

Nombre	Apellidos	Sexo <input type="checkbox"/> M <input type="checkbox"/> F
Dirección	DNI núm. 	
Ciudad, País, Código postal	Teléfono 	

# La utopía de las normas

De la tecnología, la estupidez

y los secretos placeres de la burocracia

## David Graeber

Autor de *En deuda: Una historia alternativa de la economía*

«Me encanta este libro.» — Thomas Piketty

Firma <b>X</b>	Fecha
-------------------	-------

Email

Observaciones

\_\_\_\_\_  
\_\_\_\_\_  
\_\_\_\_\_



ESTA ÁREA SOLO PARA USO OFICIAL
Formato: <input type="checkbox"/> Tapa dura <input checked="" type="checkbox"/> Rústica
Tamaño de corte: 14,5 x 23 cm
ISBN: 978-84-344-2279-7
Código: 10127610
Editorial: Ariel

# **La utopía de las normas**

---

**De la tecnología, la estupidez**

---

**y los secretos placeres de la burocracia**

---

## **David Graeber**

---

Traducción de Joan Andreano Weyland

---

Título original: *The Utopia of Rules. On Technology, Stupidity, and the Secret Joys of Bureaucracy*

Publicado originalmente por Melville House, 2015, EE.UU.

1.ª edición: octubre de 2015

© 2015: David Graeber

© 2015 de la traducción: Joan Andreano Weyland

Derechos exclusivos de edición en español  
reservados para todo el mundo y propiedad de la traducción:  
© 2015: Editorial Planeta, S. A. Avda. Diagonal, 662-664 - 08034 Barcelona  
Editorial Ariel es un sello editorial de Planeta, S. A.  
[www.ariel.es](http://www.ariel.es)

ISBN 978-84-344-2279-7

Depósito legal: B. - 2015 - 19.617

Impreso en España por Limpergraf

El papel utilizado para la impresión de este libro  
es cien por cien libre de cloro y está calificado como papel ecológico.

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes del Código Penal).

Dirjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita  
fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

Puede contactar con CEDRO a través de la web [www.conlicencia.com](http://www.conlicencia.com)  
o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47

## Índice

Introducción: La Era de Hierro del liberalismo y la era de la burocratización total . . . . .	7
1. Zonas muertas de la imaginación: un ensayo sobre la estupidez estructural . . . . .	49
2. De coches voladores y el índice en declive de ganancias . .	107
3. La utopía de las normas, o por qué en realidad, después de todo, amamos la burocracia . . . . .	149
Apéndice: De Batman y el problema del poder constituyente. . .	203
Notas . . . . .	223

## Zonas muertas de la imaginación: un ensayo sobre la estupidez estructural

Déjenme comenzar con una historia acerca de la burocracia.

En 2006 mi madre sufrió una serie de infartos. Pronto se hizo evidente que sería incapaz de vivir sola en casa sin ayuda. Dado que su seguro no cubría cuidados en casa, una serie de trabajadores sociales nos aconsejaron que la inscribiéramos en Medicaid. Sin embargo, para poder recibir ayuda de Medicaid, la fortuna total de uno sólo puede llegar a los seis mil dólares. Decidimos transferir sus ahorros (esto era, supongo, técnicamente, un tipo de estafa, aunque un tipo peculiar de estafa, dado que el gobierno emplea miles de trabajadores sociales cuyo trabajo principal parece ser explicar a los ciudadanos exactamente cómo perpetuar dicha estafa), pero poco después sufrió un infarto muy serio y se encontró en una residencia, bajo un largo proceso de rehabilitación. Cuando salió de aquello, quedaba claro que necesitaría atención en casa, pero había un problema: le depositaban el cheque de la Seguridad Social directamente, y ella apenas era capaz de firmar con su nombre, por lo que a menos que yo obtuviera poderes sobre su cuenta corriente, y de este modo pudiera pagar su alquiler mensual por ella, el dinero se iría acumulando y quedaría descalificada para Medicaid, pese al enorme fajo de documentos que tuve que rellenar para su solicitud.

Fui a su banco, rellené los formularios necesarios y los llevé a la residencia. Había que validarlos. La enfermera de planta me informó de que la residencia tenía una notaria, pero que debía pedir cita; cogió el teléfono y me hizo hablar con una voz incorpórea que, a su vez, me pasó con la notaria. Ésta procedió a informarme de que primero necesitaba tener autorización del jefe de trabajadores sociales y me colgó. De modo que busqué su nombre y número de despacho, bajé en el ascensor y aparecí en su oficina... sólo para descubrir que el jefe de trabajadores sociales era, en realidad, la voz incorpórea que me había remitido a la notaria. El jefe de servicios sociales cogió el teléfono, dijo «Marjorie, era yo, estás volviendo loco a este hombre con tanta tontería, y me estás volviendo loco a mí también» y, tras un pequeño gesto de disculpa, procedió a darme cita para principios de la semana siguiente.

A la semana siguiente la notaria apareció, me acompañó escaleras arriba, se aseguró de que había rellenado mi parte del formulario (como me había subrayado repetidas veces) y luego, en presencia de mi madre, procedió a rellenar la suya. Yo estaba un poco extrañado de que no pidiera a mi madre que firmara nada, sino sólo a mí, pero imaginé que sabría lo que estaba haciendo. Al día siguiente llevé el documento al banco, donde la mujer de la ventanilla le echó un vistazo, preguntó por qué mi madre no lo había firmado y se lo enseñó al director del banco, quien me dijo que me lo llevara y lo hiciera bien. Parecía que, en efecto, la notaria no tenía ni idea de lo que estaba haciendo. Así que conseguí un nuevo juego de formularios, rellené mi parte correspondiente de cada uno y pedí una nueva cita. El día de la cita la notaria apareció y, tras algunos embarazosos comentarios acerca de lo difíciles que son estos bancos (¿por qué cada banco insiste en tener su propio modelo de poder legal, todos completamente diferentes?) me llevó arriba. Firmé, mi madre firmó (con cierta dificultad: a estas alturas ya le costaba incluso incorporarse) y al día siguiente acudí al banco. Otra mujer, en otra ventanilla, examinó los formularios y preguntó por qué había firmado en la línea en que se me pedía escribir mi nombre y puesto mi nombre en la que se me pedía firmar.

—¿Lo he hecho? Bueno, he hecho exactamente lo que la notaria me dijo que hiciera.

—Pero aquí dice claramente «firma».

—Oh, sí, lo dice, ¿verdad? Me imagino que se equivocó al decírmelo. Otra vez. Bueno... toda la información está ahí, ¿verdad? Lo único son esas dos líneas, que están invertidas. ¿Es realmente un problema? La situación es bastante urgente, y me gustaría no tener que esperar para pedir otra cita.

—Bueno, por lo general ni siquiera aceptamos estos formularios si no están aquí en persona todos los firmantes.

—Mi madre tuvo un infarto. Está en un hospital. Ésa es la razón por la que necesito un poder.

Dijo que lo consultaría con el director y tras diez minutos regresó, con el director a una distancia discreta, para anunciarme que el banco no aceptaría los formularios en su actual estado... y que, además, incluso correctamente rellenos, necesitaría una carta del médico de mi madre que certificara que era mentalmente competente para firmar ese documento.

Señalé que nadie había mencionado antes esa carta.

