

VIOLENCIA SIMBÓLICA EN EL CHILE CONTEMPORÁNEO

Estrategias de respuesta en relaciones de alteridad

SYMBOLIC VIOLENCE IN CONTEMPORARY CHILE

Response strategies in otherness relations

ANDREA ARAVENA REYES andrea.aravena@udec.cl

Universidad de Concepción. Chile.

MANUEL ANTONIO BAEZA mbaeza@udec.cl

Universidad de Concepción. Chile.

RESUMEN

En situaciones de violencia simbólica, en un Chile marcado por relaciones sociales fuertemente asimétricas, ¿cómo la viven quienes son víctimas de ella? Esta es la principal pregunta que ha orientado nuestra investigación y respecto de la cual nos proponemos aportar algunas respuestas. Para ello hemos seleccionado tres personajes de la sociedad chilena: la mujer, el inmigrante de nacionalidad peruana y el indígena de origen mapuche. De acuerdo a los resultados de una investigación anterior sobre el tema, los tres tienen en común el hecho de ser potenciales víctimas de violencia simbólica por parte de sectores que, desde una posición dominante, practican el machismo, la xenofobia, el racismo y el clasismo. En la medida en que se instala en estos sujetos un grado variable de conciencia de situaciones denigrantes, opresivas, vejatorias, etc., se conciben sendas estrategias identitarias que les permiten hacer frente, con mayor o menor grado de conflictividad, a tales o cuales manifestaciones de violencia simbólica. Se presentan en este artículo los principales avances de la investigación a poco más de un año de su término.

PALABRAS CLAVE

Violencia simbólica; Imaginarios sociales; Estrategias identitarias; Mapuches; Peruanos; Mujeres.

ABSTRACT

In a Chile that is characterized by highly asymmetrical social relations, how do victims experience symbolic violence? This is the main question that has guided our research and for which we propose a few answers. To that end, we have chosen three typical figures of Chilean society: the woman, the Peruvian immigrant and the person of Mapuche origin. According to the results of a previous study on this subject, all of them share the fact that they are potential victims of symbolic violence committed by sectors that, from a dominant position, practice "machismo", xenophobia, racism and classism. As these subjects develop varying degrees of consciousness with regard to the degrading, oppressive and vexing situations that they live, they conceive identity-based strategies which allow them to confront, with a major or minor degree of conflict, such manifestations of symbolic violence. The main advances of this research are presented in this article.

KEYWORDS

Symbolic Violence; Social Imaginary; Identity-Based Strategies; Mapuche People; Peruvians; Women.

A PROPÓSITO DE LA NOCIÓN DE VIOLENCIA SIMBÓLICA

No abundan los estudios sobre la “violencia” en Chile¹, aún menos si se trata de violencia simbólica, a pesar del creciente interés que prestan disciplinas como la psicología social, la antropología y la sociología para tratar temas vinculados a la misma. No consideramos aquí del todo adecuado hablar de violencia a secas, existiendo una heterogeneidad de acepciones que también varían según las disciplinas.

Desde el campo de la psicología, y particularmente la etología, Konrad Lorenz, tiende a situarla en conformidad a rasgos de personalidad o de carácter (a menos de tratarse de personas que recurren a la violencia por razones asociadas a alguna patología, la esquizofrenia por ejemplo), por el hecho de que básicamente la violencia tiene la mayor parte de las veces, raíces sociales —y dicho a la manera de Max Weber (1984)— puede ser el resultado no solo de una acción quizás irracional sino de una acción racional con arreglo a fines o a valores, es decir estando dotada de un sentido subjetivamente atribuido y con un efecto buscado en terceros. A pesar de ciertas apariencias que pudieran ser engañosas para algunos, la extrema violencia materializada con motivo de una guerra no tiene un origen irracional, por ejemplo, sino toda una racionalidad que, por el contrario, la sustenta en virtud de un objetivo militar que no es otro que la victoria.

En este sentido, proponemos hacer un uso restringido del concepto. Primero, es conveniente efectuar una delimitación del objeto de estudio para acotarlo de partida a la categoría de “lenguaje” verbal o no verbal (cuya eficacia se verificaría en su capacidad de destrucción, en la cantidad de daños ocasionados, en la fuerza de sus atentados a la integridad psíquica y física de las personas, etc.) y, segundo, una delimitación para intentar dar cuenta de las formas particulares que adopta la violencia en cada caso, así como de las intensidades con las cuales esta se expresa. En España y México, desde el campo de la psicología, nos encontramos en los últimos años con variados estudios, como por ejemplo, Echeburúa (1994), Berkowitz (1996), Sanmartín (2002), etc., que remiten básicamente a cuestiones relativas a la personalidad y a la tendencia a desarrollar conductas agresivas.

En antropología, por su parte, también son abundantes los trabajos sobre la violencia y sus múltiples manifestaciones, principalmente asociadas al tema del poder, de la guerra, de la organización social, del parentesco, de los ritos y de los conflictos étnicos, entre otros. ¿Cómo olvidar por ejemplo la reflexión de Mauss (1978) sobre el concepto de *potlatch*, considerado por él como una sublimación de la guerra? Solo a modo de reseña podemos señalar los estudios primigenios de la escuela de antropología política africana sobre el poder en las sociedades tribales (Swartz, Turner y Tuden 1966), así

Artículo correspondiente al estado de avance de Proyecto FONDECYT-CHILE N.º 1100928 (2010-2012): *Chile hoy: vivencias de alteridades e imaginarios sociales de víctimas de violencia simbólica*.

¹ Cf. Véase por ejemplo, Arriagada & Godoy (1999); Durston (2000); Zarzuri (2008); Aravena & Zarzuri (2010), entre otros.

como la rebelión y el orden (Gluckman 1954); pasando por los trabajos de Clastres sobre la guerra en las sociedades primitivas (1980) y la sociedad contra el Estado (1974), que permitieron demostrar que en todas las sociedades, la violencia es consustancial al grupo y que las llamadas “sociedades primitivas” sin Estado, tenían complejas normas de justificación de la guerra y de la violencia inter e intragrupos, pero que solamente la sociedad moderna es “etnocida” (*idem*); los trabajos de Augé sobre la represión (1977); aquellos de Girard (1995) sobre el rol de la violencia fundadora y de la víctima propiciatoria o chivo expiatorio en los rituales sociales, entre otros. Hoy en día, sin abandonar la línea de investigación de R. Girard sobre la ritualización de la violencia, resulta interesante el tratamiento de las violencias en plural, en el sentido multifacético de las diferentes expresiones de violencia y de sus diversas modelaciones culturales (Feixas y Ferrándiz 2004:160). Precisamente en este trabajo, que trata sobre “violencias y culturas”, Feixa y Ferrándiz, proponen estudiar la violencia no como excepción sino como normalidad, estrechamente asociada a las relaciones de poder asimétricas y a la cultura y las diversas formas en que esta se vincula con diferentes estructuras de dominación en los ámbitos micro y macrosocial, sentido que también le hemos asignado en este trabajo.

Por último, en sociología tampoco es pertinente hablar de violencia a secas. Estando esta última desprovista de “esencia”, la lente analítica no podría fijarla de ninguna forma y, por lo mismo, desde ninguna disciplina científica particular. Es necesario otorgarle a aquella, por así decirlo, una cierta “corporeidad” para que, a partir de esta, el análisis pueda llevarse a cabo; en otras palabras, parece siempre conveniente agregarle un apellido, vale decir un elemento vinculante que opere prácticamente como nexo con respecto a algo que socialmente la provoca o promueve: desde luego, nos encontramos con manifestaciones de violencia asociada a la política, a la religión, también a los sentimientos y a las pasiones de distinto tipo; ella puede además ser multifacética, vale decir, ser ejercida bajo distintas formas y también con distintos grados de intensidad. De modo que es inevitable reconocer que la denominada violencia de Estado es cualitativamente distinta de la violencia intrafamiliar, la violencia racial de la que se puede observar en las graderías de los estadios (aunque pueda también contener a veces algunos rasgos similares), la violencia por motivos religiosos no es comparable con la consabida violencia escolar del *bullying*, etc. La disciplina sociológica, a través de su historia, puede mostrar una cuantiosa producción de textos, desde los estudios pioneros de K. Marx y los orígenes mismos de la actividad científica y la creciente preocupación por las normas sociales y la violencia potencialmente asociada a la trasgresión de éstas —por ejemplo, con el concepto de *anomia* en la obra de E. Durkheim (1982)—, más tarde la tentativa de Dahrendorf (1971) de crear una específica “teoría del conflicto”, o la relación que Tilly (1975) efectúa entre violencia, acción colectiva y opción política revolucionaria, por citar solamente tres casos célebres. Se observa fácilmente aquí la enorme dispersión temática que suscita el tema, donde el factor unificador de muchas de esas tentativas teóricas parece estar dado por un “disfuncionamiento”, un desajuste entre parte de la sociedad y el sistema vigente.

