

ETNICIDAD Y VIOLENCIA

por el Académico de Número
Excmo. Sr. D. Carmelo LISÓN TOLOSANA*

Una simple mirada al panorama político-cultural actual nos lo hace ver como fuertemente coloreado por el particularismo comunitario. La mayor fuerza política de nuestro tiempo es el nacionalismo que por una parte ha abanderado la lucha contra la sumisión colonial, inspirado en valores culturales locales y por otra, y en su frecuente versión agresiva, se ha convertido en la tragedia de nuestro tiempo. El hombre se hace tal y se individualiza en cuanto miembro de una comunidad pero toda comunidad por el hecho de serlo y para serlo ha practicado la subordinación y la exclusión moral. Ahora bien, esto no es, ni mucho menos, todo ni lo más dramático: la violencia étnica se ha cobrado más de diez millones de vidas desde la segunda guerra mundial a nuestros días¹. El carácter agresivo del etnocentrismo moderno vocea a todos, y en todos los puntos cardinales, que el tiempo de la nación-estado ha concluido porque en realidad nunca comenzó. La mayor parte de los 175 estados más o menos soberanos en la actualidad han adquirido su independencia este siglo y significativamente el 85 por 100 de todos ellos nunca logró alcanzar la condición de estado-nación, lo que a su vez patentiza su base desiderativa e ideológico-mítica. Las catorce repúblicas no rusas en la antigua Unión Soviética y la violencia paroxística de la reciente Yugoslavia por citar dos ejemplos, dramatizan la desintegración del supuesto nación-estado. El archipiélago de la diversidad étnica impone, cada vez con mayor fuerza, su

* Sesión del día 22 de febrero de 1994.

¹ Lo dice H. R. Isaacs: *Idols of the Tribe: Group Identity and Political Change*. New York 1975, p.3 pero lo tomo de D.L. Horowitz: *Ethnic Groups in Conflict*, University of California Press 1985.

norma y su regla, otros criterios sobre conceptos tan importantes y constituyentes como soberanía, justicia y poder.

La radicalidad y la virulencia de esta problemática incitan al antropólogo a escudriñar la naturaleza del pluralismo cultural en su enorme complejidad y en la riqueza de su variabilidad. Un fenómeno con tal persistencia, con tan provocativa intensidad y con tan remuneradoras y terribles consecuencias tiene forzosamente que exteriorizar las inquietudes más hondas, testimoniar los problemas e interrogantes más cruciales de la vida humana, simbolizar sus enigmas más profundos. Efectivamente, ¿qué forma, modo y tipo de persona vale la pena cultivar y vivir? ¿Qué clase de comunidad vale la pena diseñar? ¿Cómo organizar su estructura interna? ¿Qué principios morales han de regir sus relaciones con el exterior? ¿Se puede establecer una jerarquía de prioridades culturales morales? Más concretamente, ¿es el mismo concepto de justicia el que opera en todos nuestros niveles de variable adscripción y pertenencia? ¿Podemos maridarla con la lealtad íntima y familiar, con la gratitud debida al amigo y con la lealtad vecinal? ¿Estamos realmente constituidos para ser igualmente solidarios con cinco billones de personas? ¿A cuántos podemos englobar en un fraternal abrazo? El simple planteamiento de la problemática nos deja sin respuesta; la dureza de la tensión implicada se convierte en dilema que se transforma en aporía y por tanto en *impasse* teórico.

Y ésto no es todo. Los mismos conceptos básicos en que nos apoyamos para encuadrar el análisis son rebeldes a una definición clara y precisa; simplemente desbordan todo intento. El grupo étnico otorga identidad, la identidad es sobre la alteridad y la inclusión implica exclusión. A la contingencia y el azar geográfico de un hecho biológico como es el nacimiento se superpone un sistema de evaluación normativa e institucional; a un hecho de naturaleza, una entidad metafísica. Una realidad objetiva y coercitiva como la étnica es inconcebible e inseparable de un horizonte moral, de un sistema cultural de presunciones, mitos e ilusiones. La elasticidad del concepto viene además patentizada por su carácter metamórfico: etnicidad adscriptiva, nacionalismo enriquecedor, etnocentrismo aislador, etnolatría despreciadora del Otro y exclusivismo nihilista forman conjuntos con fronteras abiertas, transitables, y límites ambiguos y confusos. No tenemos criterios semánticos ni categorías analíticas que enmarquen *in toto*, con rigurosa precisión, la pluralidad inmensa de la experiencia étnica en su articulación polifónica de formas objetivas, discursivas, híbridas, permanentes y cambiantes, de la humana creatividad comunitaria, en una palabra. ¿Podemos definir judío al margen del vocabulario religioso? ¿Y al árabe sin tener en cuenta el fundamentalismo en acción? ¿Qué hacemos con fervientes árabes y judíos que no sólo no creen ni practican sino que se agrupan en dinámicas facciones profanas hostiles? ¿Y con el antisemitismo sin judíos? ¿Y con los dialécticamente opuestos a su propia etnia? El concepto es enciclopédico en modo, estilo y maneras, heterómero y, heterónimo, no

