamiento de la violencia, Elias se ve obligado a explicar por qué habría, en el proceso civilizatorio, la tendencia a repudiar a la violencia (e incluso a prescindir de ella) en los conflictos humanos (conflictos entre los individuos y los grupos y conflictos en los propios individuos). Escribe Elias:

Ninguna sociedad puede subsistir sin canalizar los impulsos y las emociones individuales,

6 Sobre el concepto "hábito", ver Mora, Ferrater, 2004: 1543-1546, *Diccionario de Filosofía*, 2 tomos, Barcelona, Ariel.

7 En *Sociología fundamental*, presenta un "Índice de la complejidad de las sociedades" muy interesante en el que se desarrolla la idea, por medio de ecuaciones sencillas, de la cantidad de relaciones posibles entre grupos de humanos de número creciente según una figuración distinta, por ejemplo si se toman o no en cuenta las relaciones de poder (Elias, 1982: 118-122). Ver especialmente la tabla de la página 119.

8 Para una exposición detallada de los conceptos freudianos en su argumentación sobre la cultura, véase Pamplona (1985a).

sin una regulación muy concreta del comportamiento individual. Ninguna de estas regulaciones es posible sin que los seres humanos ejerzan coacciones recíprocas, y cada una de estas coacciones se transforma en miedo de uno u otro tipo en el espíritu del hombre coaccionado (*ibidem*: 528-529).

La coacción externa interindividual adquiere entonces el papel primordial en el proceso civilizatorio, y es entonces posible entender cómo es que se da esa “represión” intergeneracional y transclasista de una forma, por decirlo así, “positiva”; es importante citar en extenso:

Sin duda que la posibilidad de sentir miedo, al igual que la posibilidad de sentir alegría son un rasgo invariable de la naturaleza humana. Pero la intensidad, el tipo y la estructura de los miedos que laten o arden en el individuo, jamás dependen de su naturaleza y, por lo menos en las sociedades diferenciadas, tampoco dependen jamás de la naturaleza en la que vive, sino que, en último término, aparecen determinados siempre por la historia y la estructura real de sus relaciones con otros humanos, por la estructura de su sociedad y se transforman con esta. [...] Sin el mecanismo de estos miedos inculcados por los adultos, la cría humana jamás se convertiría en un ser maduro que merezca el nombre de ser humano y su humanidad será tan incompleta que su vida no le producirá suficientes alegrías y placeres. Los miedos que los adultos suscitan en los niños pequeños consciente o inconscientemente enraízan en éstos y, en parte, se reproducen de modo más o menos automático. [...] Las coacciones a las que hoy está sometido el individuo, así como los miedos correspondientes están determinados, en su carácter, en su intensidad y en su estructura, por las coacciones específicas de interdependencia de nuestro edificio social de las que hablábamos más arriba: por las diferencias de nivel y las poderosas tensiones que las caracterizan (*idem*).

El párrafo final explica cómo se establecen las coacciones en el “edificio social”; Elias entiende las coacciones

en ese “edificio” en un doble sentido: por un lado las que provocan tensiones que se derivan de la colaboración social y las que se establecen por causa de la competencia, dentro del propio estado y entre los estados; las tensiones se dan por una mayor inseguridad y por una mayor presión laboral:

Y todo ello, las renunciadas, la intranquilidad, la mayor carga laboral, suscitan miedo, tanto miedo como la amenaza directa a la vida. Y lo mismo sucede con las tensiones dentro de las unidades políticas de dominación (*ibidem*: 529).

La construcción teórica de Elias en su explicación de la violencia, su apaciguamiento en los individuos y en los grupos y la progresiva monopolización de ésta por el estado, parece depender casi enteramente del establecimiento e inculcación de los miedos —en la sociedad y en los individuos— en las diversas formas o figuraciones de los entramados sociales. La explicación de la inseguridad inducida por la dinámica de los conflictos dentro del estado, en sus esferas de dominación y entre los estados, sirve para determinar los miedos en las clases sociales, miedos diferenciados en cualquier caso, pero que también se encuentran en diversos puntos del continuo psíquico; así por ejemplo, si bien para la clase media y superior es más sentido el miedo a perder el prestigio o el estatus, que el miedo por no tener para sobrevivir, en la clase baja encontramos que la salvaguarda del patrimonio es fundamental, y por ende el miedo a perderlo se presenta fuertemente introyectado en las clases superiores y medias; la conservación de la dignidad se presenta, por su parte, en las clases bajas, y el miedo a esa pérdida es también de suma importancia.

Como ya se explicó párrafos atrás, en el proceso civilizatorio es posible encontrar cómo se da la transmisión de los comportamientos de manera interclasista y la difusión del gusto,

de la moda, de “arriba” hacia “abajo” y en un sentido inverso también pero sólo de manera limitada. En el caso de la inducción de los miedos no podría ser de una manera diferente, o al menos tan marcada. El proceso civilizatorio se presenta así como en un gran contexto en el que se modelan las personalidades por medio de la coacción intersubjetiva, intergeneracional e interclasista en un tiempo largo y sin saltos abruptos. Las coyunturas revolucionarias (de “trastorno social”, les dice) no aparecen en nuestro autor sino como marcas en un continuo temporal, como afloramientos de esa violencia no domesticada y de esos miedos invertidos.