—¿Qué? —interrumpió de repente el director del banco—. ¿Quién le dio esos formularios y no le dijo nada de la carta?

Dado que la culpable era una de las empleadas más simpáticas del banco, esquivé la pregunta<sup>1</sup> y les señalé que en la libreta de ahorros estaba impreso, muy claramente, «en custodia de David Graeber». Evidentemente, él me respondió que eso sólo importaría si ella estuviese muerta.

En realidad, pronto todo el problema resultó teórico: mi madre, en efecto, murió pocas semanas después.

Por aquella época esta experiencia me resultó tremendamente desconcertante. Al haber pasado gran parte de mi vida llevando una existencia bastante bohemia, relativamente aislado de este tipo de cosas, pronto me vi preguntando a mis amigos: ¿es así como es la vida, en general, de la gente corriente? ¿Todo el día arriba y abajo y sintiéndote como un idiota? ¿Qué te pongan en una posición en la que uno acaba, finalmente, actuando como un idiota? La mayoría estaban inclinados a creer que, efectivamente, así era la mayor parte de la vida. Obviamente, la notaria había sido inusualmente incompetente. Aun

así, no mucho después tuve que pasar casi un mes lidiando con las consecuencias (muy ramificadas) de que un funcionario del Departamento de Vehículos a Motor de Nueva York inscribiera mi nombre como «Daid», por no mencionar al empleado de Verizon que escribió mi apellido «Grueber». Las burocracias, tanto la pública como la corporativa, parecen organizadas (por las razones históricas que sea) para garantizar que una parte importante de actores sean incapaces de realizar sus tareas como es debido. Es en ese sentido que he dicho que se puede asegurar, en justicia, que las burocracias son formas utópicas de organización. Al fin y al cabo, ¿no es eso lo que siempre se dice de la gente utópica, que tiene una fe inocente en la perfectibilidad de la naturaleza humana y rechaza tratar a los humanos como lo que realmente son? ¿Lo cual (también nos dicen) los lleva a fijar unos estándares imposibles y luego culpar a los individuos por no estar a su altura?<sup>22</sup> Pero, en realidad, todas las burocracias hacen esto, en tanto fijan exigencias que piensan que son razonables y luego, al descubrir que no lo son (dado que un número significativo de personas siempre será incapaz de realizar lo que se espera) concluyen que el problema no son las exigencias, sino la incapacidad individual de cada ser humano que no está a la altura.

A una escala meramente personal, probablemente lo más perturbador haya sido cómo el tratar con esos formularios de alguna manera me volvió estúpido. ¿Cómo es que no me di cuenta de que estaba escribiendo mi nombre en la línea que ponía «firma»? ¡Estaba escrito allí mismo! Quisiera creer que no soy, habitualmente, una persona estúpida. En realidad he hecho algo así como una carrera en convencer a otros de que soy inteligente. Y sin embargo, estaba haciendo tonterías, y no porque no prestase atención: en realidad, había invertido mucha energía mental y emocional en el asunto. El problema, me di cuenta, no estaba en la energía gastada, sino en que gran parte de esta energía la había empleado en intentar comprender e influir en quienquiera que, en aquel momento, parecía tener algún tipo de poder burocrático sobre mí... cuando, en realidad, lo único necesario era interpretar correctamente una o dos palabras en latín y realizar de forma adecuada ciertas fun-



ciones puramente mecánicas. Pasarme tanto tiempo preocupándome porque no pareciera que echaba en cara de la notaria su manifiesta incompetencia, o imaginar qué podría hacerme más simpático ante los diferentes burócratas del banco me hizo menos propenso a darme cuenta de cuándo me decían una tontería. Se trataba, evidentemente, de una estrategia errónea, en tanto que, si alguien tenía el poder de saltarse las reglas, no era la gente con la que yo trataba; es más: si me encontraba con alguien que sí tenía ese poder, invariablemente me haría saber, directa o indirectamente, que si yo me quejaba, de cualquier manera, por cualquier absurdo estructural, el único resultado posible sería poner en apuros a algún funcionario de bajo nivel.

Como antropólogo, todo esto me sonaba extrañamente familiar. Los antropólogos hemos convertido en una especialidad el estudio de los rituales que rodean el nacimiento, el matrimonio, la muerte y demás ritos de paso. Nos fijamos especialmente en los gestos rituales que son socialmente eficaces, como cuando el mero acto de decir o hacer algo lo hace socialmente verdadero. Pensemos en frases como «te pido perdón», «me rindo» u «os declaro marido y mujer». Siendo, como son, criaturas sociales, los nacimientos y muertes de los humanos no son nunca acontecimientos meramente biológicos. Por norma general, implica un enorme esfuerzo convertir a un recién nacido en una persona, alguien con un nombre, relaciones sociales (padre, madre...) y un hogar, alguien hacia quien los demás tienen responsabilidades, y de quien se puede esperar que en el futuro asuma, también, responsabilidades. Generalmente, gran parte de este trabajo se realiza mediante rituales. Estos rituales, como han señalado los antropólogos, pueden variar enormemente en forma y contenido: pueden implicar bautismos, confirmaciones, limpiezas, primeros cortes de pelo, retiros, tratados, uso, quema y entierro de todo tipo de objetos, encantamientos... La muerte es incluso más complicada porque esas mismas relaciones sociales que uno ha adquirido en vida deben cortarse o adaptarse gradualmente. A menudo cuesta años, varios entierros (e incluso re-entierros), la quema, blanqueado y re-disposición de huesos, festines y ceremonias antes de que alguien esté completamente muerto. En este

punto de la historia, en la mayoría de las sociedades existentes estos rituales pueden llevarse a cabo o no, pero es precisamente el papeleo, más que ningún otro tipo de ritual socialmente eficaz, lo que realmente efectúa el cambio. Mi madre, por ejemplo, deseaba que la incinerasen sin ninguna ceremonia; sin embargo, mi principal recuerdo de la funeraria es el de aquel dependiente rechoncho y amable con el que rellené un documento de catorce páginas a fin de obtener un certificado de defunción, escrito a bolígrafo sobre papel carbón para que saliera por triplicado.

—¿Cuántas horas al día pasa rellenando formularios como éste? —le pregunté. Él suspiró:

—Es lo único que hago —y me enseñó una mano vendada a causa de un incipiente síndrome de túnel carpiano.

Tenía que hacerlo. Sin esos documentos, ni mi madre ni ninguna de las demás personas incineradas en su empresa estarían legalmente (y, por tanto, socialmente) muertas.

¿Por qué, entonces, me pregunté, no hay vastos tomos etnográficos acerca de los ritos de paso estadounidenses o británicos, con largos capítulos acerca del papeleo y los formularios?

Existe una respuesta evidente: el papeleo es aburrido. Uno puede describir el ritual que lo rodea. Uno puede observar cómo reacciona ante él la gente o cómo habla de él. Pero en cuanto al papeleo en sí, no hay muchas cosas interesantes que se puedan decir. ¿Cómo es el diseño del formulario? ¿Qué hay del esquema cromático? ¿Por qué escogieron preguntar determinada información y no otra? ¿Por qué fecha y lugar de nacimiento y no, por decir algo, dónde se cursó la escuela primaria? ¿Por qué reviste tanta importancia la firma? Pero aun así, incluso el analista más imaginativo se queda pronto sin preguntas.