unitario; su status ontológico es sumamente complejo. El referente es simplemente problemático, no tiene definición transcendente. En lo que sigue voy a circunscribirme a una breve reflexión antropológica sobre el canon genérico del binomio etnicidad-violencia en su doble vertiente solidaria y agresiva.

I

¿Por qué organizar una comunicación bajo un lema aglutinador que anuda a etnicidad con violencia? ¿Cuál es la naturaleza de la conexión? Quizá unos pocos datos etnográficos recientes puedan ayudarnos a programar el análisis y a entrever las matrices de la relación. El conflicto étnico violento no es patrimonio de un grupo, geografía específica o régimen político concreto; su aparición e intensidad son fluctuantes, sus manifestaciones nuevas y sorprendentes pero su extensión y virulencia persistentes y crecientes, lo que hace pensar en factores estructurales latentes y en una dinámica psico-cultural que operan conjuntamente y a la base de todos ellos. Detalles menores, a primera vista como la existencia de una oficina en Lovaina rotulada «Estudiantes flamencos radicales» o el cambio del nombre de Lille a Rijssel pueden parecer ridículos a algunos pero son imparables; debajo de todos ellos hay un virtual artefacto explosivo con su maquinaria en cuenta atrás. Y nótese que al referirme a la tenacidad del agresivo binomio no estoy apuntando a los crímenes o extorsiones de los activistas sikh, corsos, vascos, valones, flamencos, estonios, latvios, irlandeses del Norte, lombardos etc. etc. grupos o segmentos que se sienten amenazados o frustrados en la expresión de su identidad entendida de manera estratégica y cambiante, y que, malheridos en su dignidad cultural (interpretada de varias maneras), pretenden el cambio por la violencia; no, no aludo a ellos aunque sobradamente prueban la congruencia de la devastadora correlación. Al hablar de violencia étnica tengo *in mente* la agresividad de la etnicidad estatal causante de verdaderos genocidios. Unos pocos casos bastarán para sugerir a qué me refiero y calibrar el grado de fuerza intrínseca y la expansión geográfica de la trágica imbricación.

Desde su constitución primera hace ya unos siete mil años el estado, es de todos sabido, ha sido el organizador de la más eficaz máquina de guerra y muerte; no sólo ha monopolizado la violencia sino que la ha legitimado según su propia definición; más aún, periódicamente ha exhibido con orgullo en grandes procesiones militares, los instrumentos de su potencia mortífera. Sólo el estado ha podido controlar en cada momento la compleja tecnología necesaria para la masiva producción de medios de destrucción². Pero tampoco es éste el foco de

² Iluminador es el libro *State violence and Ethnicity* de P.L. van den Berghe (ed.). University Press of Colorado, 1990 del que tomo algunos de los datos que siguen.

mi atención; lo que sí quiero realzar es el hecho de que el estado ha sido recientemente el verdugo mayor de sus propias etnias por la violencia interna que ha desplegado. Se calcula que desde 1945 a 1987 al menos 2/3 partes de los muertos han sido víctimas internas, es decir, en el interior de un estado y por el estado, lo que equivale, en números más bien cortos, a al menos 7 millones de víctimas³, lo que no deja de ser una novedad ya que los grandes imperios que nos han precedido (el Otomano, el Habsburgo, el Británico y el del Zar) eran relativamente benignos con las diferencias y toleraban la variedad interna cultural; aunque un *Staatsvolk* o grupo étnico dominante controlaba el poder no arrolló nunca la variedad étnica, y la nomenclatura con la que se les designaba era precisa: *Vielvoelkerstaaten*: estados multinacionales⁴.