La reflexión acerca de la violencia queda sujeta así principalmente a lo que podríamos entender como una violencia estructural, la de un Estado que castiga en conformidad a la existencia de una sociedad de clases y a la presencia de una clase dominante, tal como lo planteara en su momento F. Engels. Se trata de una violencia derivada de mecanismos sociales y económicos conforme a lo sostenido por Wacquant (2009) y Bourdieu (1993), sin contar con la expresión tal vez más radical de la práctica mortificante del poder o poder padecido por los cuerpos en el sentido de Foucault (1978; 2004). Desde otra perspectiva, Galtung, en su conocido trabajo esquematizado bajo la forma de un triángulo (2003), compuesto por la violencia directa, la violencia estructural y la violencia cultural, postula que existen aspectos subterráneos en su gestación y ejercicio, que traduce como un “iceberg”. En la punta del mismo se encuentra la violencia directa (física o verbal y siempre visible) y en la base, otros dos tipos invisibles: la estructural (de Estado, la pobreza, etc.) y la cultural, que crea un marco legitimador a través de esquemas de valor tradicionales.

Este último tipo de violencia es el que nos interesa retener en este trabajo, en su dimensión simbólica, que se expresa desde una multiplicidad de medios como el lenguaje verbal y escrito, el arte, las leyes y las ideologías por ejemplo, cumpliendo así la función de legitimar los otros tipos de violencia². No obstante, a nuestro entender, quien mejor desarrolla esta dimensión es el sociólogo francés Pierre Bourdieu, al instituir el concepto de “violencia simbólica”, para diferenciarlo de la violencia político/policial y referirse a la violencia indirecta que un “dominador” ejerce sobre un “dominado”, quien a su vez puede o no ser consciente de ella. Para Bourdieu, se trata de prácticas instituidas colectivamente en el contexto de relaciones sociales y de poder asimétricas, en las que se reproducen los roles sociales, la posición social, el estatus, el género, así como otras categorías cognitivas, y/o estructuras mentales que en conjunto o por separado, reproducen sistemáticamente y de manera encubierta, el poder simbólico, entre quienes lo ejercen y quienes lo sufren (1994; 1998). Poder que supone capacidad de instituir significación social con fuerza heteronómica (Castoriadis 2007), en términos de hacer ver o creer que las cosas son “naturalmente” de cierta manera. Lo anterior se representa bajo la forma de capital simbólico, “que no es otra cosa que capital económico o cultural, cuando es conocido y reconocido, según las categorías de percepción que impone” (Bourdieu 1987:160). Así, a través de la violencia simbólica, como forma transformada e irreconocible, transfigurada y legitimada de las otras formas de poder, inserta en relaciones sociales —de fuerza— transforman las diferentes especies de capital en capital simbólico. Toda esta violencia simbólica puede ser pesquisada desde donde emana y entre quienes la reciben, siendo este último el foco principal de nuestra investigación.

² El aporte teórico de Galtung, ha tenido un impacto notable en la línea de los “estudios para la paz”, con un conjunto de seguidores especialmente en lengua hispana (cf. en esta línea, Tortosa (1993; 2008) o Jiménez (2012).

VIOLENCIA SIMBÓLICA EN RELACIONES DE ALTERIDAD EN AMÉRICA LATINA

El ánimo de renovar la mirada científico-social nos inspira a orientar el análisis esta vez hacia los sujetos de la violencia, principalmente en calidad de víctimas, observándoles en la interacción social, caracterizada por un determinado tipo de relación Áter Ego, donde lo que predomina es el argumento desestabilizador de la fuerza y también el objetivo de doblegar a un ser estigmatizado como diferente y de manera durable. Emerge así la figura de ese Otro, "indeseable", "inferiorizado", "humillado" (Todorov 1989). Ese Otro hacia quien no se concibe un tratamiento social en igualdad de condiciones. Nos acercamos así a la obra de Goffman (1995) y a su conocido tratamiento del "estigma" social. Con tales características se establece un patrón cultural que ha trascendido a las generaciones a través de un "pensamiento heredado" (Castoriadis 2007).

En América Latina, por razones históricas, existe una construcción social de la alteridad estigmatizada e inferiorizada desde el siglo XVI, tanto en la figura del "esclavo africano" como del "indio", dando origen a estratificaciones y desigualdades étnicas y sociales que perduran hasta el día de hoy. Desde el célebre debate entre Juan Ginés de Sepúlveda y Fray Bartolomé de las Casas en Valladolid, se consagró social y culturalmente la inferioridad de un Alter con determinadas características fenotípicas y culturales (Aravena 2012:75), en conformidad a lo que Dussel denomina "el fenómeno social total de la Conquista y Colonización" (Dussel 1975; 1992).

También tiene raíces históricas la violencia en contra de la mujer en la formación social colonial latinoamericana, donde la subordinación de la mujer es inseparable de la dimensión étnica aludida y del modelo de patriarcado impuesto (De Beauvoir 1949), expresándose en la llamada "violencia de género" (Lagarde 1996), desde la implantación del modelo mariano de la virtud contrapuesto al de una Eva no virtuosa que posteriormente se refleja en la desigual estructura de la hacienda y trasciende a la época moderna con la persistencia del modelo cultural oligárquico.

Con posterioridad, la ideología independentista del siglo XIX, separó culturas y construyó nacionalidades con escasa consideración de la heterogeneidad cultural y étnica que, sumada a la doctrina de la seguridad nacional de los años 70, contribuyó a la generación de discursos nacionalistas y anti-inmigración generadores de diferentes tipos de discursos de rechazo a flujos migratorios de diverso origen (Baeza & Silva 2009; Aravena & Silva 2009). En tal sentido, tomando el ejemplo de México, podemos remitirnos a los trabajos más recientes de Delgado, Carretero, Sabido y Waldman (en León 2009), donde se observa cómo la figura de la alteridad se construye precisamente, a menudo, con el recurso a la violencia simbólica y/o física.

El proyecto que sirve de base a este artículo está dirigido al estudio de las formas e intensidades con las cuales víctimas potenciales o reales de determinados tipos de "violencia simbólica" en Chile, a saber Ego indígena, Ego mujer y Ego inmigrante, seleccionados de acuerdo con los resultados de una investigación anterior sobre el

tema³, reaccionan de una manera u otra frente a ella. Cabe consignar que en investigación anterior realizada en base a grupos de discusión con el propósito de detectar discursos de violencia simbólica en relaciones de alteridad en el Chile contemporáneo, quedó establecido que para los chilenos el personaje emblemático del indígena es un mapuche y el del inmigrante es un peruano. En dicha investigación pudimos corroborar la existencia persistente de rasgos propios de una mentalidad colonial heredada traducida en discursos de chilenos y chilenas no mapuches en relación al pueblo Mapuche, de personas que autoadscriben a la comunidad imaginada llamada Chile (Anderson 2000) en relación a peruanos, y de hombres chilenos en relación a mujeres. Por cierto, tales discursos presentaron importantes componentes de heterogeneidad, variando en razón del capital cultural, del nivel socioeconómico, del segmento de edad y del incremento de la empatía entre las personas estudiadas (Aravena y Silva 2009; Aravena y Baeza 2010; Baeza y Silva 2009).

Se delimita de este modo el campo de esta investigación, a las respuestas producidas por mapuches, peruanos y mujeres frente a manifestaciones de “violencia simbólica”, cuyo origen radica en la cultura y sociedad chilena, y que se ejerce a través de relaciones de subordinación con *Álter* chileno, en el caso de peruanos, con *Álter* masculino, en el caso de mujeres y con *Álter* chileno no mapuche, en el caso de los mapuches.