En realidad, uno podría ir más lejos. El papeleo *se supone* que ha de ser aburrido. Y lo está siendo cada vez más. Los contratos medievales eran bastante a menudo muy bellos, llenos de adornos caligráficos y heráldicos. Incluso en el siglo XIX parte de esto era aún así: tengo en mi poder una copia del certificado de nacimiento de mi abuelo, expedida en Springfield, Illinois, en 1858, y es muy colorida, con letras góticas, pergami-

nos y querubines (y está escrita por completo en alemán). Por el contrario, la de mi padre, expedida en Lawrence, Kansas, en 1914, es en blanco y negro y totalmente carente de adornos, sólo líneas y cajas, aunque está completada en una hermosa caligrafía a mano. La mía, expedida en Nueva York en 1961, ni siquiera tiene eso: está escrita a máquina y con sellos y carece por completo de personalidad. Pero, evidentemente, las interfaces informáticas empleadas hoy en día en tantos sitios son aún más aburridas. Es como si los creadores de esos documentos estuvieran intentando quitarles gradualmente todo lo que pudieran tener de ligeramente profundo, o incluso simbólico.

Apenas resulta sorprendente que todo esto pueda llevar a la desesperación a un antropólogo. A los antropólogos los atraen las áreas de densidad. Las herramientas interpretativas de que disponemos están mejor adaptadas para abrirnos paso a través de complejas redes de significados o significaciones: intentamos comprender intrincados simbolismos rituales, dramas sociales, formas poéticas o lazos de parentesco. Lo que tienen todos éstos en común es que tienden a ser a la vez infinitamente ricos y, al mismo tiempo, ambiguos. Si alguien intentara averiguar todos y cada uno de los significados, motivos o asociaciones de un solo ritual de la cosecha rumano, o acusación de brujería Zande, o linaje familiar mejicano, podría pasar tranquilamente toda su vida (un buen número de vidas, en realidad: si además quisiera rastrear la estela de relaciones con otros elementos en los campos simbólicos o sociales principales, el trabajo no dejaría de expandirse). En contraste, el papeleo está pensado para ser lo más sencillo y autorreferente posible. Incluso cuando los formularios son complejos; incluso tremendamente complejos, lo son mediante la suma sin fin de elementos muy sencillos pero aparentemente contradictorios, como un laberinto compuesto por completo de una ilimitada yuxtaposición de dos o tres motivos geométricos extraordinariamente sencillos. Y como un laberinto, el papeleo tampoco se abre a nada exterior. En consecuencia, no hay mucho que interpretar. Clifford Geertz se hizo famoso por ofrecer una «descripción densa» de las peleas de gallos de Bali, en la que intentaba demostrar que si uno fuese capaz de extender ante sí todo lo que ocurría du-

rante uno de estos enfrentamientos, sería capaz de comprender todo acerca de la sociedad balinesa. Son concepciones de la condición humana; de la sociedad, la jerarquía, naturaleza, todas las pasiones y dilemas fundamentales de la existencia humana. Esto, sencillamente, sería imposible con una solicitud de hipoteca, no importa lo denso que fuese el documento; e incluso si algún alma arriesgada se lanzara a escribir un análisis tal (sólo por probar que se puede) sería aún más difícil imaginar a nadie leyéndolo.

Se puede objetar: pero ¿no hay acaso grandes novelistas que han escrito novelas atractivas acerca de la burocracia? Por supuesto que los hay. Pero han conseguido hacerlo adoptando la circularidad y vacuidad (por no hablar de la estupidez) de la burocracia, y creando obras literarias que poseen la misma forma laberíntica y carente de sentido. Es por esto que casi toda la gran literatura al respecto toma forma de terror o de comedia. *El proceso*, de Franz Kafka, es, por supuesto, el paradigma (también lo es *El castillo*) pero se pueden citar un buen número de otras obras: *Memorias encontradas en una bañera*, de Stanislaw Lem, muy en la línea de Kafka; *El Palacio de los Sueños*, de Ismail Kadaré, o *Todos los nombres*, de José Saramago, o cualquier obra que parta del espíritu burocrático, como gran parte de las de Ítalo Calvino o casi cualquier cosa de Borges. *Trampa-22*, de Joseph Heller, que se enfrenta a las burocracias militares, o *Algo pasó*, que habla de la burocracia corporativa se consideran obras maestras tardías del género, como la inacabada *El rey pálido*, de David Foster Wallace, una imaginativa reflexión sobre la naturaleza del aburrimiento emplazada en una oficina del U.S. Internal Revenue Service<sup>3</sup> en el Medio Oeste. Es interesante comprobar que todas estas obras de ficción no sólo hacen hincapié en el cómico sinsentido de la vida burocrática, sino que además lo mezclan con al menos una velada amenaza de violencia. Esto resulta más evidente en algunos autores (Kafka, Heller) que en otros, pero casi siempre parece estar acechando bajo la superficie. Es más: las historias contemporáneas que tratan explícitamente de la violencia tienen

una tendencia a convertirse en historias también acerca de la burocracia, dado que, al fin y al cabo, la mayoría de los actos de extrema violencia se dan en ambientes burocráticos (ejércitos, prisiones...) o, de lo contrario, se ven de inmediato rodeados por procedimientos burocráticos (crimen).

Los grandes escritores, pues, saben cómo lidiar con el vacío. Lo adoptan. Miran al abismo hasta que el abismo les devuelve la mirada. La teoría social, por el contrario, aborrece el vacío, o esto es así, ciertamente, si su enfoque de la burocracia ha de tener una mínima extensión. La estupidez y la violencia son, precisamente, los dos elementos para los que tiene una menor inclinación a tratar.<sup>4</sup>

La falta de literatura crítica es especialmente extraña porque, superficialmente, uno pensaría que los catedráticos están en una posición ideal para hablar de los absurdos de la vida burocrática. Evidentemente, esto se debe a que ellos *son* burócratas, y cada vez más. Las «responsabilidades administrativas», acudir a reuniones del comité, rellenar formularios, leer y escribir cartas de apoyo, aplacar los antojos de los decanos... todo esto consume una porción cada vez mayor del tiempo de un catedrático. Pero éstos son también burócratas a su pesar, en el sentido de que incluso cuando la *admin*, como la llaman, acaba constituyendo la mayor parte de lo que hace un profesor, ellos siempre la tratan como algo añadido, no como aquello para lo que están cualificados, y ciertamente, no el trabajo que define quiénes son en realidad.<sup>5</sup> Ellos son académicos, gente que investiga, analiza e interpreta cosas... incluso si, cada vez más, son almas de estudiosos atrapadas en cuerpos de burócratas. Se podría pensar que la reacción de un académico sería investigar, analizar e interpretar este fenómeno: ¿cómo es posible que todos gastemos cada vez más y más nuestro tiempo en papeleo? ¿Para qué sirve el papeleo, en cualquier caso? ¿Cuáles son las dinámicas sociales tras él? Y sin embargo, por alguna razón, esto nunca ocurre.<sup>6</sup>

Sé por experiencia propia que cuando los profesores se reúnen en torno a la máquina de agua (o su equivalente universitario, que suele ser una máquina de café) rara vez hablan de su «verdadero» trabajo, sino que pasan casi todo el tiempo

quejándose de sus responsabilidades administrativas. Pero incluso en esos cada vez más cortos momentos en que se les permite tener pensamientos profundos, eso parece ser lo último en lo que quieren pensar.