Thomas Hobbes había subrayado, para sí y para los demás, la presencia del miedo como formador de la personalidad y la violencia apaciguada como un resultado de un pacto formador del “Leviatán”. La soberanía del individuo estaría en la convivencia con los miedos inducidos, con las coerciones aceptadas y la soberanía del estado en la progresiva monopolización de la violencia, y por ende en la pacificación de las pasiones por intercesión del estado:

Las pasiones que inclinan a los hombres a la paz son el temor a la muerte, el deseo de las cosas que son necesarias para una vida confortable, y la esperanza de obtenerlas por medio del trabajo. La razón sugiere adecuadas normas de paz, a las cuales pueden llegar los hombres por mutuo consenso (Hobbes, 1980: 105).

El estado debe así tanto amenazar como proveer, hacer que los hombres se inclinen por la fidelidad al orden por temor y se movilicen por obtener aquello que desean a través de su trabajo. Más allá de una visión totalitaria del papel del estado como se ha querido achacar a Hobbes, se puede ver en él, en su teoría, las constataciones del proceso civilizatorio que le eran caros a Elias. La pacificación se da entonces

por acuerdo, por consentimiento, teniendo como base el miedo mutuo, o si se quiere, en el lenguaje de Elias, en la trama de miedos mutuos resultante de la interdependencia de los individuos; escribe Hobbes acerca del dominio y la soberanía:

Un estado por adquisición es aquel en que el poder soberano se adquiere por la fuerza. Y por la fuerza se adquiere cuando los hombres, singularmente o unidos por la pluralidad de votos, por temor a la muerte o a la servidumbre, autorizan todas las acciones de aquel hombre o asamblea que tiene en su poder sus vidas y su libertad. [...] Este género de dominio o soberanía difiere de la soberanía por institución solamente en que los hombres que escogen a su soberano lo hacen por temor mutuo, y no por temor a aquel a quien instituyen. Pero en este caso, se sujetan a aquel a quien temen (*ibidem*: 162).

Es conocida la importancia que dio Hobbes a la instrucción (o la educación) del pueblo como necesidad y como obligación del estado y de su soberano. Veía en ella la posibilidad de una fidelidad por medio del conocimiento y no sólo por obediencia ciega. En rigor, lo que está en juego es la instrucción para evitar o contener la posibilidad de una guerra civil, con mucho, el mayor de los males en un estado según Hobbes (y según algunos de sus antecesores —Tucídides a quien tradujo—, o sucesores como Schmitt, que escribió un libro dedicado a Hobbes). Elias no pensaba —al contrario— que la educación jugara un papel determinante en el apaciguamiento de la violencia, con el siguiente matiz: como si la educación fuera un proceso que llevara a un incremento de la “racionalidad”, como si la educación sirviera para “planificar” los cambios hacia una sociedad más civilizada.

No hay, en la teorización de Elias, nada que se parezca a la idea de una progresiva “racionalización” de la vida como productora de cambios, pero tampoco sostiene una “irracionalidad” en

el proceso histórico, más bien, lo que aparece en la obra eliasiana es una referencia a que en el proceso histórico, los resultados no se deben a la actividad dirigida de los individuos y los grupos; Elias asume la visión marxista sin mencionarlo (“Los hombres hacen su propia historia pero no la hacen a su voluntad, bajo condiciones elegidas por ellos mismos, sino bajo condiciones directamente existentes, dadas y heredadas”, Marx, *El dieciocho brumario*, etcétera), sobre los efectos inintencionados en la acción social; el proceso civilizatorio no podría ser de otra forma (véanse las reiteradas consideraciones de Elias, *ibidem*: 449 y *passim*). Esta digresión se hace para insistir en que la progresiva “pacificación” por parte del estado en el proceso civilizatorio, no es resultado de una “maquina” ni de una “maquinación”, sino un resultado que “es” no concebido o planificado.

La cesión de la autoridad en el soberano permite esa pacificación continua, y por ende la morigeración de la violencia, pero la cesión no quita al soberano la misión para la cual fue investido:

La misión del soberano (sea un monarca o una asamblea) consiste en el fin para el cual fue investido con el soberano poder, que no es otro sino el de procurar la “seguridad del pueblo”; a ello está obligado por la ley de la naturaleza, así como a rendir cuenta a Dios, autor de esta ley, y a nadie sino a él. Pero, por seguridad no se entiende aquí una simple conservación de la vida, sino también de todas las excelencias que el hombre puede adquirir para sí mismo por medio de una actividad legal, sin peligro ni daño para el estado (Hobbes, 1980: 275).