Hoy las cosas han cambiado; gitanos y judíos en Alemania, los negros en África del Sur y grupos de amerindios en la América central y del Sur han sufrido la violencia étnica estatal. La sufrieron también en la Rusia comunista más de 30 millones de personas. Los armenios, amerindios brasileños y guatemaltecos —los ixil por ejemplo—, los guayaqui o ache en Paraguay, los acholi, langui y católicos de Uganda, los tamiles de Sri Lanka y los tibetanos en China saben por experiencia qué es el terrorismo del estado. La letanía de atrocidades es mucho más larga: la pueden continuar los bubi de Guinea Ecuatorial, los tres millones de muertos bengalís más los diez millones de refugiados en India, casi todos hindúes. Los genocidios domésticos de budistas, thai, cambodianos, vietnamitas, chans islámicos y chinos llevados a cabo sistemáticamente por el Khmer Rouge son bien conocidos en la literatura de la violencia, lo mismo que las deportaciones masivas y recientes de coreanos, checos, ingush, Karachais, balkares, kurdos y tártaros de Crimea, germanos del Volga y Ucrania, grupos religiosos griegos del Cáucaso, musulmanes, palestinos y budistas etc. etc. todos ellos testigos pacientes de la represión sangrienta estatal de la disidencia étnica, programada y ejecutada por el *Staatsvolk* imperante o por la etnia *titular* según la eufemística denominación rusa.

La lista trágica podría continuarse aportando casos perpetrados en los cinco continentes por holandeses, australianos, ingleses, franceses y surafricanos quienes en el último siglo han emulado a las hazañas de españoles y portugueses en el siglo XVI, pero no es necesario. El P. Acosta se percató ya en 1567 de esta estrecha relación cuando escribió: «¿qué reino o imperio hay que no deba su primer origen a la violencia?». Pero ¿es real y necesariamente inherente la violencia a la etnicidad? ¿Es todo grupo cultural activo esencial y naturalmente, por el me-

³ B. Harff y T.R. Gyr: "Genocides and Politicides since 1945", *Internet on the Holocaust and Genocide*, 13, december, Special Issue, 1-5; lo tomo del libro citado en 2, pag. 4.

⁴ P.L. van den Berghe (ed.), o.c. pag. 5.

ro hecho de serlo, un verdugo del Otro? La respuesta negativa nos la dieron ya los imperios que anteriormente he citado; también bosnios, musulmanes, y croatas conviviendo normalmente y a pesar de sus diferencias en pequeñas aldeas con anterioridad a la locura política agresiva, secesionista; y palestinos, judíos y cristianos que en Jordania y Palestina ritualizaron su difícil solidaridad en momentos de crisis familiares los árabes bautizando a sus hijos, vistiéndoles con ropaje clerical cristiano o dándoles nombres hebreos y éstos adoptando ceremonias o nombres musulmanes y los cristianos llamando Mahoma a alguno de sus hijos. En Vilna —se ha puesto como ejemplo paradigmático— se usaba el yiddish para el conductor del automóvil, lituano para la sirvienta, polaco en la educación de los hijos y alemán con el dentista. A lo largo y ancho de la historia la gente humilde y común, la dedicada al simple oficio de vivir, ha creado numerosos rituales englobadores y unitivos para hacer posible y tolerable la necesaria convivencia en la diferencia⁵. Lección que por muy repetida nunca acaba de aprenderse.

Y sin embargo, la congruencia entre los términos del binomio es innegable. Toda formación cultural distintiva y por el hecho de serlo, se constituye en potencial tensión con el Otro. El dispositivo concreto y circunstancial que la pone en acción es múltiple y heterogéneo y la matriz de fuerzas que activa la agresión violenta es función de factores políticos, económicos e históricos sujetos a tiempo y espacio determinados. Las condiciones del grupo, su vitalidad demográfica, la memoria colectiva de agresión y conflicto, un sentimiento de separación y alienación más valores locales, religiosos y lingüísticos son factores básicos a tener en cuenta en la investigación concreta de la irrupción de la violencia. Unos son prioritariamente estructurales y otros fundamentalmente culturales ya que realzan la dimensión humana del problema, pero ambos forman un todo inseparable en la dura realidad enfrentadora. En cuanto a los primeros (las necesidades antes que los intereses) pueden ser determinantes la competición por el mismo territorio o simplemente el compartir el mismo espacio dos o más comunidades con valores culturales diferentes; también las ventajas técnico-económico-organizativas de un grupo, el desfavorable desarrollo económico de otro y la inicial distribución desigual de recursos. Otro conjunto, raíz también de encarnizada lucha interna, viene dinamizado por las relaciones de clase y la diferente participación en las estructuras de poder. La competición por el control de recursos, por el poder político y por el dominio de las instituciones que confieren legalidad y autoridad han desatado vendavales étnicos con terribles consecuencias. El terreno abonado para la polarización de la agresión masiva en un naciente estado multicultural lo ha proporcionado el proceso de descolonización: el grupo dominante, goyesca, indisolublemente unido en abrazo mortal a otro, ha potenciado el te-

⁵ Lo he indicado en *Individuo, estructura y creatividad*, Akal 1992, pag. 153.

rorismo estatal indiscriminado hasta alcanzar el genocidio del Otro; el vacío de autoridad dejado por el poder colonizador ha marcado la reciente historia violenta de un buen conjunto de pueblos. Zanzibar, Rwanda, Etiopía, Sudán, Algeria, Burundi y Pakistan entre otros, han sido dramáticos escenarios de la lucha *tribal* por la conquista del poder.