Pero en todo esto hay algo más profundo, sospecho: algo que está ligado a la propia naturaleza de las universidades y de por qué existen.

Veamos, por ejemplo, la extraordinaria preeminencia en los EE.UU., en ciencias sociales, durante el periodo de posguerra, de dos teóricos europeos: el sociólogo alemán Max Weber, en los años cincuenta y sesenta, y el filósofo social francés Michel Foucault desde entonces. Ambos alcanzaron cierta hegemonía intelectual en EE.UU. que no lograron en sus países de origen. ¿Qué los hacía tan atractivos a ojos de los académicos estadounidenses? Sin duda, su popularidad tiene mucho que ver con la facilidad con que se los pudo adoptar como una especie de anti-Marx, y sus teorías, impulsadas (habitualmente en forma bastante simplificada) como argumento para justificar que el poder no es sencillamente (ni principalmente) cuestión de la relación con los medios de producción, sino más bien un rasgo característico de la vida social, omnisciente, multifacético e inevitable.

Pero también creo que una gran parte de su atractivo era su actitud hacia la burocracia. En efecto, a veces parecería que éstos son los dos únicos seres humanos inteligentes del siglo xx que creían sinceramente que el poder de la burocracia reside en su eficacia. Es decir, que la burocracia realmente funciona. Weber veía las formas burocráticas de organización como la encarnación misma de la razón en los asuntos humanos, tan evidentemente superiores a cualquier forma alternativa de organización que amenazaban con devorar todo, encerrando a la humanidad en una triste «jaula de hierro» sin espíritu ni carisma. Foucault era más subversivo, pero lo era de un modo que tan sólo dotaba al poder burocrático de más eficacia, en lugar de quitársela. En su obra acerca de sanatorios, clínicas, prisiones, etcétera, todos los aspectos de la vida humana (salud, sexualidad, trabajo, moralidad, nuestras propias concepciones de verdad) dejaban de ser nada por sí mismas y pasaban a ser

tan sólo productos de una u otra forma de discurso profesional o administrativo. Mediante conceptos como «gubernamentalidad» y «biopoder» aseguraba que las burocracias estatales acababan delineando los parámetros de la existencia humana de maneras mucho más íntimas que nada de lo que hubiera podido imaginar Weber. Para Foucault, toda forma de conocimiento se convertía en una forma de poder, moldeando nuestras mentes y cuerpos a través de medios en gran medida administrativos.

Es difícil evitar la sospecha de que la popularidad de Weber y de Foucault debió mucho al hecho de que el sistema universitario estadounidense, durante ese periodo, se estaba convirtiendo cada vez más en una institución dedicada a producir funcionarios para un aparato administrativo imperial y que operaba a escala mundial. En los tiempos inmediatamente posteriores a la Segunda Guerra Mundial, cuando los Estados Unidos comenzaban a establecer su aparato administrativo mundial, todo esto solía ser bastante explícito. Sociólogos como Talcott Parsons y Edward Shils<sup>7</sup> estaban profundamente incrustados en el *establishment* de la Universidad de Harvard, y la versión simplificada de Weber que crearon fue aún más simplificada y adoptada por funcionarios del Departamento de Estado y del Banco Mundial como «teoría del desarrollo» y promovida activamente como alternativa al materialismo histórico marxista en los Estados del frente de batalla del hemisferio sur. Por aquella época, incluso antropólogos como Margaret Mead, Ruth Benedict y Clifford Geertz colaboraban sin ningún escrúpulo moral con el aparato militar y de inteligencia, o incluso con la CIA.<sup>8</sup> Todo esto cambió con la guerra en Vietnam. A lo largo de las movilizaciones en el campus contra la guerra, se sacó a la luz este tipo de complicidad y a Parsons (y, con él, Weber) los percibieron como la encarnación misma de todo lo que los radicales rechazaban.

Con Weber destronado, al principio era incierto quién lo sustituiría, si alguien lo iba a hacer. Durante un tiempo hubo mucho interés en el marxismo alemán: Adorno, Benjamin, Marcuse, Lukács, Fromm. Pero la atención se desvió finalmente hacia Francia, donde las protestas de mayo de 1968 habían producido un surgimiento de teoría social extraordinariamente

te creativa (en Francia se la llamaba, sencillamente, «pensamiento del 68») que era a la vez radical en temperamento y hostil a casi todas las manifestaciones tradicionales de política izquierdista, desde la sindicación a la insurrección.<sup>9</sup> Diferentes teóricos se ponían de moda o se quedaban atrás, pero a lo largo de los años ochenta, Foucault consiguió establecerse de una manera que nadie (en realidad, ni siquiera Weber) había hecho antes, ni lo ha vuelto a hacer. O, al menos, lo hizo en aquellas disciplinas que se consideraban a sí mismas, de alguna manera, en la oposición. En realidad, sería mejor hablar aquí del surgimiento de un tipo de división laboral en el sistema educativo superior estadounidense, con el lado optimista de Weber reinventado (de un modo mucho más simplificado) para la formación de burócratas, bajo el nombre de «teoría de la elección racional», y el lado pesimista relegado a los foucaultianos. La influencia de Foucault se dio, precisamente, en esos campos de labor académica que absorbieron a los antiguos radicales del campus o a quienes se identificaban con ellos. Estas disciplinas estaban casi completamente apartadas del acceso a ningún tipo de poder político, y, cada vez más, de cualquier tipo de influencia en los movimientos sociales: una distancia que otorgaba al énfasis de Foucault en el nexo «poder/conocimiento» (la aseveración de que las formas de conocimiento son formas de poder social: las formas más importantes) un atractivo especial.

No cabe duda de que un resumen histórico breve como éste sólo puede caer en la caricatura y ser injusto. Aun así, creo que hay una profunda verdad en él. No se trata sólo de que los investigadores nos veamos atraídos hacia zonas de densidad, donde poder emplear mejor nuestras habilidades para interpretación: también tenemos una tendencia cada vez mayor a identificar lo interesante con lo importante, y a dar por sentado que los lugares con mucha densidad son también lugares con poder. El poder de la burocracia nos demuestra cuán a menudo, en realidad, se trata de lo opuesto.

Pero este ensayo no trata sólo (ni siquiera principalmente) de la burocracia. Trata, ante todo, de violencia. Lo que quiero argumentar es que situaciones creadas mediante violencia (en



especial violencia estructural, por la que entiendo formas de desigualdad social generalizadas respaldadas, en último término, por la amenaza de violencia física) inevitablemente tienden a crear los tipos de ceguera voluntaria que normalmente asociamos con los procedimientos burocráticos. Para decirlo de una manera cruda: no es tanto que los procedimientos burocráticos sean inherentemente estúpidos, ni siquiera que tiendan a producir una conducta que ellos mismos definan como estúpida (aunque lo hacen) sino más bien que son, invariablemente, formas de gestionar situaciones sociales que son ya estúpidas porque se basan en la violencia estructural. Este enfoque, estoy convencido, posee potencial para contarnos mucho, tanto acerca de cómo la burocracia ha llegado a extenderse a todos los aspectos de nuestra vida como a responder por qué no nos damos cuenta de ello.