Ya habíamos visto en Elias que la misión de los estados pacificados es proveer seguridad a sus ciudadanos. Es necesario no caer en la trampa de ver una “continuidad” mecánica entre Hobbes y Elias (o entre Weber y Durkheim, o Marx y Elias), sino en entender que la teoría de la civilización de nuestro

Elias está implícitamente influida por el principal representante de la justificación del absolutismo europeo.

Lo mismo puede decirse de una manera más clara: Hobbes escribe su obra en el tiempo en que el proceso de la civilización está en la inflexión que interesa estudiar a Elias en el momento en que la monopolización de la violencia física se hace imperativa en la pacificación de los reinos europeos. Los principios que enumera Hobbes son los que desde la investigación histórica (o sociogenética) descubre Elias, el principal para nuestra argumentación está dicho así por Hobbes:

...todo soberano debe esforzarse por que sea enseñada la justicia; consistiendo ésta en no privar a nadie de lo que es suyo, ello significa tanto como decir que los hombres sean aconsejados para que no sustraigan a sus vecinos, por la violencia o por el fraude, nada de lo que por autoridad soberana les pertenece. De las cosas propias, las más queridas a un hombre son su propia vida y sus miembros; en grado inmediato (para la mayoría de los hombres), las que conciernen al afecto conyugal, y después de ellas las riquezas y medios de vida. Por consiguiente debe enseñarse al pueblo a abstenerse de toda violencia contra otra persona, practicada por vía de la venganza privada, de la violación del honor conyugal; de la rapiña violenta, y de la sustracción de los bienes de otro por medio de hurto fraudulento. A este objeto conviene patentizar las consecuencias perniciosas de los juicios falsos, obtenidos por corrupción de los jueces o de los testigos, en los que se suprime la distinción de propiedad y la justicia queda sin efecto (*ibidem*: 280-281).

El extraordinario tratado de Hobbes fue publicado en Londres en 1651, cuando su autor estaba en el autoexilio en París, Elias pudo leerlo tanto como testimonio de época, como ejemplo del proceso civilizatorio, o como obra de referencia teórica en la que se resume una posible genealogía de los conceptos eliasianos). La obra de Hobbes es muestra de cómo puede explicarse

ese proceso de la civilización en su núcleo duro, es decir en cuanto expositor del proceso de pacificación en el territorio del estado en consolidación y centralización, y por ende como *explicans* también de la relación entre coacción externa e internalización de las prohibiciones. La moderación de las pasiones, de los afectos tanto como de los estallidos de agresión contra el otro son paralelas a la realización paulatina de la monopolización de la violencia física por el estado, insiste Elías a lo largo de su obra principal. La “agresividad” escribe Elías:

se ha transformado, “refinado”, “civilizado”, como todas las demás formas de placer y únicamente se manifiesta algo de su fuerza inmediata e irreprimible bien sea en los sueños bien en explosiones aisladas que solemos tratar como manifestaciones patológicas (1989: 231).

La garantía de seguridad que proporciona el estado que ha monopolizado la violencia va aparejada a un incremento del control social en su permanente actualización:

En esta época posterior [es decir, en la época contemporánea] un control social más intenso, anclado en la organización estatal, domina sobre las manifestaciones de la crueldad, la alegría producida por la destrucción y los sufrimientos ajenos, así como la afirmación de la superioridad física. Todas estas formas de placer se ven limitadas por las amenazas del desagrado, por lo que se van “refinando” poco a poco a través de mecanismos laterales (*idem*).

La idea de la contención de la agresividad en la teoría de la violencia de Elías ha provocado disgusto o animadversión en sus comentaristas, pues consideran que esa idea es, si bien intencionada, ingenua. Esto es un malentendido, en rigor, Elías no sostiene que exista una totalización del proceso civilizatorio o un acabamiento en determinada época. O sea, no sostiene

en ninguna de sus obras que la época actual sea la cumbre de la civilización, en el sentido de que la violencia en el entramado de interdependencia haya sido abolida, no es así.

Lo que argumenta Elías es que existe un proceso en el que las coacciones sobre las personas y los grupos sociales se incrementan, se pulen paulatinamente de tal forma que son internalizadas en un grado profundo, intergeneracionalmente, interclásicamente, interestatalmente, hasta el grado y momento en que forman una nueva figuración social, en la que el entramado de interdependencias “naturaliza” las formas no violentas de trato. No se asiste entonces a una abolición de la violencia, sino a una transformación social y psíquica en la que es asediada por comportamientos no violentos:

Gracias a este monopolio, la amenaza física del individuo va haciéndose cada vez más impersonal y no depende de modo tan directo de los afectos y los impulsos momentáneos, sino que va sometiéndose progresivamente a normas y leyes exactas y, finalmente, acaba suavizándose dentro de ciertos límites y con ciertas variaciones, incluso en el caso del quebrantamiento de la ley (*ibidem*: 455).