En 1972 más de 100.000 hutus fueron víctimas de un genocidio étnico ideado y ejecutado por una minoría radical tutsi que programó una política estatal designada a institucionalizar la desigualdad étnica. Como acostumbra a ser el caso, los hutus (85 por 100 de la población total de unos cinco millones) y los tutsi (un 14 por 100 aproximadamente) se distinguieron hasta la década de los 60 por la ausencia de tensión étnica. Más aún, la lucha política por el poder y sus consecuencias sangrientas tardaron más de una década en alcanzar la ruralía en la que pacíficamente convivían las dos etnias en interacción estrecha, con matrimonios mixtos y fluida división del trabajo. Algo hoy totalmente impensable. Pues bien, el genocidio étnico fue alimentado, propagado e institucionalizado por individuos *desde el estado*. El grupo tutsi no era el dominante políticamente porque las élites militares y civiles eran hima, pero una minoría tutsi provocadoramente activa logró crear una etnicidad politizada y guerrera que, para mantenerse en el poder inmoló al grupo mayoritario hutu⁶. Desencadenada la violencia como táctica, el terrorismo indiscriminado es imparable, las represalias siguen a los ajustes de cuentas, se rutiniza la justificación de toda acción violenta y se alcanza una polarización satánica y un punto crítico de *no return* infernal que bien conocen los palestinos, judíos, serbios, bosnios, croatas, algunos vascos, irlandeses y árabes extremistas, los sikh etc. La exclusión ciertamente que une, pero la represión provoca la resistencia, y el dominio político de un grupo activa la reacción anti-ética nacionalista.

Otro caso etnográfico poderosamente iluminador es el de Mozambique, la nación más pobre del mundo según el Banco Mundial y que en 16 años de guerra ha causado la muerte de un millón de personas y el exilio de más de cuatro cuando sólo cuenta con quince⁷. Dos grupos se han enfrentado encarnizadamente: Frelimo, grupo comunista dogmático, renovador, progresista que aplicando científicamente el marxismo-leninismo ha pretendido erradicar la tradición, el primitivismo y el infradesarrollo local. Más aún, ha intentado crear, de una manera sistemática, al hombre nuevo, hacer de un campesino un socialista. Con éste fin crearon aldeas comunitarias, introdujeron cooperativas, escuelas y dispensarios con resultado virtualmente nulo. Los líderes del grupo persistieron en su esfuerzo y pro-

⁶ Sigo a R. Lemarchand: *Burundi: Ethnicity and the Genocidal State* pags 89-111 del libro editado por P.L. van en Berghe citado.

⁷ Esta vez me baso en W. Finnegan: *A complicated war*, University of California Press 1992, y en la recensión que del mismo aparece en el TLS, julio 3, 1992 pág. 33, de M. Massing.

gramaron otras líneas de actuación: acotaron campos de reeducación e internaron en ellos a campesinos recalcitrantes, vagabundos, ladrones, prostitutas y testigos de Jehová; atacaron las tradiciones y costumbres locales, la forma de vida ordinaria, rituales solutíferos, curanderos y figuras importantes, como pilares de una ideología cultural trasnochada. El resultado fue, otra vez, virtualmente nulo.

A Frelimo se enfrentó Renamo, organización, y esto es clave en el proceso, calificada como *relentlessly, irrationally xenophobic*; su principio, razón de ser y credo es la oposición a todo lo ajeno y extraño, la exaltación de lo propio y autóctono. Con el fin de mantener la pureza cultural mozambiqueña Renamo ha sometido a aldeas al pillaje y después las ha pulverizado; no sólo mata, tortura y mutila, además arranca las entrañas, clava a personas en árboles, cuece a niños vivos en presencia de sus padres y se sientan sobre las cabezas decapitadas de sus enemigos. En 1988 (y según leo en la bibliografía citada,) Renamo había destruido o cerrado unas 3.000 escuelas y unos 1.000 centros sanitarios; en ese año el *State Department* norteamericano publicó todo un catálogo de ejecuciones a bayoneta, cuchillo y hacha, quemas en vivo, muerte a palos, asfixia y por hambre etc. La relación da la cifra de unos 100.000 civiles muertos y termina con la frase: «Renamo es el infierno». ¿Cómo es posible, se pregunta el antropólogo, que un grupo autóctono genocida no haya sido aniquilado por un Frelimo innovador y militarmente bien preparado? ¿Qué poderosas razones coadyuvan a Renamo? La razón antropológica salta a la vista.