ASPECTOS METODOLÓGICOS DE INVESTIGACIÓN

Diseño

El objetivo de la investigación que sustenta este artículo, es “conocer y describir las vivencias y estrategias de Sujetos-Ego potencialmente víctimas de violencia simbólica en el Chile actual de parte de distintos tipos de *Alter*” (Específicamente ciudadanos Chilenos, el Estado de Chile y sus leyes, la cultura nacional). Se trata de una investigación de tipo “cualitativo”, acerca de la subjetividad social puesta de manifiesto en la emisión de discursos y también en las prácticas sociales, por lo que el dispositivo metodológico corresponde a lo que Alonso (1998) denomina “una mirada cualitativa”. Es una investigación “exploratoria” que tiene lugar en las dos principales conurbaciones de Chile: Gran Santiago y Gran Concepción, que reúnen más del 60% de la población del país. El universo de estudio varía según los personajes seleccionados para la investigación (mapuche, peruano y mujer, conforme a los resultados del proyecto anterior ya citado). Los muestreos fueron de tipo “intencionado, no probabilístico,

³ Proyecto FONDECYT-CHILE N.º 1071090 (2007-2009): *Imaginario sociales del Otro en el Chile Contemporáneo: La mujer, el indígena y el inmigrante.*

estratificado por sexo, nivel socioeconómico⁴ y edad⁵, limitándose a mayores de 18 años para todos los casos. Las técnicas de investigación fueron entrevistas individuales, semiestructuradas y en profundidad (Ruiz Olabuénaga 1996; Canales 2006), a partir de una pauta o guía de entrevista e historias de vida (Poirier *et al.* 1989; Pujadas 1992). El uso de estas dos técnicas de investigación no estuvo delimitado a priori y concluyó con el fenómeno llamado “punto de saturación” o fenómeno de redundancia (Baeza 2002), en 117 entrevistas. Para el preanálisis de la información se utilizó el *software* N-Vivo 9 para una primera clasificación según códigos preestablecidos por campos semánticos (malla temática por nodos), seleccionando en calidad de unidades de registro frases y oraciones de proximidad semántica que en su conjunto configuran unidades de sentido. Para el análisis, a partir de segmentos de los corpus distribuidos por N-Vivo en los nodos debidamente establecidos, se procedió a realizar análisis de datos textuales (contenido y discurso), en complemento con análisis hermenéutico entrevista por entrevista, para asegurar la triangulación analítica (Baeza 2002).

De la construcción de una tipología de las estrategias

Por estrategia, entendemos un “conjunto de reglas que aseguran una decisión óptima en cada momento” (DRAE 1992). O dicho de otra manera, un conjunto de figuras socioimaginarias de construcción significada de realidad (Castoriadis 2007), que desemboca en “acciones planificadas que se desarrollan en el tiempo para lograr un determinado fin”. Ello equivaldría a decir en el caso muy específico de una estrategia identitaria el hecho de “hacerse reconocer e insertarse dentro del sistema social” (Camilleri 1990). Tales estrategias identitarias son a su vez socioculturales, en tanto opciones relacionales, dinámicas, adaptativas y cambiantes (Lipiansky, en Ruano-Borbalan 1998).

En este trabajo nos referimos a la existencia de estrategias socioculturales de respuesta a la violencia simbólica por parte de sujetos potencialmente víctimas de esta última, cuyo origen se encuentra como señalábamos anteriormente, y como bien lo ha planteado el historiador G. Salazar, en las formas sociohistóricas y culturales que alcanzaron posiciones hegemónicas en el Chile republicano (Salazar 1999-2002). Dichas formas hegemónicas están marcadas por el modelo oligárquico anterior y plasmadas en imaginarios sociales dominantes “premodernos” en las relaciones de alteridad de chilenos y chilenas con mujeres, con indígenas mapuches y con inmigrantes peruanos,

⁴ Criterio de estratificación por nivel socioeconómico (NSE): Para determinar el NSE se utilizó la categoría de clasificación socioeconómica ESOMAR-ADIMARK (2000) agrupando los 5 segmentos socioeconómicos por ellos propuestos en tres: *alto*, *medio* y *bajo*, conforme a la metodología que combina el nivel de educación alcanzado por el principal sostenedor del hogar y la categoría ocupacional del mismo. <http://www.microweb.cl/idm/documentos/ESOMAR.pdf>

⁵ Criterio de estratificación por edad: Solo se trabajó con mayores de 18 años y se agrupó a la población en tres grupos de edad. Estos fueron joven (18 a 29 años, conforme al criterio utilizado por el INE en Chile) adulto (30 a 59 años) y adulto mayor (60 años y más).

entre otros (Aravena y Silva 2009; Aravena y Baeza 2010; Baeza y Silva 2009). Estos imaginarios dominantes en ningún caso niegan la heterogeneidad de los grupos en posición de ejercer dominación ni significa que todos quienes pertenecen a esos grupos ejerzan violencia simbólica.

Así, las estrategias de potenciales víctimas de violencia simbólica, pueden ser clasificadas en cuatro tipos ideales que van, desde la radicalidad más absoluta de la respuesta a situaciones violentas, hasta la mayor pasividad frente a las mismas. Para cada una de estas formas diferenciadas de violencia que, dicho sea de paso, pueden combinarse en una mezcla aún más funesta para todo ser violentado, se necesita observar, primero, cómo estos individuos y grupos resignifican lo que viven, y, segundo, cómo eventualmente reaccionan frente a diferentes situaciones que, por cierto, les son impuestas por aquellos que ejercen violencia.

Entendemos por estrategias identitarias y socioculturales de resignificación de violencia, el tratamiento subjetivo e imaginario social que las personas y grupos realizan de la situación experimentada en la praxis de la vida social, en la cotidianidad misma. Básicamente podemos caracterizar, al menos, cuatro estrategias que se distribuyen con contenidos distintos de la manera siguiente, yendo de la mayor radicalidad actitudinal posible en ambas posturas polares a la moderación actitudinal en las dos estrategias intermedias:⁶

Enfrentamiento	Adaptación	Simulación	Integración
$\alpha 1$	$\beta 1$	$\beta 2$	$\alpha 2$

En la figura anterior, los dos tipos α (1 y 2) son los tipos polares, mientras que ambos tipos β (1 y 2) representan tipos moderados, cada uno de ellos siendo cercano, no obstante, a un respectivo tipo polar. Veamos más en detalle los contenidos de cada una de estas estrategias, insistiendo en todo caso en el hecho de que establecemos aquí, en sentido metodológico weberiano, una tipología ideal; lo cual implica a su vez que en esta presentación haremos una extrapolación lógica de los elementos caracterizantes y no una atribución empíricamente constatada de los mismos. Por idéntica razón, en la vida real no se encontrarán estos mismos tipos-ideales en estado puro, es decir de manera excluyente con respecto a elementos propios de algunos de los demás tipos también descritos metodológicamente de esta forma.

⁶ El símbolo α revela el mayor grado de radicalidad en ambos polos estratégicos identitarios, mientras que el símbolo β revela mayor moderación. Por su parte, los dígitos 1 y 2 son empleados para expresar en cada uno de los tipos, o bien el reconocimiento consciente (1) o, por el contrario, la negación de la violencia simbólica.

RESULTADOS DE INVESTIGACIÓN. ESTRATEGIAS IDENTITARIAS Y SOCIOCULTURALES FRENTE A LA VIOLENCIA SIMBÓLICA

Estrategia de enfrentamiento

Frente a una situación de violencia, esta es la posición más radical: a partir de una conciencia plena de la existencia de una situación de facto que le afecta de un modo u otro en su existencia, la persona o grupo víctima adopta una actitud de encaramiento frontal; o sea, una actitud de resistencia. Se trata de una resuelta no aceptación inicial de una condición que se le hace padecer por personas o grupos instalados en posiciones dominantes. Pero además, no solamente la persona o grupo no acepta, sino que también actúa, se organiza, crea pensamiento, otorga incluso una dimensión y una decisión de movilización política a su voluntad firme de resistencia.