Como se recordará, en *Vigilar y castigar*, Michel Foucault dio una larga exposición y explicación del paso del suplicio público de los condenados a su encerramiento en la prisión. Si bien es debatible que el encierro sea un “suavizamiento” de la tortura, desde el punto de vista del proceso civilizatorio significa un modo distinto de enfrentar el mismo problema, pues a pesar de que con el encierro se procede a un “moldeamiento” del cuerpo, su atención está fijada en la “voluntad” del reo, en su imposibilidad de que ejerza un control pleno de su movimiento (eso

sin dejar de subrayar que en el encierro también hay desgaste físico e incluso de manera frecuente, tortura y castigo físico); con la tortura lo que presenciábamos es una destrucción “física” del cuerpo, y como sabemos sin cuerpo no hay mente, sin mente no hay voluntad.

En el texto paradigmático de Kafka, publicado en 1919, “En la colonia penitenciaria”, se ha establecido de manera contundente y desencantada el dominio sobre los cuerpos y las mentes, la sinrazón del poder para proceder de esa forma. Se recordará que el comandante de la colonia había juzgado al condenado porque este, siendo sirviente de un capitán se había quedado dormido en la guardia, y por esa razón, su jefe le había dado un golpe en la cara con una fusta, a lo que el sirviente había respondido, mientras tomaba por las piernas a su señor, “tira el látigo o te devoro”; también se recordará que el comandante había dicho a su interlocutor (un explorador que pasaba por ahí) que “la culpa nunca se pone en duda”. El castigo: utilizar una máquina que se describe a lo largo del relato para inscribir en el cuerpo del condenado la frase “Honrarás a tu superior”. Tal máquina es sin duda el poder del estado, la manifestación concreta de la violencia estatal, más allá de la consciencia de su ejecutor para saberlo.⁹ He ahí un sobrante de la teorización de Elías que le ha merecido diversas críticas: la monopolización de la violencia quedó en manos de un ente sin control, que con gran avidez quiere poseerlo todo por ese medio.

Pero más allá de esta prevención, la disertación sobre el impacto de la violencia en los cuerpos y las mentes nos sirve para pasar a la tercera sección de este trabajo, pues hasta ahora nada se ha dicho de la definición de Elías sobre lo que es la violencia y de si es

► 9 Una reflexión sobre la máquina kafkiana y la violencia institucional está en Pamplona, 1986.

necesario, a la vista de los ejemplos que proporciona, esa definición.

III

La violencia en Elías no tiene un contenido misterioso, siempre y cuando se recuerde que en su investigación, el objeto de estudio es el proceso de la civilización, no el progreso de la humanidad. Es decir, no debemos entender las disertaciones de Elías alrededor de la paulatina morigeración de la violencia en el antiguo régimen bajo la idea de que “civilizado” quiere decir “culto” o que en el mundo actual nos encontramos en una situación mejor —tabula rasa— que en el pasado. La investigación de Elías es tanto sociogenética como psicogenética, y es en ese sentido en el que es preciso valorar su aportación. La violencia es una conducta humana que está destinada a la destrucción o al dominio de los demás, las formas que adquiere son múltiples según la época y según las “figuraciones” sociales en las que se hayan inscritos los individuos. La sociogénesis nos ayuda a comprender el curso de la monopolización de la violencia por un poder central (el rey, la asamblea) y por sus instituciones; en su forma actual ese monopolio reside en el estado. Psicogenéticamente, el proceso civilizatorio coacciona a los individuos en un cierto sentido hacia formas de conducta que “subliman” la violencia o la derivan a experiencias en donde se sujeta a reglas explícitas de no hacer daño al otro, como en los deportes, así como otras conductas no civilizadas que serán paulatinamente desplazadas (formas de comer, de vestir, de comportarse en la mesa, etcétera) por otras que sí lo son. En su trabajo *Un ensayo sobre el deporte y la violencia*, Elías da la siguiente definición de deporte:

Todo deporte —aparte de lo demás que pueda ser— es una actividad de grupo organizada y centrada en la competición entre al menos

dos partes. Exige algún tipo de ejercicio o esfuerzo físico. El enfrentamiento se realiza siguiendo reglas conocidas, incluidas —en los casos en que se permite el uso de la fuerza física— las que definen los límites de violencia permitidos... [Y más adelante:] La pieza central de la figuración formada por un grupo de personas que realizan una actividad deportiva es siempre una lucha fingida, con las tensiones controladas que engendra y la catarsis —o liberación de la tensión— al final (1992: 190-195).

No debemos subestimar estas aproximaciones de Elías, pues de hecho este ensayo trata sobre el deporte de la caza de zorros en Inglaterra y sus transformaciones, la más importante, el desplazamiento de la caza del zorro, su muerte en manos del cazador con perros entrenados. A la violencia de la muerte de la presa por manos de cazador se pasa a una forma más “civilizada” de que el zorro sea muerto por los perros. Claro, el deporte como espectáculo en la sociedad actual (se puede ver el ensayo de Dunning en este libro) lleva por ejemplo a una manifestación violenta por parte de los espectadores o público.