Mozambique es una sociedad fundamentalmente tradicional, con una cultura intensamente religiosa. Desde el principio de la contienda Renamo estableció contacto con las autoridades religiosas tradicionales, con brujos, profetas, curanderos y demás poderes fácticos y figuras locales; enhebró a la vez con los espíritus ancestrales, con la madre tierra, con la comunidad mágica viviente y escuchó reverente la llamada de los muertos. En una sociedad marcadamente espiritual en la que los estamentos y autoridades religioso-rituales mantienen un enorme prestigio, la masa de la gente recurrió, al globalizarse el conflicto, a sus autoridades morales tradicionales para pedir consejo. Estas se decantaron, sin dudarlo, por Renamo. Este no venía del infierno como dice la relación estadounidense sino de las profundas raíces culturales mozambiqueñas.

II

La infraestructura de relaciones en conexión con procesos, líderes y momentos específicos es determinante en el inicio de la agresión nacionalista. Pero la etnografía aportada sugiere además que la violencia proviene de una matriz o fuerza cultural a la vez generadora y fortalecedora ya que por una parte provoca al enfrentamiento y ofrece por otra, resistencia para repelerlo o sufrirlo sin ren-

dición. No es ni necesaria, ni inherente, ni irreconciliable, ni insoslayable la lucha entre tradiciones, lenguas, sectas, ideologías, credos, naciones o etnias pero su antagonismo latente es básico, primordial, constante, permanente, pronto a dispararse porque se fundamenta en profundas raíces culturales que conviene analizar y vigilar .

El nacimiento es un hecho biológico, no elegido, de azar, pero este hecho de naturaleza es a la vez un *datum* cultural fundante y constituyente que marca a cada nacido al adscribirlo a una familia, lugar y comunidad concretas. La pertenencia y afiliación a un grupo es el *fundamentum relationis* con las personas del entorno, la fuente de percepciones inmediatas y primarias en los escenarios locales que primero aprendemos a distinguir y apreciar. Esa contingente adscripción a tiempo y lugar actúa también como *fundamentum divisionis* ya que nos hace conscientes , desde muy temprano, de nuestra existencia como algo peculiar y diferente de otras unidades similares. Los niños filipinos por ejemplo son perfectamente conscientes, a la edad de seis años, de su identidad étnica en un medio cultural plural⁸. Este doble modo categorial étnico-ontológico puede servirnos de punto de partida para apreciar dos procesos normales específicamente humanos: la simple pertenencia genera lealtad, obligación moral asociativa, solidaridad de grupo; ahora bien, esta relación primordial es de naturaleza exclusiva —de lo contraria no sería eficaz—, coloca por tanto al individuo *frente a* otros adscritos a su vez a grupos similares pero diferentes.

Iniciamos nuestra ascensión por la *scala naturae humanae* con experiencias primarias emotivas y sentimentales que nos ligan a un grupo íntimo de personas, muy reducido, pero bien localizado; conforme crecemos, los lazos solidarios engloban a amigos, conocidos y vecinos. La comunidad en que nos socializamos nos presta su lengua y costumbres, la forma, estilo y modo de vida, nos transmite sus tradiciones e historia, nos alecciona en sus códigos y nos hace partícipes en sus derechos y obligaciones; enmarca el horizonte de evaluación moral. El grupo con su espacio y su tiempo es el constituyente de nuestra personalidad, el *locus* de identificación individual y colectiva, el que nos hace solidarios institucionalmente y partícipes culturalmente de un sistema congruente de presunciones, ideas, creencias, valores y evaluaciones compartidos que dan significado y sentido a la vida, aquí y ahora, a la nuestra y a la de nuestros antepasados. Dentro de un grupo aprendemos, en una palabra, a vivir, sentir, pensar y juzgar, somos receptores de su esencialidad constitutiva, es decir, de sus orígenes, mitos, historia y leyendas; participamos en su interior, esto es, en su belleza natural, de sus gestas, héroes, líderes, hazañas y genios creadores, nos sentimos parte de un conjunto intemporal, glorioso o glorificado que nos da un sentido de totalidad de carácter

⁸ D.L. Horowitz, o.c. pág. 6

sagrado que nos remunera con satisfacciones emotivas, intensas, profundas, imposibles de medir, pero que nos hacen ser lo que somos y hacer lo que hacemos y que en ocasiones llevan hasta la inmolación voluntaria personal en el altar de la patria.