Bueno, admito que el énfasis en la violencia puede parecer extraño. No solemos pensar en las residencias geriátricas, los bancos o incluso en el seguro médico como en instituciones violentas (excepto, quizás, en el sentido más abstracto y metafórico posible). Pero la violencia a la que me refiero aquí no es abstracta. No estoy hablando de violencia conceptual. Hablo de violencia en el sentido literal: la que se refiere, por ejemplo, a una persona golpeando a otra en la cabeza con un bastón de madera. Todas éstas son instituciones implicadas en el reparto de recursos dentro de un sistema de derechos de propiedad regulados y garantizados por gobiernos dentro de un sistema que reposa, en definitiva, en la amenaza de la fuerza. «Fuerza», a su vez, es un eufemismo para referirse a violencia, es decir: la capacidad para llamar a gente vestida con uniforme y dispuesta a amenazar a otros con golpearles en la cabeza con bastones de madera.

Es curioso lo poco que piensan en esto los ciudadanos de las democracias industriales, o cómo instintivamente intentamos quitarle importancia. Esto es lo que permite, por ejemplo, que estudiantes de posgrado se pasen el día en las bibliotecas universitarias leyendo tratados teóricos inspirados por Fou-

cault acerca de la disminución de la importancia de la coacción como factor en la vida moderna sin siquiera reflexionar un momento en que, de haber insistido en entrar en la biblioteca sin una tarjeta identificativa debidamente sellada y validada, alguien habría llamado a unos hombres armados para que los expulsaran físicamente, empleando toda la fuerza necesaria. Es casi como si, cuantos más aspectos de nuestra vida cotidiana dejáramos caer en el ámbito de las regulaciones burocráticas, más insistieran los implicados en quitar importancia al hecho (perfectamente obvio para quienes llevan las riendas del sistema) de que todo ello depende, en última instancia, de la amenaza de daño físico.

El propio empleo de la frase «violencia estructural» es un ejemplo perfecto. Cuando comencé a trabajar en este ensayo sencillamente di por sentado que el término se refería a violencia real que opera de forma indirecta. Imagine, si quiere, una tribu guerrera (llamémosles los Alfas) que cruza el desierto y se hace con una franja de tierra habitada por pacíficos granjeros (llamémosles los Omegas). Pero, en lugar de exigir tributo, se apropian de toda la tierra fértil y dejan todo preparado para que sus hijos tengan un acceso privilegiado a la mayoría de las formas de preparación práctica para seguir haciéndolo, y que a la vez inician una ideología religiosa que sostiene que ellos son seres intrínsecamente superiores; más agradables, bellos e inteligentes, y que los Omegas, ahora reducidos a trabajadores en sus propiedades, han sido maldecidos por los poderes divinos a causa de algún terrible pecado, por lo que se han vuelto estúpidos, feos y viles. Tal vez incluso los Omegas internalizan su desgracia y acaban actuando como si creyeran que son realmente culpables de algo. En cierto sentido quizás incluso lo creen. Pero a un nivel más profundo no es realmente importante preguntarse si lo creen o no. Todo el sistema es fruto de la violencia y sólo puede mantenerse mediante la amenaza constante de la violencia: el hecho de que los Omegas saben que si alguien desafiara de modo directo el sistema de propiedades, o el acceso a la educación, se desenvainarían espadas y con casi total certeza algunas cabezas acabarían separadas de sus cuerpos. Así, al hablar en términos de «creencia» nos refe-

rimos sencillamente a las técnicas psicológicas que desarrolla la gente para acomodarse a esa realidad. No tenemos ni idea de cómo actuarían, o qué pensarían, si de repente los Alfas dejaran de poder emplear la amenaza a la violencia.

Esto es lo que tenía en mente cuando he empleado la frase «violencia estructural»: estructuras que sólo pueden crearse y mantenerse mediante la amenaza de violencia, incluso si en sus funciones cotidianas no es necesario que se den actos de violencia. Si se piensa en el asunto, lo mismo se puede decir de la mayoría de los fenómenos a los que ordinariamente se denomina «violencia estructural» (racismo, sexismo, privilegio de clase) incluso si su actual medio de operación es infinitamente más complejo.

En este caso probablemente estaba inspirado por mis lecturas de literatura feminista, que a menudo hablan de violencia estructural de esta manera.<sup>10</sup> Es ampliamente sabido, por ejemplo, que los índices de abusos sexuales aumentan de modo espectacular precisamente en los momentos en que las mujeres comienzan a desafiar las «normas de género» de trabajo, comportamiento o vestimenta. Es muy similar a aquellos conquistadores que vuelven a desenvainar sus espadas. Pero, en general, los investigadores no emplean este término de esta manera. Su uso actual se remonta a los «Estudios de la Paz» de los años sesenta, y se emplea en referencia a «estructuras» que, se asegura, tienen los mismos efectos que la violencia, incluso si no implican uso alguno de la violencia física.<sup>11</sup> La lista de estructuras es básicamente la misma lista (racismo, sexismo, pobreza y demás) pero lo que lleva implícito es, por ejemplo, que podría existir un sistema de patriarcado que operara en ausencia total de violencia doméstica y abusos sexuales, o un sistema de racismo que no estuviera respaldado por derechos de propiedad impulsados por el gobierno... pese a que, según mi conocimiento, jamás se ha observado ningún ejemplo de ninguno de ellos.<sup>12</sup> Nuevamente, resulta desconcertante pensar por qué lanzaría alguien una argumentación así, a menos que, por alguna razón, estuviera decidido a insistir en que la violencia física no es la quintaesencia de la cosa, que no es en lo que realmente hay que centrarse. Plantear directamente la cuestión

de la violencia significaría, al parecer, abrir una serie de puertas que los investigadores creen que deberían dejarse cerradas.

La mayoría de estas puertas conducen directamente al problema de que lo que llamamos «el Estado», y de las estructuras burocráticas a través de las cuales ejerce su poder. ¿Es la pretensión del Estado del monopolio de la violencia el problema, o es el Estado una parte crucial de una posible solución? ¿Es reprehensible la propia práctica de dictar reglas y amenazar con daños físicos a quien no las siga, o es tan sólo que las autoridades no están ejerciendo esas amenazas de la manera adecuada? Hablar de racismo, sexismo y el resto como de un puñado de estructuras abstractas flotando por ahí es la mejor manera de evitar por completo esas preguntas.

En muchas de las comunidades rurales con las que los antropólogos están más familiarizados, en donde las modernas técnicas administrativas se viven como imposiciones ajenas, las cosas se parecen mucho más a la historia de los Alfas y los Omegas. Solemos tratar con poblaciones conquistadas de un modo u otro, es decir, con gente muy consciente de que el actual estatus es fruto de la violencia. En consecuencia, a nadie se le ocurriría negar que el gobierno es una institución fundamentalmente coercitiva, incluso si están dispuestos a aceptar que, en ciertos aspectos, puede ser también una institución benevolente. En la zona rural de Madagascar en la que realicé mi trabajo de campo, por ejemplo, todo el mundo daba por sentado que los Estados operan, principalmente, intimidando. Se asumía eso tanto de los antiguos Estados malgaches como del subsiguiente régimen colonial francés o su sucesor malgache contemporáneo, al que se veía, básicamente, como una versión ligeramente retocada del anterior. Por otra parte, el miedo que inspiraba era en realidad esporádico, dado que durante la mayor parte del tiempo, el Estado, sus representantes, no estaban a la vista. El gobierno no tenía ningún papel regulador de las minucias de la vida cotidiana: no había códigos de construcción, leyes de consumo de alcohol en la vía pública, no era obligatorio el permiso de conducción ni el seguro del vehículo...

no había normas que dijeran quién podía comprar, vender, fumar, construir, comer, beber qué, dónde, en qué lugar podía la gente tocar música u ocuparse de sus animales. O, en cualquier caso, si existían esas leyes, nadie las conocía, porque nunca se le había ocurrido a nadie, ni siquiera a la policía, obligar a su cumplimiento. Ni siquiera en la ciudad, y mucho menos en las áreas rurales, en que tales asuntos estaban completamente regulados por la costumbre, las deliberaciones de la asamblea comunal o el tabú mágico. En tales contextos, se hacía mucho más evidente que el principal asunto de la burocracia del gobierno era el registro de propiedades sobre las que cobrar impuestos, y mantener las infraestructuras que permitían a quienes recaudaban impuestos aparecer y llevarse las cosas.