Las víctimas de violencia (Ego individual o colectivo) encaran las vivencias derivadas de la violencia simbólica y asumen conductas de enfrentamiento con un Álter encarnado por individuos o grupos dominantes; lo cual no excluye ni las tendencias a la organización ni la vía de la política para enfrentar la situación en la que se encuentran. Esta respuesta es radical porque —al menos discursivamente— no subentiende ninguna otra posibilidad o alternativa para Ego de construir o defender su identidad. Un ejemplo llamativo de este tipo de estrategia lo proporciona un hombre mapuche que señala:

“Cuando las personas están en grupo, y ven a otro que es minoritario siempre van a tratar de humillarlo, y yo no, yo no soy minoritario, yo me presento y le digo qué le pasa conmigo, y no le hablo en castellano, le hablo en mapudungun⁷” (hombre, 54 años, Hualpén, Región del Bío-Bío).

Ilustra también este tipo de estrategia el discurso de una mujer que dice:

“En el trabajo tuve problemas. Porque son gente que trabaja en faenas en construcción y están acostumbrados a puros hombres y llegaron a una empresa donde les exigieron un prevencionista y esa prevencionista era yo. Entonces estaban acostumbrados, a ser súper rudos para tratarse, y llegué yo y no les aguanté eso. Y llegó un minuto que fue tanto que llegó uno con ganas de responderme de mala forma y como no tenía la opción, me dijo que era una pendeja mal criada⁸, que no tenía por qué venir a decirle cómo hacer sus cosas, que podría hasta ser su nieta. Lo quedé mirando y le dije ‘¿tú crees que a tu nieta le gustaría, si ella trabajara, que llegue una persona y la trate así?’ [...] Se quedó callado. Luego me pidió disculpas” (mujer, joven, Región del Bío-Bío).

⁷ Lengua hablada por el pueblo mapuche.

⁸ Término peyorativo para referirse a una “niña mal educada”.

Cabe precisar que en esta estrategia, más que en otras, la investigación deja entrever la diferencia existente entre la radicalidad del discurso de personas entrevistadas y su disposición a la acción. Ello pone en evidencia la adaptabilidad de las personas a las situaciones con acciones y prácticas menos radicales o en abierta oposición a su propio discurso.

Estrategia de simulación

Siempre plenamente consciente de una situación que le afecta, la persona o el grupo adopta aquí lo que podríamos llamar una estrategia “cínica”, para nada demostrativa del efecto molesto frente a una situación de violencia vivida. Para ello interpretan un guión que se ajusta a la situación pero no sacrifican por ello su integridad identitaria. Sus actos generan complacencia en quienes les violentan, pero una máscara oculta inevitablemente el rostro de la víctima. La persona o el grupo no enfrenta directamente, pero tampoco acepta completamente una condición que le perjudica: su estrategia consiste en procurarse un pequeño espacio de inserción, que no es otro que aquel que está destinado a un actor (en sentido histriónico o teatral del término). El grado de enfrentamiento, en este caso, es menor que aquel contenido en la estrategia anterior. Frente a una manifestación de violencia simbólica, Ego actúa en conformidad a lo que se exige de él, pero aquello no le impide no estar de acuerdo con lo que se le pide hacer.

En este caso, la respuesta de Ego es bastante menos frontal; las personas y grupos fingen frente a individuos o grupos dominantes (Álter) conductas adecuadas y momentáneas que permiten sobrellevar la situación en la que se encuentran. Se trata aquí de ese conjunto de destrezas críticas de supervivencia de grupos subordinados con respecto al manejo de las apariencias, como señala Scott (2004:25) y que le hace decir: “Cuanto más grande sea la desigualdad de poder entre los dominantes y los dominados y cuanto más arbitrariamente se ejerza el poder, el discurso público de los dominados adquirirá una forma más estereotipada y ritualista. En otras palabras, cuanto más amenazante sea el poder, más gruesa será la máscara” (P. 26). El autor diferencia en este caso lo que denomina “discurso público” —en presencia del dominador— del “discurso oculto” o privado —que se presenta, como él dice, “fuera de escena”— para definir las condiciones mismas de la supervivencia. Ello no necesariamente significa que exista divorcio entre discurso público y acción, sino más bien duplicidad de discurso y acciones, según los escenarios.

Si buscamos un ejemplo de este tipo de estrategia, podríamos indicar el de una mujer chilena que teniendo plena consciencia del problema, opta por simular un rol dependiendo del interlocutor:

“Los hombres en general son muy competitivos, entonces trato de que ellos no se sientan amenazados, por mis opiniones o por mi personalidad, que sean opacados,

etc. Entonces, trato de pasar entre comillas piola⁹ o simplemente que me vean como la mina¹⁰, ¡mina!, como una mina más, pero que no vean que existe un ser pensante ni nada de eso, entonces anulo esa otra parte. Mientras con otros que son mayores, trato que vean que soy brillante, que soy correcta, que soy como la hija que ellos desean tener. Entonces, dependiendo del personaje que tengo al frente, es como el personaje que también muestro” (mujer chilena, adulta, joven, NSE medio, Región Metropolitana de Santiago).

También ejemplifica esta situación una mujer mapuche que reconoce sentirse a veces discriminada, pero lo deja pasar atribuyéndole la responsabilidad a la ignorancia de “Álter chileno”:

“He podido colocar una barrera para no sentirme discriminada [...] Tiendo a pensar a veces que son egoístas, pero egoístas en su propia ignorancia nada más al no querer saber más allá de nosotros, y nos siguen mirando como pueblos que lo tienen todo y no aprovechan, que es gente terca, que no saben trabajar la tierra, que son flojos. Ellos se están perdiendo gente maravillosa” (mujer mapuche, adulta, NSE medio, Región del Bío-Bío).

Igualmente es el caso de una mujer peruana que prefiere no responder a los insultos para evitar mayores conflictos:

“[Los chilenos...] dicen estos peruanos c¹¹..., pero esa palabra cuando se enojan también la sueltan con los mismos compatriotas. Yo me reservo, hay veces que no hay que contestarles, porque tienen reacciones más violentas [...]” (mujer peruana, adulta, NSE bajo, Región Metropolitana de Santiago).

Antes de abordar las dos siguientes estrategias, es preciso delimitar aquí una frontera que separa, por un lado, la conciencia crítica o el reconocimiento de la presencia de violencia simbólica de la cual se es víctima y, por otro, la negación de tal presencia. En conformidad a lo señalado, las dos anteriores corresponden al “hemisferio” tipológico de la plena conciencia o conciencia crítica, mientras que las dos siguientes corresponden al “hemisferio” de la negación. Una conciencia crítica en este estudio toma la forma de la inteligibilidad social, en tanto Ego violentado comprende la relación de subordinación a la cual se encuentra sometida, y sin aceptarla la enfrenta; por el contrario, en el caso de la negación, Ego ni siquiera se siente violentado. En este mismo orden de ideas, el sociólogo inglés R. Hoggart (1954) nos ayuda a mejor delimitar esta frontera: “Cuando

⁹ “Desapercibida”, en lenguaje popular.

¹⁰ Mujer atractiva, generalmente joven, consciente de sus atributos.

¹¹ Inicial de un término muy vulgar y soez utilizado para descalificar, en Chile.

la gente siente que no puede hacer nada respecto a las causas más importantes de su situación; y lo siente, no necesariamente con desesperación, ni con desengaño o resentimiento, sino como un hecho puro y simple de la vida, entonces adopta frente a esa situación actitudes que le permiten llevar una vida vivible sin la sensación constante y oprimiente de cómo es la situación general” (P. 77). El argumento de Hoggart necesita, sin embargo, una precisión: la frontera que separa los dos “hemisferios” (conciencia y negación) se sitúa, en términos subjetivos de la significación de hechos y cosas, en aquel lugar invisible donde un sujeto o grupo determina que algo es o no “un hecho puro y simple de la vida”, ni más ni menos.

Estrategia de adaptación

Sin negar completamente el factor conciencia de la situación discriminante, la persona o grupo adopta aquí una estrategia de ocultamiento, que significa pretender evitar o borrar cualquier signo de discriminación potencial o real. La aceptación consiste así en una cuasi negación de los argumentos que personas y grupos en posición de poder esgrimen para descalificar, disminuir, segregar, etc. Aquí no hay enfrentamiento alguno, porque el factor conciencia se encamina de manera distinta a las dos estrategias precedentes, por ejemplo, bajo el peso de la tradición. Esta última podría así contribuir a reducir a la condición de simple obstáculo en la realización de un cierto modelo cultural tradicional la presencia de ciertos gestos y/o palabras en la relación Álder-Ego que para otros podrían ser considerados como manifestaciones de violencia.