Elías no parte de teorías sobre la naturaleza humana que hacen al hombre violento o no, las conductas violentas son tanto formas propias del ser del hombre, como conductas que son interiorizadas por las formas de coacción a que se somete a los individuos en su infancia, dichas coacciones pueden observarse a lo largo de la historia. La violencia tiene una determinada legitimación por decir así, en la sociedad en la que se vive. De allí que sea factible explicar el curso de formas violentas de conducta (la de los guerreros medievales por ejemplo) a formas derivadas de la violencia (en los cortesanos por ejemplo); se pasa por ejemplo del duelo a muerte a los duelos a “primera sangre”. Elías se sujeta a las constataciones empíricas largamente estudiadas por él, y encuentra ese doble proceso en la que los individuos se ven inmersos como

actores. “Ser violento” es una expresión ajena a Elías; “ser violento” indica el entramado en el que se desarrolla la vida del individuo y las coacciones a las que se ve sujeto y se expresan, se exteriorizan como hábito, y es que ya se ha insistido en que la deuda de Elías con Freud es enorme. Recordemos lo que escribió el padre del psicoanálisis en *El malestar en la cultura* y su afinidad con la teoría eliasiana:

La cultura tiene que movilizarlo todo para poner límites a las pasiones agresivas de los seres humanos, para sofrenar mediante formaciones psíquicas reactivas sus exteriorizaciones. De ahí el recurso a métodos destinados a impulsarlos hacia identificaciones y vínculos amorosos de meta inhibida; de ahí la limitación de la vida sexual y de ahí también, el mandamiento ideal de amar al prójimo como a sí mismo, que en la realidad efectiva solo se justifica por el hecho de que nada contraría más a la naturaleza humana originaria. [...] La cultura espera prevenir los excesos más groseros de la fuerza bruta arrojándose el derecho de ejercer ella misma una violencia sobre los criminales, pero la ley no alcanza a las exteriorizaciones más cautelosas y refinadas de la agresión humana (1981: 77).

¿Cómo no atender al llamado de los críticos sobre ese resto de ingenuidad que parece perfilarse en la teoría de la violencia de Elías? Quizás si se prestara mayor atención al hecho largamente reiterado por él de que el monopolio del estado se da en dos ámbitos: en el de la recaudación de impuestos y en el de la apropiación de los medios y los fines de la violencia física para sí. El primer monopolio, la tributación, le permite al estado desarrollar el otro, el de la violencia, pues la contención de esta requiere de medios económicos.

Ahora bien, ¿por qué la violencia “parece” contraria a la civilización? Dice Elías que la convivencia civilizada

posee un contenido que va mucho más allá de la mera ausencia de la violencia. De ella forma parte no solo algo negativo, la des-

aparición de los actos violentos en el trato entre los individuos, sino todo un conjunto de características positivas, principalmente la modelación específica de los individuos (1999: 207n).

Sólo es posible entender la violencia en el marco del proceso civilizatorio, en virtud de que se entienda que la vida en común de los individuos puede ser pacífica y gratificante. No podría entenderse aquél proceso sin la consideración de que, de manera generalizada, los conflictos entre los seres humanos se resuelven de manera no violenta. Este rasgo es inseparable del entendimiento de la “positividad” de la pacificación alcanzada en el interior de los estados. Pero todo esto es un proceso. Al principio de la tercera parte de *Los alemanes*, Elias ha escrito:

La civilización de la que hablo no es nunca algo concluido y siempre está amenazada. Amenazada porque el afianzamiento de un patrón y de criterios de comportamiento y sensibilidad en una sociedad depende de ciertas condiciones; entre ellas se encuentra un autocontrol relativamente estable de las personas que, a su vez, está vinculado con una estructura social específica. El aprovisionamiento de bienes y mantenimiento de los niveles de vida tienen cabida allí, en ocasiones, también la solución pacífica de los conflictos internos del estado y la pacificación interna de la sociedad, pero ésta se encuentra siempre amenazada y lo está por los conflictos sociales y personales que forman parte de las manifestaciones normales de la vida comunitaria del ser humano, conflictos que las instituciones pacificadoras se encargan de solucionar (1999: 207).

De modo que la idea de un proceso civilizatorio acabado o en la cumbre es ajena a Elias; más allá, la dependencia de los individuos de las “instituciones pacificadoras” y su eficacia es algo por discutir y por refrendar. Se debe, sin embargo, no confundir el hecho indiscutible de la violencia (mostrada por la increíble belicosidad a lo largo del siglo xx)

que ejercen los estados contra otros estados y aquella que ejercen contra su población, a la que deberían de proteger. Se debe distinguir, además, aquella que se infligen los seres humanos en su convivencia diaria. Sobre esta última, los datos históricos y sociales de que se dispone muestran de manera indiscutible una baja permanente en sus índices y una variación en sus manifestaciones.