Esta situación creaba ciertos dilemas muy interesantes de cara a mi investigación. Había realizado ya un buen montón de trabajo en los archivos nacionales malgaches antes de trasladarme al campo. El reino Merina, del siglo XIX, había traído misioneros extranjeros para que le ayudaran a crear un funcionariado y los registros estaban allí al completo, junto con los de aquel régimen colonial. En consecuencia, tenía muchísimos datos de la comunidad que estaba estudiando de entre 1875 y 1950: datos de censo, registros escolares y, sobre todo, números precisos acerca de las dimensiones de cada familia y sus posesiones de tierra y ganado (y, en el periodo inicial, de esclavos). Pero en cuanto llegué me di cuenta de que la mayoría de la gente creía que esto era precisamente lo que un extranjero procedente de la ciudad tendría interés en saber y, por lo tanto, aquello que menos estaban inclinados a decirme. En realidad, la gente tenía ganas de hablarme de todo lo demás. En consecuencia, poseía dos tipos de datos completamente diferentes para dos periodos distintos.

Conforme empecé a conocer mejor a la gente, me di cuenta de que no era sólo que el gobierno no regulara la vida cotidiana: con respecto a cosas más importantes, el gobierno no hacía nada en absoluto. En la historia malgache, el poder del Estado tiene tendencia a crecer y disminuir, y ésta era, definitivamente, una época de disminución. Había oficinas gubernamentales, por supuesto, y la gente acudía a ellas, se sentaba

y mecanografiaba cosas, pero era sobre todo apariencia: apenas se les pagaba, no recibían material (tenían que comprar su propio papel), todo el mundo mentía en sus declaraciones de renta y, en cualquier caso, nadie pagaba, en realidad, sus impuestos. La policía tan sólo patrullaba la autopista y no se adentraba nunca en la zona rural. Y sin embargo, todo el mundo hablaba del gobierno como si realmente existiera, con la esperanza de que los extranjeros no se dieran cuenta, si no, esto podría llevar, posiblemente, a alguien de algún despacho de la capital a decidir que había que hacer algo al respecto. Así que, por una parte, el poder burocrático no tenía efecto alguno en la gente. Y por otra, lo abarcaba todo.

Parte de la causa fue el impacto inicial de la conquista, casi un siglo antes. Por aquella época, la mayoría de los habitantes del reino Merina habían sido esclavistas en el corazón de un gran reino. Algo muy importante para recordar de la esclavitud es que nunca se ve (nadie lo hace) como una relación moral, sino como de simple poder arbitrario: el amo puede ordenar al esclavo hacer lo que le plazca, y no hay nada que el esclavo pueda hacer para impedirlo.<sup>13</sup> Cuando los franceses derrocaron el reino Merina y tomaron Madagascar, en 1895, simultáneamente abolieron la esclavitud e impusieron un gobierno que ni siquiera pretendía estar basado en un contrato social o en la voluntad de los gobernados, sino sencillamente en una superior potencia de fuego. No resulta sorprendente que la mayoría de los malgaches llegaran a la conclusión de que, en realidad, los habían convertido en esclavos a todos. Esto tuvo profundas consecuencias en la manera en que la gente comenzó a tratarse. No se tardó mucho antes de que toda relación de mando (es decir, toda relación entre adultos en que uno convierte al otro en una mera extensión de su voluntad) se considerara moralmente inaceptable, en esencia, una variante de la esclavitud o del Estado. Un malgache de bien no actúa de esa manera. De modo que, aunque el gobierno estaba lejos, su sombra se extendía por todas partes. En la comunidad que estudié, tales asociaciones eran más susceptibles de salir a la luz cuando la gente hablaba de las grandes familias esclavistas del siglo XIX, cuyos hijos se habían acabado convirtiendo en el

núcleo de la administración colonial, en gran parte (siempre destacaban) debido a su devoción por la educación y su habilidad con el papeleo, y cuyos descendientes trabajaban, en su mayoría, en bonitas oficinas en la capital, lejos de los problemas y responsabilidades de la vida campesina. En otros contextos, las relaciones de mando, especialmente en contextos burocráticos, estaban lingüísticamente codificadas: se identificaban plenamente con el francés; el malgache, por el contrario, se veía como un lenguaje apto para la deliberación, explicación y toma de decisiones por consenso. Los funcionarios de rango menor, cuando deseaban imponer dictados arbitrarios, cambiaban casi de inmediato al francés.

Tengo recuerdos especialmente vívidos de una ocasión en que un afable funcionario de bajo rango, con el que había tenido muchas conversaciones en malgache, se quedó aturdido cuando me vio llegar justo en el momento en que todo el mundo había decidido salir temprano para ver el partido de fútbol (como ya he dicho antes, en cualquier caso, no se hacía nada en las oficinas).

—La oficina está cerrada —anunció, en francés, adoptando una atípica pose formal—. Si tiene algo que hacer en ella, debe regresar mañana a las ocho de la mañana.

Esto me sorprendió. Él sabía que mi idioma materno era el inglés, y que hablaba un malgache fluido. No tenía manera de saber que también comprendía el francés oral. Fingí estar confundido y respondí en malgache:

—¿Perdón? Lo siento, no le comprendo.

Su respuesta fue adoptar una pose incluso más formal y repetir la misma frase, más fuerte y más lento. Volví a fingir confusión:

—No entiendo. ¿Por qué me habla en un idioma que no sé hablar?

Él volvió a hacerlo.

Se mostró incapaz de repetir la frase en su lengua vernácula o, en realidad, de decir cualquier cosa en malgache. Sospeché que se debía a que, si hubiera pasado al malgache, nunca habría podido ser tan abrupto. Otras personas me confirmaron más tarde que eso era exactamente lo que había ocurrido: si me hubiera hablado en malgache, me hubiera tenido que

explicar, como mínimo, por qué las oficinas habían cerrado a una hora tan poco habitual. En malgache literario, uno puede referirse al idioma francés como *ny teny baiko*, «el lenguaje de las órdenes». Era típico de contextos en que no se requerían explicaciones, deliberación y, en definitiva, el consenso, dado que tales contextos se definían por una desigualdad de acceso a la violencia física. En este caso, los medios para ejercer tal fuerza no estaban presentes. El funcionario no podía, en realidad, llamar a la policía, ni tampoco es que quisiera: sólo quería que yo me fuera, que es lo que, tras engañarlo un rato con el juego de idiomas, hice. Pero él no pudo siquiera evocar el tipo de actitud que tal poder le permite a uno adoptar sin apelar a las sombras del Estado colonial.