Las personas y grupos comprendidos en la categoría Ego, en el marco de esta estrategia, simplemente no ven con nitidez aquello que se les impone. Para ellos no hay violencia que se ejerza en su contra, salvo episódicamente, en el peor de los casos. Álder es una entidad neutra, inofensiva, sin intencionalidad de dominación. Sin tratarse necesariamente de una respuesta que se pudiera algo imprudentemente subentender como cobarde, las personas concernidas parecen esquivar aquí los contenidos de una violencia simbólica que simplemente no perciben íntegramente.

Conforme a esta estrategia, un entrevistado peruano, señala:

“la relación mía con los chilenos se encuentra dentro de lo que es la normalidad como un ciudadano más adaptado al 100%... [y las relaciones con los chilenos] “por lo general son buenas, salvo una situación puntual donde hay algunos pequeños desajustes por la falta de información, algunos accesos a los servicios, a los derechos consagrados de educación, salud, vivienda, etc.” (hombre peruano, adulto, NSE medio, Región del Bío-Bío).

Igualmente, una entrevistada mapuche indica:

“Yo no tengo muchas amistades, la única vecina que está acá atrás, nada más, yo no me meto con nadie, de la iglesia a mi casa y nada más, cuando llegué aquí era bien

mal mirada si, cuando recién llegué aquí [...] Entonces yo lo dejo todo a la voluntad de Dios, para mí ojalá nunca tuviera problemas con nadie porque dice mi pastor que si te quieren agredir pone la otra mejilla, y si pone la mejilla y le pegan, ponga la otra, así que tenemos que tener paciencia, y recibirlo con mucha humildad” (mujer mapuche, adulto mayor, NSE bajo, Región del Bío-Bío).

Estrategia de integración

En este caso no hay mucho margen para la conciencia de victimización por violencia: la persona o el grupo, en la práctica, simplemente niega la existencia misma de los elementos de diferenciación, de segregación, de invisibilización. En esta estrategia, las personas se sienten incluso molestas con la más simple y leve alusión a aquello que, en principio, constituiría un factor de discriminación y que dicen desconocer. El factor conciencia adopta una orientación distinta, en la medida en que la resignificación de hechos vividos por sujetos y grupos presuntamente afectados simplemente omite la sospecha misma de manifestaciones de violencia simbólica. La idea de una verdadera metamorfosis identitaria anima a sujetos y grupos que imaginariamente, de una manera u otra, han dejado de ser lo que eran. Un ejemplo de esta estrategia estaría dado por ciertas personas que llegan a la negación pura y simple de una condición étnica original, yendo incluso al cambio de nombres o apellidos que representen algo así como una “molestia” social.

Cabe sin embargo advertir que esta estrategia se presenta empíricamente según dos modalidades. La primera de ellas, es muy característica de situaciones propias de minorías, étnicas, sexuales u otras, donde se asume que las posiciones dominantes, propias de mayorías, son también exigibles a las minorías, cuando no consideradas como “naturalmente” exigibles. Vivir en situación de inferioridad no parece posible ni deseable para Ego, lo cual justifica en última instancia el querer pasar a formar parte de la mayoría (Álter), sin por ello tener que renunciar a una identidad propia. Los ejemplos siguientes, ilustran bastante bien este tipo de estrategia:

“En general, yo desde que llegué a Chile, muy bien [...] de repente una que otra persona [...] pero en general, bien, no he tenido problemas con nadie [...] Por ejemplo en el lugar donde trabajo, la mayoría son mujeres y soy como el rey de las mujeres ahí...” [...] Una convivencia buena, con los hermanos chilenos entre nosotros los peruanos, o sea, entre mí con las otras personas así, yo con los amigos chilenos, con los compañeros chilenos que trabajo me llevo súper bien, con las mujeres, los hombres, no tengo ningún problema con nadie, nos bromeamos y así como si fuera una persona [...] ni se dan cuenta que soy peruano [...], pero cuando tenemos que trabajar movemos todos las manos” (Hombre adulto, peruano, NSE bajo, Región Metropolitana de Santiago).

O en este otro caso:

“El peruano y el chileno, en forma general, este último tiene más rasgos europeos que el peruano, por lo tanto visto eso en una comunidad anglosajona, el chileno puede mimetizarse más, pero el peruano así tenga rasgos físico europeos, la cultura la va a llevar a todas partes” (hombre, adulto, peruano, NSE alto, Región del Bío-Bío).

La segunda, en cambio, es el resultado de una aspiración en la cual Ego, individual o colectivo, pretende borrar un origen étnico, social o cultural. Siguiendo el planteamiento realizado en su momento por el sociólogo Merton (1957), los grupos dominantes son percibidos por otros como auténticos modelos dignos de ser emulados, más exactamente como “grupos de referencia”. Un ejemplo de esta modalidad lo constituyen individuos y grupos que expresan el anhelo de “dejar de ser” como nacieron y fueron educados “o de aceptar el rol asignado”; es un fenómeno que se ajusta a lo que el antropólogo francés Wachtel (1974) denominara “asimilación”, como se plasma en el siguiente ejemplo:

“El pueblo mapuche no existe, porque en el fondo son chilenos, o sea, ni siquiera en el fondo, lo normal es que son chilenos, pero se les da ese tilde, porque eso permite a los grupos, como te digo, separarlos, estudiarlos y usufructuar de ellos, gracias a ellos” (hombre mapuche, adulto, NSE medio, Región del Bío-Bío).

Hasta aquí las caracterizaciones respectivas para la tipología. Más allá de todo esto, es sin embargo pertinente señalar que estas cuatro estrategias surgen frente a un hecho que es perfectamente real: personas y grupos situados en posiciones dominantes pueden hacer sentir siempre tal condición ventajosa, imponer por lo tanto los términos y códigos propios a otras personas y grupos situados en posiciones socialmente legitimadas como subalternas. Esto último quiere decir una doble condición: una subalternidad objetivamente instalada, pero también una subalternidad subjetivamente hecha sentir.

Por cierto, tratándose de tipos ideales, ellos no existen en la realidad en estado puro, lo cual remite a dos posibilidades: la combinación de características de uno u otro tipo; o en su defecto, la transitoriedad de adopción por egos individuales y colectivos de una estrategia y el eventual cambio o transición hacia otra. Un forastero, por ejemplo, tal como lo advierte Simmel (1977), al intentar participar y hacerse reconocer por la comunidad receptora, puede recibir a cambio, palabras, actos y gestos de hostilidad hacia su persona. Pero la resignificación que el forastero hace de tal situación no constituye, ni mucho menos, una respuesta unívoca y hasta cierto punto mecánica. En efecto, ese sujeto externo a la comunidad puede perfectamente considerar que la situación que le toca vivir es inaceptable (y por ende, ponerse a pensar y a actuar en consecuencia), o bien, por el contrario, que aquello forma sencillamente parte de los riesgos que se debe asumir en la condición particular de forastero. También puede

intentar acomodarse en situaciones abiertamente incómodas, o bien adoptar una actitud comparable a aquella de un avestruz que oculta su cabeza en la tierra y así intentar esquivar todo cuanto pudiere afectarle por el hecho de adoptar una actitud diferente (cf. Raphaël 1986).

A MODO DE CONCLUSIÓN

En primer lugar, todas estas estrategias tienen un punto en común: están destinadas a convertir una clara y sensible asimetría en las relaciones sociales (propia de sociedades con fuerte estratificación social) en algo soportable en términos de identidad de individuos y grupos enfrentados a situaciones de violencia simbólica. El núcleo del problema reside en hacer “vivibles” ciertas condiciones estructurales y situaciones que, eventual o realmente, van en desmedro de aquellos; tanto en el espacio de la intimidad doméstica y familiar, como en los lugares de trabajo, en la vía pública, en los medios de comunicación, etc. La mayor parte de las veces, la adopción de una estrategia como las aquí señaladas se constituye como la modalidad o el estilo de vida que se entiende como adecuado, según características “morfológicas” que son propias de personas y grupos, a saber, capital cultural y nivel de educación, capital social y redes de apoyo, así como también capital ideacional e ideológico y decisión o indecisión política.