Nuestro encuadramiento primario espacio-temporal realza la pertenencia como un bien básico y nos hace apreciar el valor moral de la particularidad, o más específicamente, la primacía jerárquica de lo nuestro, el derecho inalienable a nuestra cultura nacional. La *ratio* espacio-tiempo adquiere no sólo carácter de categoría estructurante de nuestra vida sino que actúa también como matriz de interpretación de la representación que tenemos del Otro. ¿Cómo determinan estos dos símbolos primarios esa doble función de la pertenencia? La semantización cultural del cronotopo⁹, esto es, la reflexión sobre el tiempo y el espacio unitarios, *in praesentia*, nos va a prestar un punto de mira antropológico desde el cual podamos justipreciar la permanente vigencia y el potencial latente de esa doble categoría configurante. Primero el espacio.

El nacimiento en un lugar concreto determina la esfera de contacto inmediato y la zona de proximidad relacional, delimita el mundo ordinario, el de cada día. Este es el espacio de lo propio y familiar, en el que uno tiende a sentirse cómodo, el que encuadra la densa red de lazos orgánicos que a la vez individualizan al adscribir al individuo un conjunto de roles y posiciones socializantes, le enraízan en un entorno ecológico poblado de experiencias e imágenes gratificantes. Efectivamente, este es el espacio primario de la casa, del lugar o del barrio en el que comienza a afirmarse nuestra individualidad y a través del cual se define nuestra identidad; este es el espacio vivencial con rincones íntimos y evocadores únicos, con el bosque, el arroyo, el valle o la esquina, el colegio, la tienda y el gran edificio cargados de recuerdos e imágenes con enorme fuerza vivificante; este es el espacio de la vecindad, de la colectividad y por tanto el espacio humano, esto es, el de la convivencia y solidaridad, el que organiza la forma de vida. Y el modo y contenido de ideas y pensamientos, el canon, estilo y *rationale* de las creencias y ritos, la riqueza de imágenes y la potencia de símbolos y alegorías, todo lo cual nos constituye en nuestro específico y distintivo modo de ser y existir. Este es el universo cultural que da sentido a la emoción y al sentimiento, a los sueños e ilusiones, al pasado y al futuro y el que remite todo este profundo e intenso mundo afectivo, y lo centra en, el espacio primario aglutinador de esencias que originariamente lo activó. Pero es, además y precisamente este medio socializado el que paulatinamente introduce en nuestro interior la

⁹ Empleo el término en el sentido que le da M. M. Bakhtin en «Forms of Time and of the Chronotope in the Novel» pags 84-258 de *The Dialogic Imagination*, ed. por M. Holquist, University of Texas Press; cito por la edición de 1992.

ideología emotiva de la *Kultur*; el valor y valores del grupo, su dignidad cultural irrenunciable, su extensión y fronteras, su específico contenido actual e histórico, el que da un sesgo litúrgico a las realidades de la vida humana, concretamente a la familia, a la extensión de la afectividad y de la fraternidad, a los grados y límites de la solidaridad y a las formas y alcance del rechazo del Otro y de la hostilidad al extraño.

Si de la función arquitectónico-cultural del espacio pasamos a la inseparable dimensión temporal de que se reviste, apreciaremos cómo la intersección de estos dos planos categoriales confirma, potencia y remacha el sentido de adscripción e identificación con el grupo¹⁰. El espacio nativo está marcado por momentos esencializados por su transcendente espesor vital: el nacimiento, el matrimonio, la vida y la muerte. Al tiempo existencial, biológico y biográfico, íntimo, conmemorativo, sentimental, se superpone una temporalidad recurrente, cíclica, de rituales, ceremonias y fiestas, asociado no sólo con el santo local, la romería comarcal o la celebración de una gesta o héroe nacional sino además y principalmente con el gozo de ser y el placer de vivir. El tiempo folklórico, colectivo, común recuerda a los antepasados, fusiona el presente con el futuro, abstracta, selecciona e idealiza el ayer del grupo, narcotiza lo impresentable y nos presenta la historia propia en su versión imaginada, pura, virtuosa, moralizante, mágica y cautivante. La imagen étnica da la medida del grupo que en su unicidad tiene valor en sí mismo y por sí mismo; sus ideales de justicia, meta y destino, su metafísica cultural son irrenunciables, están fuera de toda discusión; no son negociables. están revestidos, implícitamente al menos y cuando son cuestionados por el extraño, de un carácter último, sagrado. El discurso subyacente al cronotopo confiere autoridad moral y persuasión convincente a la comunidad.