En Madagascar, el poder burocrático quedaba de algún modo redimido, a ojos de la mayoría de la gente, por su conexión con los estudios, que se tenían en muy alta estima de forma casi universal. Entrar en el mundo del gobierno, de los burós, de los gendarmes, era también entrar en el mundo de las novelas, de la historia del mundo, la tecnología y potenciales viajes al extranjero. No resultaba, por tanto, irremediablemente malo ni intrínsecamente absurdo.

Pero el Estado malgache no era tampoco especialmente violento. Los análisis comparativos sugieren, sin embargo, que hay una relación directa entre el nivel de violencia empleado en un sistema burocrático y el nivel de absurdo e ignorancia que se le ve producir. Keith Breckenridge, ha documentado hasta cierto punto los regímenes de «poder sin conocimiento» típicos de la Sudáfrica colonial,<sup>14</sup> en los que la coacción y el papeleo sustituyeron en gran medida la necesidad de comprender a los ciudadanos africanos. La instalación del *apartheid*, que comenzó en la década de los cincuenta, vino precedida por la aparición de un nuevo sistema de pases diseñado para simplificar reglas anteriores que obligaban a los trabajadores africanos a llevar una extensa documentación acerca de contratos laborales, empleándose una nueva libreta única que contenía «nombres, origen, huellas dactilares, estatus impositivo y sus “derechos” oficialmente otorgados para vivir y trabajar en pueblos y ciudades».<sup>15</sup> Los funcionarios del gobierno la apreciaron



por su administración simplificada; los policías, por librarles de la responsabilidad de tener que hablar directamente con los trabajadores africanos. Los trabajadores africanos, por su parte, se referían universalmente a los nuevos documentos como «dompas»<sup>16</sup> o «pases estúpidos», precisamente por esa razón.

El brillante estudio etnográfico de Andrew Matthew acerca del servicio de silvicultura mexicano de Oaxaca demuestra, de igual modo, que es precisamente la casi completa desigualdad de poder entre funcionarios del gobierno y agricultores locales la que permite a los primeros permanecer en una especie de burbuja ideológica y mantener ideas simples, de blanco y negro, acerca de los incendios forestales (por ejemplo), lo que les permite ser las únicas personas de Oaxaca que no comprenden los efectos que tendrán sus normas.<sup>17</sup>

Hay rastros del vínculo entre coacción y absurdo, incluso en la manera en que hablamos de la burocracia en inglés: nótese, por ejemplo, cómo la mayoría de los términos coloquiales que hacen referencia específica a la estupidez burocrática (SNAFU, *Catch-22* y similares)<sup>18</sup> proceden de la jerga militar. De un modo más general, los politólogos han observado desde hace tiempo una «correlación negativa», como la llama Robert Apter,<sup>19</sup> entre coacción e información. Es decir que, mientras que regímenes relativamente democráticos tienden a estar inundados por un exceso de información, conforme todo el mundo bombardea a las autoridades políticas con explicaciones y exigencias, cuanto más autoritario y opresivo es un régimen, menos razones tiene la gente para decirle nada (que es la razón por la que estos regímenes se apoyan en los espías, agencias de inteligencia y policía secreta).

La capacidad de la violencia para permitir decisiones arbitrarias, y por tanto para evitar el tipo de debate, clarificación y negociación típicos de relaciones sociales más igualitarias, es, obviamente, lo que permite a sus víctimas percibir los procedimientos creados sobre la base de la violencia como algo estúpido y poco razonable. La mayoría de nosotros podemos hacernos una idea de lo que los demás piensan, o de cómo se

sienten, con sólo observar su tono de voz o su lenguaje corporal. No suele ser difícil adivinar las intenciones y motivos inmediatos de la gente, pero traspasar esa superficie suele comportar mucho más trabajo. Gran parte del trabajo cotidiano de la vida social, en realidad, consiste en intentar descifrar los motivos y percepciones de los demás. Llamemos a esto «labor de interpretación». Se podría decir que quienes se apoyan en el miedo a la fuerza no están obligados a realizar mucha labor de interpretación, y que, por lo tanto, no lo hacen.

Como antropólogo sé que aquí estoy pisando terreno peligroso. Cuando se fijan en la violencia, los antropólogos tienden a subrayar el aspecto exactamente opuesto: las maneras en que los actos de violencia son profundos y comunicativos, incluso la manera en que se asemejan a la poesía.<sup>20</sup> A todo aquel que sugiera algo distinto se lo acusa instantáneamente de ser una especie de filisteo: «¿Está usted sugiriendo sinceramente que la violencia *no* es simbólicamente poderosa, que las balas y las bombas *no* intentan comunicar algo?» De modo que, para que conste, no, no estoy sugiriendo eso. En primer lugar, porque da por sentado que «violencia» significa *actos* de violencia (empujones, puñetazos, apuñalamientos o explosiones, literalmente) más bien que *la amenaza* de violencia y los tipos de relaciones sociales que esta ubicua amenaza de violencia facilita.<sup>21</sup> En segundo lugar, porque éste parece ser un ámbito en que los antropólogos, y de un modo más general los investigadores, tienden especialmente a ser víctimas de la confusión entre profundidad interpretativa e importancia social. Es decir, dan por sentado automáticamente que lo más interesante de la violencia es también lo más importante.

Déjenme desmontar estos argumentos uno a uno. ¿Es correcto decir que, hablando en términos generales, los actos de violencia son también actos de comunicación? Ciertamente, lo es. Pero es que esto es verdad para casi cualquier forma de acción humana. Me sorprende que lo realmente importante es que se trata, quizás, de la única forma de acción humana que ofrece incluso la posibilidad de tener efectos sociales *sin* ser comunicativa. Para ser más precisos: la violencia puede ser la única manera de que un ser humano haga algo que tenga efec-

tos relativamente predecibles sobre las acciones de una persona que no entiende en absoluto. En los casos de casi cualquier otra manera en que uno quiera influir en las acciones de los demás, uno tiene que tener al menos alguna idea de quiénes son, qué creen que es uno, qué pueden desear de la situación, sus aversiones y proclividades, etcétera. Pégalas en la cabeza lo suficientemente fuerte y todo esto se vuelve irrelevante.

Cierto es que los efectos que uno puede obtener incapacitando o matando al otro son muy limitados. Pero son lo suficientemente reales y (esto es crucial) es posible saber con antelación exactamente cuáles van a ser. Es más, aunque los intentos de influir en los demás mediante la amenaza de la violencia requieren cierto nivel de conocimientos compartidos, éstos pueden ser mínimos. La mayoría de las relaciones humanas (en especial las de larga duración, sea entre amigos de hace mucho tiempo o enemigos desde hace mucho tiempo) son extremadamente complicadas, con una historia y significado densos. Mantenerlas requiere un esfuerzo de imaginación constante y sutil, de intentar incesantemente de ver el mundo a través del punto de vista del otro. Es a esto a lo que me he referido como «labor de interpretación» anteriormente. Amenazar a otros de daño físico ofrece la posibilidad de cortar por lo sano con todo esto. Posibilita relaciones de un tipo mucho más sencillo y esquemático («cruza esta línea y te mato», «decid una palabra más y vais todos a la cárcel»). Ésta es la razón, por supuesto, por la que la violencia es con tanta frecuencia el arma de los estúpidos. Uno puede llamarla el as en la manga de los estúpidos, dado que (y ésta es una de las tragedias de la existencia humana) es la forma de estupidez más difícil de afrontar con una respuesta inteligente.