Es así entonces que, si bien es cierto que una transformación de las experiencias vividas depende de una estrategia de enfrentamiento, por su parte una conservación de las mismas condiciones y situaciones depende de un tipo de estrategia más cercana a la sumisión. Es quizás, la sensación del “no poder hacer nada” a la que se refería Hoggart (1954) lo que promueve esa actitud sumisa, en búsqueda siempre de la supervivencia en medios a menudo potencialmente hostiles. Sin embargo, en ambos casos, el de transformación y el de conservación, y aunque parezca paradójico, los afectados buscan frenar eventuales o reales efectos negativos en su contra. El axioma nuestro consistirá en decir que, bajo ninguna circunstancia, un cuadro de violencia simbólica puede conducir a la no elección de una de estas estrategias, radicales o moderadas. Es, podemos decir, la condición *sine qua non* para seguir existiendo.

En el actual estado de avance de nuestra investigación, esto es habiendo terminado el trabajo de terreno y el análisis de las entrevistas de potenciales víctimas de violencia simbólica, encontramos en los discursos captados las construcciones socioimaginarias que sustentan distintos tipos de resignificaciones. A nivel teórico, se encuentra en su fase de consolidación en un modelo, la tipología de estrategias identitarias socioculturales frente al fenómeno de violencia simbólica. El modelo logra describir cada uno de los núcleos centrales que sustentan imaginarios sociales del “otro” desde la perspectiva de indígenas, mujeres e inmigrantes, sujetos de estudio del presente proyecto. Este modelo está compuesto de núcleos o imaginarios radicales que dan cuenta de una presencia mayor o menor de lo que Castoriadis denomina el factor heteronomía. Cuatro estrategias socioculturales emergen en los sujetos estudiados frente al fenómeno de la violen-

cia simbólica, en una escala que va desde la integración con o sin asimilación —con mayor peso de los imaginarios heteronómicos— a la autonomización del sujeto a través del enfrentamiento —con menor o nulo peso de imaginarios heteronómicos— pasando por dos estrategias intermedias caracterizadas por una menor radicalidad argumentativa. Estas dos últimas se aproximan a una u otra de las estrategias anteriores en tanto polaridad, reflejando mayor conciencia o, por el contrario, mayor negación conforme se acercan a cada una de ellas. Pero también hemos señalado que tales estrategias no se dan puras ni en forma mecánica sino que se combinan, reconociendo flexibilidad y adaptación. Inclusive, simultaneidad en la adopción de estrategias según los casos, o contradicción entre el discurso respecto de lo que se hace frente a la violencia y lo que se termina describiendo como acciones y prácticas frente a la misma.

Así, tanto el peso inevitable de imaginarios sociales heteronómicos consustanciales al estado histórico de las relaciones dominantes/dominados como la búsqueda de ciertos márgenes de autonomía, que traducen toda la tensión en sociedades como la nuestra, marcada por una fuerte asimetría social, se dejan advertir. La sociedad chilena y sus sellos tradicionales, esos imaginarios sociales instituidos y ya fuertemente “petrificados” o, si se prefiere, esas estructuras profundas propias de “mentalidades”¹² (Baeza 2000), están muy presentes en la producción discursiva de las personas entrevistadas para ocultar, muchas veces, las huellas de la violencia simbólica. Por efecto de nuestras mentalidades, desde posiciones dominadas, se pueden muchas veces sublimar silencios, adoptar comportamientos que se mimetizan con el masoquismo, cultivar la dejación, así como también, y por ese mismo efecto, desde posiciones esta vez dominantes, se puede privilegiar la preponderancia del hablar más fuerte, el empleo de ciertas conductas humillantes o vejatorias, etc. Llama la atención al respecto el hecho de una relativa banalización en ciertos discursos registrados en entrevistas, con el uso de frases de un estilo reductor del fenómeno que aquí nos interesa: “se trata solamente de palabras dichas casi sin pensar”, o “no es para tanto”, etc.

De tal manera que egos mujeres, peruanos y mapuches parecen ajustarse, aunque desde luego no de manera mecánica, a los contenidos de esta tipología; pero al mismo tiempo se empieza a constatar que el factor capital cultural especialmente, el factor asociado a la condición socioeconómica y el factor etario juegan fuertemente en favor de inclinaciones de egos hacia uno u otro tipo de estrategias identitarias. Es así como las entrevistas realizadas verifican las primeras tendencias investigativas que indicaban que: a mayor capital cultural de Ego, mayor conciencia de la violencia padecida; a mayor edad y mayor nivel socioeconómico, mayor negación de violencia y al mismo tiempo menor grado de enfrentamiento como estrategia reactiva.

¹²El concepto de mentalidad fue especialmente trabajado por la Nueva Historia francesa, en la célebre *École des Annales*, con nombres de historiadores tan ilustres como Marc Bloch, Lucien Febvre, Johan Hui-zinga o Fernand Braudel, entre los más destacados.

Así, diremos que mientras más se asciende en la escala social, en el caso de Ego inferiorizado, mayor es la negación de ser víctima de violencia por parte de Álter, situación que se manifestaría inicialmente entre peruanos y mujeres, pero también aumentan las posibilidades de escoger el tipo de estrategia a utilizar dependiendo de la correlación de fuerzas en una u otra circunstancia, lo que atenúa las situaciones de violencia padecidas. Esto es particularmente notorio cuando Ego tiene un alto capital cultural y pertenece a niveles socioeconómicos que le permiten constituirse como sujeto autónomo. En el caso de los mapuches, resulta evidente que la mayor conciencia de victimización recae en las mujeres, existiendo mayor negación masculina, por tratarse de un sujeto doblemente involucrado en la relación de dominación/subordinación. Esta misma situación afectaría a todas las mujeres en relación al sexo masculino, estableciéndose brechas de género para los tres personajes. En el caso de los mapuches hay menor conciencia de ser víctima de violencia simbólica en los niveles socioeconómicos medios y altos, y en medio urbano se orientarían menos a la estrategia de enfrentamiento que en medio rural.

Por su parte, podríamos decir que mujeres de mayor edad, por ejemplo, se orientarían tendencialmente más que aquellas más jóvenes hacia el polo de mayor pasividad o de mayor moderación, por el hecho de una socialización marcada por mentalidades de tipo tradicional. En el caso de las mujeres, la mayor violencia es padecida en el hogar y en el trabajo, medios que aceptan con dificultad su “emancipación” de los roles tradicionales, especialmente en su discurso, apareciendo la figura de la “mujer problemática”. En el caso de inmigrantes peruanos, la violencia es padecida en el trabajo y en la calle, especialmente en niveles socioeconómicos bajos y medios bajos, y en menor escala en los altos. Peruanos y peruanas de estatus socioeconómico más alto se dirigirían más fácilmente que los de estatus socioeconómico más bajo hacia la adopción de una estrategia de adaptación, cuando no alcanzando incluso ciertos grados de aculturación.

También, ciertos indicios en materia de resignificación de la violencia simbólica sufrida muestra tanto formas positivas como negativas en la llamada estrategia de enfrentamiento, complejizándola, por el hecho de estar introduciendo así una variante novedosa en esta investigación. En el primer caso, Ego individual o colectivo tendería a poner énfasis en aspectos identitarios propios positivos, mientras que, por el contrario, en el segundo, Ego enfatiza aspectos más agresivos y destructivos. La relación Ego-Álter se dibuja entonces en el primer caso afirmando la identidad propia para así poder reducir la asimetría social, en circunstancias que en el segundo caso mencionado dicha relación pretende ser más bien una amenaza para Álter. Respectivamente entonces, el dilema sería, o bien intentar reducir la distancia entre dominantes y dominados, o bien intentar hacer volar dicha distancia en pedazos.

Por otra parte, en términos conceptuales, las estrategias estudiadas son elaboradas a partir de una resignificación de las “experiencias del mundo de la vida social”, retomando así las palabras del sociólogo austríaco Schütz (1973). Tal procesamiento subjetivo e intersubjetivo de dichas experiencias integra, por cierto, la capacidad instituyente de realidad que poseen las sociedades humanas; en esta perspectiva, la teoría de los

imaginarios sociales contribuye a la elucidación de esos distintos tipos de discursos que sujetos y grupos elaboran con tal motivo.