Las violencias debidas al uso de la tecnología, por ejemplo el uso del automóvil en las ciudades, se han incrementado conforme se incrementan los problemas asociados a la circulación y a la propia densidad vehicular.¹⁰ El homicidio, por otro lado, se encuentra en muchas partes del mundo a la baja, en un proceso ya secular (Muchembled, 2010; Pinker, 2011; Escalante, 2009 y 2010).¹¹ Otras conductas, como el robo con violencia se han incrementado en aquellos países en los que el homicidio se contiene; los suicidios por otro lado, al considerarse violencias contra uno mismo se han incrementado en el curso de las últimas cuatro décadas, en México, en particular, ese incremento se da de manera más acentuada entre las mujeres jóvenes. También en México, la violencia contra las mujeres, y familiar, con los datos con los que se cuenta, parece no sufrir cambios significativos en los últimos 70 años (Pamplona, 2010).

La estructura de la personalidad se ha transformado profundamente, afirma Elias, el proceso por medio del cual se ha verificado la monopolización de la violencia ha sido efectiva en el moldeamiento de esa personalidad:

El hecho de que se haya impreso tan profundamente el tabú de los actos violentos en quienes ha crecido en las sociedades más desarrolladas es algo relacionado, en buena medida, con la efectividad creciente del monopolio estatal de la violencia. Con el tiempo, las estructuras de la personalidad de los individuos se van ajustando a ello. Las personas desarrollan cierto temor o incluso una profunda aversión, una suerte de disgusto, ante la utilización de la violencia física (Elias, 1999: 211).

No ocurre lo mismo en cuanto a la violencia entre Estados, su posibilidad y su realidad, como se ha visto a lo largo del siglo xx y en las guerras del presente:

En los estados industriales desarrollados, en los que, efectivamente se observa un alto grado de pacificación interna, el desnivel entre la pacificación intraestatal y la amenaza interestatal es con frecuencia particularmente alto (*ibidem*: 212).

Aquí, en la relación entre estados, el grado de monopolización de la violencia por parte de uno de ellos es, dice Elias, rudimentaria. Y si bien la pacificación interna es un proceso más eficaz, no cabe el aserto de que no se producen conmociones, incluso en el sentido del rechazo a la violencia con lo “externo”. Para entender y controlar todo ello, afirma Elias, se cuenta con los especialistas necesarios.

En una entrevista, Eric Hobsbawm explica el desarrollo de los estados en la modernidad y la contención de la violencia, entre otros factores (a mi

► 10 En el ensayo “Tecnificación y civilización” incluido en el volumen *La civilización de los padres*, Elias hace un recuento comparativo de estos hechos. Ver Elias, 1998: 451-508.

11 El caso de México es, sin duda, de tomar en consideración. Escalante Gonzalbo ha pasado de considerar las tesis del proceso civilizatorio de Elias en su reflexión de la baja de los homicidios entre 1990 y 2007, a una alteración estadística por el incremento inaudito de los mismos de esa fecha a la actualidad (entre los años 2008-2009), por supuesto, como muestra de la lucha contra el narcotráfico emprendida por el gobierno de Felipe Calderón.

parecer muy en concordancia con los expuestos en las obras de Norbert Elias) señala dos de gran importancia: el desarme del pueblo, coronado con gran éxito en el siglo XIX, y el incremento de lo que se puede llamar “orden público”, un tercer elemento tiene que ver con la participación popular (“democrática”):

... y es la lealtad y subordinación, voluntariamente asumidas, de los ciudadanos a sus gobiernos. No a los patricios sino al estado, a la nación. Sin esta voluntad no hubieran sido posibles las guerras basadas en el reclutamiento, es decir, en los ejércitos de leva. [...] Y, sin embargo, los estados modernos lo han conseguido [se refiere al aserto de Hobbes de que el estado debe impedir que la gente se mate entre sí], y además repetidamente. No sólo por coerción, sino también convenciendo a cada ciudadano a que, si se identifica con una colectividad, debe estar dispuesto a arrostrar incluso ese acto extremo de renuncia a su propia libertad. La obediencia voluntaria al estado ha sido parte esencial de su capacidad de movilización, y después también de la democratización. (Hobsbawm, 2000: 50).

En su explicación sobre las mutaciones de los estados contemporáneos, Hobsbawm encuentra que su poder de coerción probablemente disminuya, no su poder en general, sino su capacidad para convocar a esa voluntad a sus objetivos. Constata que la lealtad ha disminuido y que por tanto el acecho de la rebelión interna sigue latente, paradójicamente en una situación en la que el control social se ha incrementado como nunca antes. Enzo Traverso ha citado a Elias y otros autores como Bauman al respecto, incluso apoyándose en Hobsbawm y de una manera interesante a Adorno, argumenta que el desarrollo de los estados totalitarios del siglo XX habla de la teoría de la civilización de Elias, en los siguientes términos:

De hecho, Norbert Elias intenta dar una definición de esa noción de civilización y de ese proceso de civilización incluyendo elementos como, por ejemplo, el monopolio estatal de

la violencia. Desde Thomas Hobbes hasta Max Weber y Norbert Elias, el monopolio estatal de la violencia siempre ha sido subrayado como un rasgo del proceso de civilización. Las violencias totalitarias suponen el monopolio estatal de los medios de violencia, de los medios de destrucción, de manera que no se puede concebir un campo de exterminio no planificado, construido y dirigido por un estado. Esta racionalidad productiva y administrativa es lo que Norbert Elias, inspirándose en Max Weber, define como la “sociogénesis del estado”, y éste es también un rasgo de las violencias totalitarias (Traverso, s/f: 8).