En este punto necesito introducir una cualificación especial. Todo, aquí, depende del equilibrio de fuerzas. Si dos bandos están enzarzados en un intercambio básicamente equitativo de violencia (digamos, por ejemplo, dos generales de ejércitos enfrentados) tienen buenas razones para intentar meterse en la mente del otro. Es únicamente cuando un lado tiene una ventaja abrumadora en su capacidad para causar daños físicos cuando ya no necesita hacer eso. Pero esto tiene efectos

muy profundos, puesto que significa que el efecto más característico de la violencia, su capacidad de obviar la «labor de interpretación», se hace más evidente cuando la propia violencia es menos visible; en realidad, allá donde es menos probable que se den actos de violencia espectacular. Éstas son, precisamente, las que he definido como situaciones de violencia estructural, desigualdades sistemáticas respaldadas, en definitiva, por la amenaza de fuerza. Por ello, las situaciones de violencia estructural producen, invariablemente, estructuras asimétricas de identificación imaginativa.

Estos efectos son más visibles cuando las estructuras de desigualdad toman las formas más profundamente internalizadas. Una vez más, el sexo conforma un ejemplo clásico. Por ejemplo, en las comedias de situación estadounidenses de los años cincuenta, había una constante: bromas acerca de la imposibilidad de comprender a las mujeres. Los chistes (siempre contados, por supuesto, por hombres) representaban siempre la lógica femenina como fundamentalmente ajena e incomprensible. «Tienes que amarlas —parecía decir el mensaje—, pero ¿quién puede entender realmente cómo piensan estas criaturas?» Uno nunca tenía la sensación de que la mujer en cuestión tuviera problema alguno en comprender a los hombres. La razón es obvia: a las mujeres no les quedaba más remedio que entender a los hombres. En los Estados Unidos, la década de los cincuenta fue el punto culminante de cierto ideal de familia patriarcal con una sola fuente de ingresos, y entre los más pudientes era un ideal que a menudo se lograba. Las mujeres sin accesos a ingresos o recursos propios, obviamente, no tenían más opción que gastar un buen montón de tiempo y energía en intentar comprender lo que sus maridos creían que pasaba.<sup>22</sup>

Este tipo de retórica acerca de los misterios del sexo femenino parece ser un rasgo característico de tales situaciones patriarcales. Suele ir aparejado con la sensación de que, pese a ser ilógicas e inexplicables, las mujeres poseen cierto acceso a una sabiduría misteriosa, casi mística («la intuición femenina») de la que los hombres carecen. Y, por supuesto, algo así ocurre en casi toda relación de desigualdad extrema: a los campesinos, por ejemplo, se los representa siempre como zafios y

lerdos, pero de algún modo, también, místicamente sabios. Generaciones de mujeres novelistas (Virginia Woolf viene automáticamente a la cabeza, con su novela *Al faro*) han relatado el otro lado de tales situaciones: los constantes esfuerzos que las mujeres han de hacer intentando gestionar, mantener y ajustar los egos de hombres egocéntricos, impasibles y prepotentes, mediante una labor continua de identificación imaginativa o labor de interpretación. Este trabajo se sigue dando en todos los niveles. Se espera siempre de las mujeres, en todas partes, que continuamente imaginen cómo se vería tal o tal otra situación desde un punto de vista masculino. Nunca se espera de los hombres que hagan lo mismo por las mujeres. Este patrón de conducta está tan asumido que muchos hombres reaccionan ante cualquier sugerencia de que podrían hacerlo de otra manera como lo harían ante un acto de violencia. Un ejercicio muy habitual entre profesores de escritura creativa de Estados Unidos es pedir a los estudiantes que se imaginen que por un día se han transformado en alguien del sexo opuesto, y que describan cómo sería ese día. Los resultados, por lo visto, son increíblemente uniformes. Las chicas escriben largos y detallados ensayos que demuestran claramente que han pasado mucho tiempo pensando en el tema. Habitualmente una buena parte de los chicos se niegan por completo a escribir el ensayo. Los que lo hacen dejan bien claro que no tienen ni idea de cómo puede ser la vida de una chica adolescente, y se muestran ultrajados ante la sugerencia de tener siquiera que pensar en ello.<sup>23</sup>

Nada de lo que estoy contando es especialmente nuevo para alguien que conozca la Teoría Feminista del Punto de Vista, o los Estudios Críticos de la Raza. En efecto, un párrafo de bell hooks<sup>24</sup> me inspiró estas reflexiones generales:

Aunque nunca ha habido, en los Estados Unidos, una institución oficial de personas negras que se hayan reunido, como antropólogos y/o etnógrafos, para estudiar la condición de blanco, los negros han compartido desde los tiempos de la esclavitud en conversaciones particulares, un «conocimiento» «especial» de lo que es ser blanco deducido de un estrecho es-

crutinio de los blancos. Catalogado como especial porque no se trata de una manera de conocer que se haya registrado plenamente por escrito, su propósito era ayudar al pueblo negro a soportar y sobrevivir en una sociedad de supremacía blanca. Durante años, los sirvientes negros, que trabajaban en casas de blancos, actuaban como informadores que traían ese conocimiento a las comunidades negras segregadas: detalles, hechos, lecturas psicoanalíticas del «otro» blanco.<sup>25</sup>

Si hay una limitación en la literatura feminista, diría que es que, si acaso, puede ser demasiado generosa, puesto que tiende a subrayar los descubrimientos de los oprimidos por encima de la ceguera o estupidez de los opresores.<sup>26</sup>

¿Sería posible desarrollar una teoría general de la labor de interpretación? Probablemente deberíamos comenzar por reconocer que hay dos elementos cruciales que, aunque vinculados, es necesario distinguir formalmente. El primero es el proceso de identificación imaginativa como forma de conocimiento, el hecho de que dentro de las relaciones de dominación, es generalmente sobre los subordinados sobre quien recae el trabajo de comprender cómo funcionan realmente las relaciones sociales. Todo aquel que haya trabajado, por ejemplo, en la cocina de un restaurante, sabe que si algo sale terriblemente mal y un enfadadísimo jefe aparece para averiguar qué ha pasado, es poco probable que realice una investigación detallada, ni siquiera que preste mucha atención a los trabajadores que se amontonan para dar su versión de lo sucedido. Es mucho más probable que haga callar a todo el mundo y que imponga arbitrariamente una historia que permita un juicio instantáneo, por ejemplo: «Tú, Joe, no deberías haber cometido un fallo así; tú, Mark, eres el nuevo así que la debes haber cagado; si lo vuelves a hacer, estás despedido». Son los que no tienen el poder para contratar y despedir quienes tienen que tomarse el trabajo de averiguar qué fue mal para asegurarse de que no vuelva a ocurrir. Lo mismo ocurre en las relaciones duraderas: todo el mundo sabe que los sirvientes tienden a saber mucho de las familias de sus empleadores, pero lo contrario no ocurre casi nunca.