Retomando el planteamiento de Castoriadis (2007), se puede decir que, en una tensión permanente entre el pensamiento heredado (“heteronomía”) y la búsqueda de autonomía relativa, sujetos y grupos configuran el cuadro de su situación, con mayor o menor grado de conciencia del factor violencia simbólica. El acervo de conocimientos y la creatividad imaginativa están presentes en la configuración de ese cuadro, validando o legitimando tales o cuales aspectos negativos, positivos o incluso neutros contenidos en la experiencia vivida. Desde ese punto de vista, podemos agregar que la violencia simbólica no existe sino en la subjetividad propia de personas y grupos que, al resignificarla, la comprenden, la hacen “cosa” consciente.

Cuando la mujer, por ejemplo, es puesta en situación de Ser-Otro inferiorizado, ella lo es a menudo en razón de palabras, actos y gestos machistas, la mayor parte de las veces provenientes de maridos, convivientes o jefes, que ocupan un lugar dominante en el espacio doméstico o laboral (Bourdieu 1998). Estos son, inobjetablemente para quien comprende la situación, manifestaciones de violencia simbólica. Desde luego, en el plano intrafamiliar esa violencia puede ser también física, donde la peor brutalidad es la del llamado feminicidio. Pues bien, colocada en tales situaciones, la mujer no decide siempre enfrentar directamente a su victimario; la razón fundamental, puede tener que ver, o bien con el miedo a tal enfrentamiento (lo cual se traduce en no proceder jamás a denunciar los abusos a los cuales se la somete), o con el convencimiento de su inutilidad.

Sin embargo, es preciso constatar que esa no es la única razón, pues también pueden haber fuertes y poderosas razones ligadas a la cultura recibida y a la resignificación que un sujeto realiza de la situación experimentada en su Yo. En este sentido, una educación y una socialización tradicional que ponen el acento en asuntos tales como “la naturaleza misma de la mujer y su misión de ser madre”, o la supuesta inferioridad “natural” de ciertos individuos y grupos sociales, etc., constituyen una determinada “marca” de las relaciones sociales, y pueden confabular a favor de una neta aceptación resignada de una situación estructuralmente desfavorable por el hecho de ser víctima sistemática de violencia simbólica.

En el sentido de Bourdieu, una parte solamente de la sociedad, situada en una posición dominante y con mayor acumulación de capitales (económico, cultural, físico, social), logra establecer significación y valor de los elementos de cada uno de los campos correspondientes, mediante el llamado capital simbólico, que funciona en realidad como “meta-capital”. En un mismo orden de ideas, las estrategias de respuesta a la violencia simbólica también se configuran en conformidad al *quantum* de los respectivos tipos de “capitales” de que se dispone, dependiendo del grupo en cuestión.

De modo entonces que, en situación de asimetría social, los grupos dominantes emplean la “violencia simbólica” para garantizar su propia posición dominante. Recordemos que se trata de un tipo de violencia sibilina (Bourdieu 1998:38), incluso bastante silenciosa y “a veces casi invisible”, expresada en una infinitud de gestos

o ademanes (de desprecio, de desdén) y actitudes (de indiferencia, por ejemplo), palabras directas (como la intimidación o el amedrentamiento) o a través de expresiones verbales oblicuas (el humor impersonal y genérico), cuando no en disposiciones diversas (incluso formalizadas en textos u otros). Esta proviene del Estado, pero también de sectores sociales que detentan un determinado poder de imposición simbólica sobre otros que son así inferiorizados, estigmatizados, excluidos, cuando no negados en su derecho a construir su identidad individual o colectiva, a partir especialmente de lo que hemos llamado con fines de conceptualización operacional “etnodiferencias”¹³ y “sociodiferencias”¹⁴, pero en caso de racismos más acentuados también a partir de “psicodiferencias”¹⁵ y hasta “biodiferencias”¹⁶ supuestas (Aravena & Baeza 2010). Obviamente, las intensidades varían y no excluyen a priori el ejercicio de otros tipos de violencia.

Quienes la viven, por otra parte, encarnan a menudo la situación incómoda de ser “chivos expiatorios”, vale decir individuos que representan en sus personas y en sus cuerpos “la condición del indeseable”, como bien lo analizara en su momento Girard (1972, citado en Baeza 2008). Girard, igualmente, es radical al afirmar que la raíz de todos los conflictos se encuentra en la “similitud”, la competencia y la rivalidad mimética entre las personas, países, culturas y sexos, entre otros, más que en la “diferencia” (Girard, *op. cit.*), por lo que resulta del todo conveniente comprender el ejercicio de esta “violencia simbólica” en relaciones de competencia y de rivalidad, con Ego chileno y masculino, en conformidad a los casos aquí estudiados.

Es un hallazgo interesante en esta investigación el hecho de constatar que la violencia simbólica se manifiesta tanto en los términos de ciertas formas determinadas de relaciones concebidas de manera vertical —jerarquizadas, inferiorizantes— como ocurre en términos de ciertas formas de relaciones concebidas de manera horizontal —excluyentes, discriminantes— lo cual incide también en el tipo de estrategia que se elabora para hacer frente a tal o cual tipo de violencia (Pross 1998). Constituye igualmente un hallazgo investigativo, por último, la presencia de formas determinadas de violencia simbólica al interior de un mismo grupo (diferencias de clase al interior de un mismo grupo de inmigrantes o diferencias al interior de un mismo género en la competencia imaginada por el poder), a su vez sometido a semejante tipo de violencia por la sociedad en su mayoría; esto ha sido particularmente el caso en inmigrantes, donde connacionales observan diferencias internas sustentadas básicamente en el volumen de capital económico, cultural y social, lo que sucede igualmente entre mujeres y mapuches (Seguel 2011).

¹³ Cualquier forma de violencia simbólica empleada por razones étnicas o culturales.

¹⁴ Cualquier forma de violencia simbólica ejercida por razones de estatus social.

¹⁵ Cualquier forma de violencia simbólica usada por presuntas cualidades negativas de carácter psicológico.

¹⁶ Cualquier forma de violencia simbólica utilizada por presuntas características negativas de carácter biológico o genético.

Si bien es cierto, la investigación no se propone en ningún caso estimar el peso específico de la presencia de cada una de estas estrategias identitarias en la sociedad chilena, confiamos en poder dar ciertas pistas para futuras y eventuales investigaciones que se propongan poner en práctica alguna metodología de medición de los impactos de la violencia simbólica en víctimas potenciales y reales y de la elaboración por estos últimos de respuestas consideradas como eficaces.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alonso, L. E. 2003. *La mirada cualitativa en sociología*. Madrid: Fundamentos.
- Anderson, B. 2000. *Comunidades imaginadas*. Buenos Aires: FCE.
- Aravena, A. 2012. *Mapuches à Santiago du Chili. Ethnicité et migration au XX siècle*. Saarbrücken: Editions Universitaires Européennes.
- Aravena, A. y M. A. Baeza. 2010. "Jóvenes chilenos y construcción socioimaginaria del ser otro mujer." *Última Década* 32:159-171.
- Aravena, A. y F. Silva. 2009. "Imaginario social dominante de la alteridad en la configuración de los límites etno-nacionales de la identidad chilena." *Sociedad Hoy* 17:39-50.
- Aravena, A. y R. Zazuri. 2010. "Violencia ejercida y padecida por la población joven." Pp. 284-297 en *VI Encuesta Nacional de Juventud*. Puerto Madero, Santiago: Instituto Nacional de la Juventud.
- Arendt, H. 1970. *Sobre la violencia*. México: Cuadernos de Joaquín Mortiz.
- Arriagada, I. y L. Godoy. 1999. *Seguridad ciudadana en América latina: Diagnóstico y política en los años noventa*. Santiago de Chile: CEPAL.
- Augé, M. 1977. *Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort. Introduction à une anthropologie de la repression*. París: Flammarion.
- Baeza, M. A. 2000. *Los caminos invisibles de la realidad social*. Santiago: RIL.
- Baeza, M. A. 2002. *De las metodologías cualitativas en investigación científico-social*. Concepción, Chile: Universidad de Concepción.
- Baeza, M. A. 2008. "Violencia y sacrificio. La contribución antropológica de René Girard y reflexiones para la investigación." *Sociedad Hoy* 15:45-54.
- Baeza, M. A. & G. Silva. 2009. "Imaginario social del Otro: el personaje del forastero en Chile (de 1845 a nuestros días)." *Sociedad Hoy* 17:29-38.
- (de) Beauvoir, S. 1949. *Le Deuxième Sexe*. París: Gallimard.
- Berkowitz, L. 1996. *La agresión. Sus causas, consecuencias y control*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Bourdieu, P. Coord. 1993. *La misère du monde*. París: Éditions du Seuil.
- Bourdieu, P. 1987. *Choses dites*. París: Minuit.