Traverso va más allá y dice que también el “autocontrol de las pulsiones” de Elias (inspirado en Freud) está incluido en el horror de Auschwitz:

los campos de exterminio no son la expresión de la erupción volcánica de la violencia, no son una violencia que supone el odio como motor, no son una erupción de fanatismo. Son una violencia fría, planificada, una violencia, racional que precisamente supone ese tipo de autocontrol (*idem*).

Según Traverso el proceso civilizatorio completo funcionaría de alguna forma como “dialéctica negativa”. Elias, ¿es ajeno a esa discusión? Según mi interpretación, Elias aporta elementos que son eludidos por algunos de sus comentaristas:

No basta con atacar públicamente a determinadas personalidades del otro bando para sacudir los ánimos de las poblaciones de los avanzados estados nacionales de nuestro tiempo y hacerles romper la barrera de repulsión que se interpone entre las personas civilizadas y el acto de matar. Esto sólo puede conseguirse con la ayuda de ideas doctrinarias muy intensas que objetivicen en la forma de valores impersonales el extendido orgullo por la patria. En el proceso de enlace doble del plano interestatal las ideas doctrinarias de ese tipo, los ideales sociales y los desvalorizados ideales contrarios, esto es amores y odios relativamente impersonales, desempeñan un papel indispensable (1990a: 139).

La teoría de la violencia de Elias es compatible con las verificaciones que pueden realizarse en el estudio empírico de los estados contemporáneos, el propio Elias lo hizo en diversas partes de su obra, señaladamente en *Los alemanes* y en *Humana conditio*. Puede ser, en contra de algunas posturas que efectivamente, como lo dice en algunas partes, al proceso civilizatorio le ocurren “regresiones”. El desmembramiento de Europa del este, el surgimiento de pequeños estados y la pérdida de hegemonía sobre los mismos, habla de esas regresiones y de la posibilidad de que se abran coyunturas de “barbarización” de la vida. Hobsbawm es contundente:

Yo creo que tanto la inversión de la tendencia secular al reforzamiento de los estados territoriales, como la desintegración y la desaparición efectiva de algunos estados están relacionadas en un aspecto: la pérdida, por parte del estado soberano, del monopolio de la guerra legítima (*ibidem*: 53).

El “salvajismo” o la “barbarie” no alude sólo a una forma arcaica de vida del pasado, aquí “regresión” no significa vuelta al pasado (lo que es imposible) sino actualización de formas de actuar y de ser ya superadas.

El argumento de la violencia inmanente a la naturaleza humana suena también como argucia para justificar lo que no puede y no quiere detenerse. Elias contribuyó al entendimiento de la violencia como reverso de la vida pacífica y grata, esforzada, eso sí, en la contención de los miedos que amenazan con fracturar nuestras fortalezas. Y para concluir, no puedo dejar pasar una nota circunstancial sobre lo que ocurre en México: en el diálogo que tuvo ocasión el día 23 de junio de 2011 en el palacio de Chapultepec entre los integrantes de la “caravana del consuelo” y Felipe Calderón, Julián Le Barón alertó la atención de los mexicanos y del presidente de este modo:

Es tiempo de que mandemos un mensaje al mundo de que la violencia no termina nunca con la violencia y así no sea usted recordado como el presidente de los 40 mil muertos, y nosotros como una nación de salvajes, cobardes y sin vergüenza.