Este *surplus* simbólico es en parte función de una visión diacrónica idealizada, poetizada de la comunidad pero que conlleva, en proporción inversa, un abatamiento y derogación del Otro. La reflexión cronotópica nos muestra las determinaciones loco-temporales en operación, las raíces, razones y energía incardinadora y potenciadora del grupo por un lado y la consecuente tensión implícita y agresividad latente frente a lo extraño y ajeno, por otro. La suma total cultural de lo interno requiere y exige que en el pensamiento y en la práctica el valor intrínseco y fundamental del grupo se formule así: mi gente, mi pueblo, mi cultura, primero; los nuestros, nuestras obligaciones para con ellos preceden a todas las demás; a ellos, a esos círculos próximos estamos moralmente obligados en primera instancia. Estos valores particularistas están más próximos al indivi-

¹⁰ Creo innecesario insistir en algo tan obvio como la existencia de grados y niveles de socialización y enculturación, de cambios en actitudes, de elección personal de otros modos de vida y rechazo del propio etc. La dimensión que aquí describo es genérica, el paradigma de una tendencia.

duo, le exigen más y como son difícilmente conmensurables le pueden colocar, en circunstancias determinadas, en un complejo dilema moral para el que no hay respuesta fácil. Más aún, el particularismo comunitario al exaltar en extremo lo propio puede convertirse en étnicamente peligroso; al subrayar las diferencias, ahonda en, y potencia, los prejuicios, dificulta la comunicación, enfrenta y opone. En momentos problemáticos de frustración, inseguridad, miedo y temor tienden a aparecer interpretaciones extremas del «nosotros» psicológicamente remuneradoras; la exaltación suprema de lo propio como lo máximo y lo último dinamiza la base afectiva y sentimental de la incardinación cultural, pero excita a la vez instintos, pasiones y prejuicios, que al escapar a nuestra penetración y no acatar argumento, fácilmente desembocan en la intolerancia, el racismo y la xenofobia. La irracional canonización de lo nuestro demoniza al Otro, símbolo de la inmoralidad y de la mentira, emblema del Mal. Desde esta perspectiva cultural podemos quizá visualizar mejor la complejidad de los numerosos conflictos étnicos internacionales convertidos en problemas intratables porque ninguno de los lados quiere conceder legitimidad al otro. El antropólogo entrevé la raíz cultural de la crisis en acción, pero estratégicamente manipulada por algunos en momentos estructuralmente propicios; el grupo, bien primario, fuente de realización personal y felicidad es, a la vez, cuna y germen de oposición al Otro.

* * *

Con todo este telón de fondo y para terminar creo conveniente volver a plantear el interrogante inicial: ¿es inherente la violencia a la etnicidad entendida ésta en sentido amplio? ¿Hay una inmanencia y necesidad internas entre los términos del binomio? La etnicidad no está ni tiene que estar invariablemente saturada o penetrada por la violencia; ésta no es algo inmediata, formalmente fija, inseparable de aquella; la historia ha negado, según queda referido, la inmanencia. A la etnografía citada pueden añadirse las numerosas soluciones pacíficas de esta primaria tensión cultural alcanzadas en Andhra Pradesh, Ghana, Quebec, Galicia, Flandes, Cataluña etc. Y sin embargo la incidencia —la historia también lo ha subrayado— es estadísticamente preocupante; razones básicas dialécticas, estructurales dan razón de la congruencia.

Todo grupo étnico consagra un modo auténtico de ser, participar e interpretar, se constituye en guardián y custodio de la valiosa tradición propia y defiende la inalienable potencialidad creadora del particularismo y las virtudes de la singularidad. Pero todo grupo étnico tiende a la vez a fomentar la autoestima, a subrayar la peculiaridad que limita, aísla y enfrenta, a minusvalorar otras sensibilidades humanas y otras capacidades cognitivas; tiende también a elaborar una representación propia o un modelo ontológico conformado por tradiciones e ideales puros, intransigentes, únicos, esencialistas e incambiables lo que implica des-