- Bourdieu, P. 1994. *Raisons pratiques*. París: Éditions du Seuil.
- Bourdieu, P. 1998. *La domination masculine*. París: Éditions du Seuil.
- Camilleri, C. 1990. *Stratégies identitaires*. París: P.U.F.
- Canales, M. 2006. *Metodologías de investigación social. Introducción a los oficios*. Santiago: Lom.
- Castoriadis, C. 2007. *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires: Tusquets.
- Clastres, P. 1974. *La Société contre l'Etat*. París: Éditions de Minuit.
- Clastres, P. 1980. "Archéologie de la violence: la guerre dans les sociétés primitives." *Recherches d'anthropologie politique*. París: Éditions du Seuil.
- Dahrendorf, R. 1971. *Elementos para una teoría del conflicto social*. Tecnos: Madrid.
- Durkheim, É. 1982. *La división del trabajo social*. Madrid: Akal.
- Durston, J. 2000. *Qué es el capital social comunitario?* División de Desarrollo Social. Santiago de Chile: CEPAL.
- Dussel, E. y All. 1975. *Les luttes de libération bousculent la théologie*. París: Cerf.
- Dussel, E. 1992. *L'Occultation de l'autre*. París: Murières.
- Echeburúa, E. 1994. *Personalidades violentas*. Madrid: Pirámide.
- Galtung, J. 2003. *Tras la violencia, 3R: reconstrucción, reconciliación, resolución. Afrontando los efectos visibles e invisibles de la guerra y la violencia*. Gernika: Bakeaz/Gernika Gogoratuz.
- Girard, R. 1972. *La violence et le sacré*. París: Grasset.
- Girard, R. [1972] 1995. *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama.
- Goffman, E. 1995. *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gluckman, M. 1954. *Order and Rebellion in Tribal Africa*. Londres: Cohen & West.
- Feixa, C. y F. Ferrándiz. "Una mirada antropológica sobre las violencias." *Alteridades* 14:159-174.
- Foucault, M. 1978. *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
- Foucault, M. 2004. *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*. París: Seuil/Gallimard.
- Hoggart, R. 1954. *The Uses of Literacy: Aspects of Working Class Life*. Londres: Chatto & Windus.
- Jiménez, F. 2012. "Conocer para comprender la violencia: origen, causas y realidad." (Revista de Ciencias Sociales) *Convergencia* 58:13-52).
- Jodelet, D. 1998. "La alteridad como producto y proceso psicosocial." Pp. 47-67 en *Representando a alteridade*, editado por Angela Arruda. Petrópolis: Vozes.
- Lagarde, M. 1996. "Identidad de género y derechos humanos. La construcción de las humanas." Pp. 85-125 en *Estudios Básicos de Derechos Humanos IV*. San José: Instituto Interamericano de Derechos Humanos.

- León, E. 2009. *Los rostros del Otro*. Ciudad de México: Anthropos.
- Lipianski, E. M. 1998. "Comment se forme l'identité des groupes." Pp. 143-147 en *L'identité, l'individu, le groupe, la société*, organizado por J. C. Ruano-Borbalan. Paris: Sciences Humaines.
- Malewska-Peyre, H. 1990. "El proceso de desvalorización de la identidad y las estrategias identitarias." Pp. 111-141 en *Stratégies identitaires*, VV.AA. Paris: Presses Universitaires de France.
- Mauss, M. 1978. "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques." Pp. 143-279 en *Sociologie et anthropologie*, editado por M. Mauss. Paris: Presses Universitaires de France.
- Merton, R. K. 1957. *Social Theory and Social Structure*. Glencoe: The Free Press.
- Poirier, J. y et al. 1989. *Les récits de vie. Théorie et pratique*. Paris: PUF.
- Pross, H. 1998. *La violencia de los símbolos*. Barcelona: Anthropos.
- Pujadas, J. J. 1992. *El método biográfico: el uso de las historias de vida en ciencias sociales*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS).
- Raphaël, F. 1986. "El forastero y el paria en la obra de Max Weber y de Georg Simmel." *Archives des sciences sociales des religions* 62:63-81.
- Salazar, G. 1999-2002. *Historia contemporánea de Chile*. Santiago: Ediciones LOM.
- Sanmartín, J. 2002. *La mente de los violentos*. Barcelona: Ariel.
- Ruiz Olabuénaga, J. I. 1996. *Metodología de la investigación cualitativa*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Sanmartín, J. y et al. 2010. *Reflexiones sobre la violencia*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Santamaria, E. 2001. *La incógnita del extraño*. Barcelona: Anthropos.
- Schütz, A. 1973. *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Scott, J. C. 2004. *Los dominados y el arte de la resistencia*. Ciudad de México: Ediciones Era.
- Seguel, A. 2011. "Víctimas de violencia simbólica: vivencias y representaciones de inmigrantes peruanos del Gran Concepción." Memoria del Título en Antropología, Universidad de Chile, Concepción.
- Simmel, G. 1977. *Sociología*. Madrid: Alianza.
- Swartz, M. J., V. W. Turner y A. Tuden. 1966. *Political Anthropology*. Chicago: Aldine.
- Taboada-Leonetti, I. 1990. "Stratégies identitaires et minorités: le point de vue du sociologue", pp. 43-83 en *Stratégies identitaires*, C. Camilleri, J. Kastarsztein, E. M. Lipiansky & al., Paris: Presses Universitaires de France.
- Tilly, Ch. 1978. *From Mobilization to Revolution*. Massachussets: Addison-Wesley.
- Todorov, T. 1989. *La conquista de América, el problema del otro*. México: Siglo XXI editores.
- Tortosa, J. M. 2008. *La inseguridad humana. Maldesarrollo y violencias en el sistema mundial*. Cúcuta, Colombia: Universidad de Pamplona.
- Tortosa, J. M. 1993. *La pobreza capitalista: sociedad, empobrecimiento e intervención*. Madrid: Tecnos.

Wachtel, N. 1974. "La aculturación." Pp. 174-202 en *Faire de l'histoire. I: Nouveaux problèmes*, compilado por J. Le Goff & P. Nora. París: Gallimard.

Wacquant, L. 2009. *Punishing the Poor: The Neoliberal Government of Social Insecurity*. Durham: Duke University Press.

Weber, M. 1984. *Economía y sociedad*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Zarzuri, R. 2009. "Jóvenes, violencia y medios de comunicación", en *Revista de la Academia*. N° 14. pp. 151-169. Universidad Academia de Humanismo Cristiano.

ANDREA ARAVENA REYES es doctora en Antropología social y etnología por la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París (EHESS) y Profesora del Departamento de Sociología y Antropología de la Universidad de Concepción, Chile. Autora de *Mapuches en Santiago, Memorias de inmigrantes y residentes* (2008); *Mapuches à Santiago du Chili. Ethnicité et migration au XX siècle* (2012); Co-autora de *Anthropologie du 35 Bis. L'étranger, le juge et l'ethnologue* (2000); y de las Encuestas Nacionales de Juventud de Chile (2007 y 2010), entre otros. Ha trabajado sobre temas de identidad, migración, juventud, imaginarios sociales, violencia simbólica y desconfianza (Fondecyt-Chile: N° 1071090; N°1100928 y N° 1130738).

MANUEL ANTONIO BAEZA es doctor en Sociología por la Universidad de La Sorbonne Nouvelle (París III). Profesor del Departamento de Sociología y Antropología de la Universidad de Concepción, Chile. Autor de *Los caminos invisibles de la realidad social* (2000); *Imaginarios sociales* (2003); *Mundo real, mundo imaginario social* (2008); entre otros libros, además de artículos sobre imaginarios sociales, violencia simbólica y sociología de las religiones. Investigador principal del proyecto "Imaginarios sociales del Otro en el Chile contemporáneo". (Fondecyt-Chile: N° 1100928).

RECIBIDO: 03/05/2012

ACEPTADO: 07/02/2013