BIBLIOGRAFÍA

- Béjar, Helena (1994), "La sociología de Norbert Elias: las cadenas del miedo", en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, número 56, pp. 61-82.
- Bourdieu, Pierre (2007), *El sentido práctico*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Bourdieu, Pierre y Löic Waquant (2005), *Una invitación a la sociología reflexiva*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Elias, Norbert (1982), *Sociología fundamental*, Barcelona [1970], Gedisa.
- (1988), *Humana conditio. Consideraciones en torno a la evolución de la humanidad*, Barcelona [1985], Península.
- (1989), *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México [1977 y 1979], Fondo de Cultura Económica.
- (1990a), *Compromiso y distanciamiento. Ensayos de sociología del conocimiento*, Barcelona [1983], Península.
- (1990b), *La sociedad de los individuos. Ensayos*, Barcelona [1987], Península.
- (1994), "Civilización y violencia", en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, número 65, 1994, pp. 141-151.
- (1998), *La civilización de los padres y otros ensayos*, Santa Fé de Bogotá [1997], Editorial Norma.
- (1999), *Los alemanes*, México [1994], Instituto Mora.
- Elias, Norbert y Dunning, Eric (1992), *Deporte y ocio en el proceso de la civilización*, México [1986], Fondo de Cultura Económica.
- Escalante Gonzalbo, Fernando con la colaboración de Erick E. Aranda García (2009), *El homicidio en México entre 1990 y 2007. Aproximación estadística*, El Colegio de México-Secretaría de Seguridad Pública Federal, México.
- (2011), "Homicidios 2008-2009. La muerte tiene permiso", en *Nexos*, núm. 397, enero, México, pp. 36-49.
- Ferrater, Mora (2004), *Diccionario de filosofía*, 2 tomos, Barcelona, Ariel.
- Freud, Sigmund (1981), "El malestar en la cultura", en *A medio siglo de El malestar en la cultura de Sigmund Freud*, varios autores, México, Siglo XXI.
- Girola, Lidia (2002), "Una visión sociológica de la hipótesis represiva: las aportaciones de Norbert Elias", en LEYVA, Gustavo, Héctor Vera y Gina Zabludovsky (coords.) (2002). *Norbert Elias: Legado y perspectivas*, Universidad Iberoamericana Puebla/Universidad Nacional Autónoma de México/Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México, pp. 43-80.
- Hobbes, Thomas (1980), *Leviatán, o la materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil*, México [1651], Fondo de Cultura Económica.
- Hobsbawm, Eric (2000), Entrevista sobre el siglo XXI, al cuidado de Antonio Polito, Crítica.
- Korte, Hermann (1998a), "Mirada sobre una larga vida", en Norbert Elias y la teoría de la civilización", en *La civilización de los padres y otros ensayos*. Santa Fé de Bogotá, Editorial Norma, pp. 31-55.
- (1998b) "El gran libro", LEYVA, Gustavo, Héctor Vera y Gina Zabludovsky (coords.) (2002), *Norbert Elias: Legado y perspectivas*, Universidad Iberoamericana Puebla/Universidad Nacional Autónoma de México/Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, pp. 153-172.
- Leyva, Gustavo, Héctor Vera y Gina Zabludovsky (coords.) (2002), *Norbert Elias: Legado y perspectivas*, Universidad Iberoamericana Puebla/Universidad Nacional Autónoma de México/Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- Muchembled, Robert (2010), *Una historia de la violencia. Del final de la Edad Media a la actualidad*, Madrid, Paidós.
- Pamplona, Francisco (1985), "Freud: psicoanálisis y cultura", en *Revista de la Universidad de Guadalajara*, núm.20-21, agosto, Guadalajara, pp. 121-131.
- (1986), "El poder, el estado, la prisión", en *Revista Ensayos*, núm. 8, División de Estudios de Posgrado/Facultad de Economía, UNAM, segundo trimestre, pp. 30-36.
- (2010), "Breve crónica (desde la nota roja) de la violencia familiar y sexual contra las mujeres en México, 1930-2000", en *Miradas divergentes sobre mujeres, género y familia: imaginarios, conceptos, presencias y haceres*, Aurora Cuevas Peña y Rocío del Carmen Salcido Serrano, Universidad de Guadalajara, pp. 293-317.
- Pinker, Steven (2011), "A history of Violence", en <http://edge.org/conversation/mc2011-history-violence-pinker>.
- Serna, Justo (2004), "Norbert Elias y la caída de la civilización", en *Protohistoria*, núm. 8, Rosario, pp. 137-150.
- Traverso, Enzo (s/f), "Memoria y conflicto. Las violencias del siglo XX", 10 páginas.
- (2004), "La singularidad de Auschwitz. Un debate sobre el uso público de la historia", en *Cuicuilco*, vol. 11, mayo-agosto, núm. 31, pp. 1-16.
- Wacquant, Löic (2001), "2. Elias en el gueto negro", en *Parias urbanos. Marginalidad en la ciudad a principios del milenio*. Buenos Aires, Manantial, pp. 105-119.
- (2005), "Habitus", in *International Encyclopedia of Economic Sociology*, Edited by Jens Beckert and Milan Zafirovski. London, Routledge, 2005, pp. 315-319.
- (2009), "Habitus as Topic and Tool. Reflections on Becoming a Prizefighter", in William Shaffir, Antony Puddephatt and Steven Kleinknecht (eds.), *Ethnographies Revisited*, New York, Routledge.
- Weiler, Vera (2008), "Lucien Lévy-Bruhl visto por Norbert Elias", en *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 70 núm. 4, México octubre-diciembre, pp. 791-822.
- Zabludovsky, Gina (1999), "Por una psicología sociohistórica: Norbert Elias y las críticas a las teorías de la racionalidad y la acción social", en *Sociológica*, año 14, núm. 40, mayo-agosto, México, pp. 151-179.