viacionistas, infieles y herejes internos e ignorancia, menosprecio y, en momentos particulares de crisis político-económica¹¹, enfrentamiento al Otro externo. De aquí la histórica y actual conjunción iterativa entre la etnicidad y la violencia. No obstante, repito una vez más, siempre hay un espacio vacío entre los raíces culturales de la tensión y la violencia en activo. ¿Por qué? Porque la razón cultural primaria que subyace a la tensión entraña, supone e incoa la aceptación de la existencia de grupos de naturaleza similar con formas de vida tan válidas en sí mismas como las propias, aunque sean diferentes; porque si el grupo apela, como lo hace, al derecho a ser apreciado en su diferencia se ve, *eo ipso*, forzado al reconocimiento de los Otros como Otros; porque el derecho que para sí exige implica reciprocidad, perspectiva policéntrica, un código ético, en otras palabras, que tiende a frenar la violencia. La particularidad moral de cada comunidad lleva a la justicia universal, a abarcar en amplio abrazo a toda la Humanidad. La vida humana, para que sea tal, requiere la realización efectiva de distintos tipos de valores morales y sociales en diferentes tiempos y espacios; cada escenario evaluativo cultural específico proclama, por su mera existencia, la moralidad del pluralismo. De aquí que la razón cultural no sólo actúe como dimensión crucial de la afirmación particularista, de la identidad étnica y de la tensión endógena frente al Otro sino que sea a la vez matriz empática constituyente de la obligación político-ciudadana y de la solidaridad universal. Este argumento universalizador cultural nos lleva de lo local a lo Humano, a la participación en una herencia común de enorme riqueza; los logros civilizadores pertenecen a todos —como la tierra y sus recursos—, son producto de las ideas y vigor creador de muchas culturas, son universales, nos enlazan a todos en interdependencia moral. No tengo duda ninguna de que Eurípides y Platón, Giotto, Meister Eckhart, el Greco, Goya, Chang Feng, el teatro No y el Haiku, Milton, Quevedo y Leopardi y Bosch y Turgenev y Baudelaire y Whitman y Valle-Inclán y Einstein nos pertenecen a todos, a la Humanidad, son de todos.

El levantamiento de las tribus, el alboroto asesino, la efervescencia étnica cobran vigor al ser manipulados por demagogos ambiciosos de poder local e incapaces de obtenerlo a otro nivel; en lugar de potenciar la razón cultural en su modo universalizante encienden la pasión particularista y el temor de la minoría al activar su modo agresivo. Pero el antropólogo sabe que no hay pureza racial, ni etnia incontaminada ni grupo virginal; al contrario, todo son mezclas, préstamos, simbiosis circunstanciales, heterogeneidad. No hay un modo único o privilegiado de ser, ni una versión o modelo o paradigma; no existe un arquetipo absoluto cultural.

¹¹ Un esfuerzo por formular en variables los momentos y razones concretas de la erupción de la violencia nacionalista es el de D. D. Laitin: *National Revivals and Violence*, Working Paper 1993-1994, June 1993, Instituto Juan March de Estudios e Investigaciones, 47 págs.

Las diferencias culturales, y con esto termino, constituyen una riqueza dentro de un estado, son un haber, no una debe, un recurso polivalente y no un problema, una cantera de creatividad. El pluralismo cultural hace florecer múltiples formas de vida eudaimónicas, todas ellas ecológicamente racionales, dignas de respeto y estudio. No disponemos ciertamente, de una teoría cultural ni de un monovalente y preciso concepto de justicia para establecer una jerarquía moral de pueblos o etnias porque tratamos con formas y valores a veces inconmensurables, pero un realismo existencial exige primero, un riguroso examen comprensivo de las situaciones factuales dilemáticas propias de las formas variables de experimentar la condición humana; en segundo lugar, el realismo existencial nos recuerda que la inconmensurabilidad de las dimensiones constituyentes humanas no excluye una comparación razonable, una ordenación jerárquica no arbitraria sino que, por el contrario, exige soluciones objetivas, *bic et nunc*, en los conflictos de valores. La ponderada reflexión humana tiene que abordar la incertidumbre, los desacuerdos y los conflictos bajo las condiciones reales en que se dan; las soluciones aportadas no serán ni concluyentes ni categóricas pero sí que deben ser decisivas. El político, el filósofo y el moralista están llamados a diseñar una sociedad en la cual todos los ciudadanos puedan converger para orientar la vida en común aunque provengan de modos, formas, principios y perspectivas culturales no sólo diferentes sino incompatibles; tienen que determinar cuáles son los requisitos mínimos de una concepción de vida aceptable y establecer quién, qué, cómo y cuándo uno tiene que ser tolerado en esa sociedad pluricultural y en virtud de qué principios se tolera, protege y estimula esa diversidad. Porque el valor diferencial étnico aun siendo inalienable no es, según evidencia su razón cultural de ser, ni el supremo ni el último. Todo este conjunto de reflexiones me ha sugerido esta consideración antropológica, exploratoria, interrogativa, iterativa, y provisional sobre la cultura de la tolerancia, la política de la diferencia y las potencialidades de la vida humana, esa misteriosa totalidad; a ustedes corresponde mejorarla y superarla.

