

Muerte segura: Violencia étnica en la Era de la Globalización

Arjun Appadurai*

Este artículo explora las relaciones entre la globalización y la violencia étnica desde una perspectiva comparativa. El examen de material etnográfico de África central, Europa, India y China nos lleva a sugerir en este documento que la violencia corporal entre personas próximas socialmente puede afrontarse como una forma de vivisección, y como un esfuerzo por resolver, a través de la deconstrucción corporal, inaceptables niveles de incertidumbre. Este planteamiento puede ayudar a esclarecer ese exceso de rabia manifestado en muchos episodios recientes de violencia intergrupala. A su vez, nuestro análisis sugiere que las condiciones para que se origine una violencia tan extrema y profunda pueden en parte radicar en la deformación de espacios nacionales y locales de la vida cotidiana bajo las presiones físicas y morales de la globalización.

¿Bajo qué condiciones la violencia de grupo entre conocidos sociales se asocia con ciertas formas de incertidumbre en cuanto a la propia identidad étnica¹? Desde una perspectiva ampliamente aceptada, la violencia étnica comprendida como un tipo de violencia colectiva es, en parte, resultado de la propaganda, los rumores, los prejuicios y la memoria – todas formas de conocimiento, y todas normalmente asociadas con una exaltada convicción, convicción capaz de producir brutales niveles de violencia. Sin embargo, hay una aproximación alternativa a la violencia étnica, cuyas raíces se encuentran en el trabajo de Durkheim (1951) sobre la anomia y en las ideas de Simmel (1950) acerca del extraño. Esta tradición de pensamiento, centrada en la duda, la incertidumbre y la indeterminación, ha salido a la superficie recientemente por caminos diferentes. Así, ésta ha estimulado el trabajo de Zygmunt Bauman (1997) sobre los roles del desconocido, del consumidor, del extranjero y del vagabundo como arquetipos sociales del mundo postmoderno. También aparece en el trabajo de Piotr Hoffman (1986, 1989) sobre la duda, el tiempo y la violencia. El estudio de Julia Kristeva (1991) sobre los extraños, una reflexión filosófica claramente inducida por el renovado miedo hacia la xenofobia en Francia, pertenece asimismo a esta tradición. También varios trabajos antropológicos recientes sobre violencia étnica han invocado, al menos implícitamente, esta línea de pensamiento. Estos estudios tienen en común la sensata intuición de que, dada la creciente multiplicidad, contingencia y aparente

intercambiabilidad de las identidades a disposición de las personas en el mundo contemporáneo, existe una creciente sensación de incertidumbre social radical sobre las personas, las situaciones, los eventos, las normas e incluso las cosmologías.

Algunos de estos trabajos tratan acerca de las políticas del cuerpo en un mundo de tal incertidumbre. En otros se reconoce que lo nuevo de estas inseguridades tiene algo que ver con las fuerzas de la globalización —Estados debilitados, refugiados, desregulación económica y formas sistemáticas de empobrecimiento y criminalización. Esta conexión posterior se realiza de modo especialmente sugerente en Bauman (1997). Hasta ahora, que yo sepa, ningún trabajo ha conseguido explorar las vías precisas por las que el cuerpo étnico puede ser un escenario para la incertidumbre bajo las circunstancias especiales de la globalización. Este nexo es una de las preocupaciones principales para la disertación que sigue.

A partir de un creciente cuerpo de estudios antropológicos en violencia étnica, se han dado avances significativos para abordar estas cuestiones (Daniel, 1996; Das, 1990, 1995; Desjarlais and Kleinman, 1994; Devisch, 1995; Hayden, 1996; Herzfeld, 1997; Jeganathan, 1997; Malkki, 1995; Nordstrom, 1997; Tambiah, 1996). Parte de lo que emerge de este trabajo es el consenso de que las etiquetas étnicas y las categorías implicadas en la violencia étnica contemporánea son frecuentemente resultado de políticas y técnicas estatales recientes, como son los censos, las particiones, y las constituciones. Etiquetas como “yugoslavo”, “sij”, “kurdo” y “musulmán”, que parecen ser las mismas que viejos nombres y términos étnicos, frecuentemente no son más que transformaciones de denominaciones y términos existentes que se utilizan para servir sustancialmente a nuevos marcos de identidad, derechos y soberanía territorial.

A partir del alto nivel de movilización que generan tales denominaciones y términos, se deducen tres conclusiones. Primero, dado que las fronteras entre los Estados-Nación resultan cada vez más porosas en materia de armas, refugiados, comercio, y medios de comunicación², estas denominaciones y términos étnicos llegan a ser altamente susceptibles a la perturbación transnacional. Segundo, donde las identidades e identificaciones locales fueron a menudo mucho más importantes que las denominaciones y los términos de orden superior, las fuerzas modernas al nivel del Estado tienden a generar identidades a gran escala (como la Latina, las Castas Catalogadas y la Serbia), convirtiéndose en afiliaciones imaginadas importantes para numerosas personas, muchas de las cuales habitan a lo largo de amplias divisiones sociales, espaciales y políticas. Tercero, y por extensión, las iras, frustraciones y

desacuerdos de pequeñas (cara a cara) comunidades y de agrupaciones megaétnicas más amplias tienden a influirse directa y explosivamente, de modo que ciertas comunidades, en la provocativa frase de Robert Hayden, se vuelven inimaginables (1996: 783).

Puesto que el tema de la violencia étnica es tan extenso que asusta en su alcance y variedad, este artículo se limita a la violencia que implica a vecinos, amigos, y familiares (personas y grupos con cierto punto de familiaridad social previa). De modo que aquí no trataremos sobre la violencia organizada de la policía, ni de matones, torturadores profesionales, detectives, o milicias étnicas a sueldo, excepto si directamente informa sobre el problema de la violencia entre personas próximas socialmente³. Además, más que centrarse en todas las formas de confrontación violenta, la discusión se concentrará en aquellas asociadas con atroces brutalidades y humillaciones físicas, incluyendo la mutilación, el canibalismo, las violaciones, los abusos sexuales, y la violencia contra espacios y poblaciones civiles. En definitiva, nos centramos en la brutalidad física perpetrada por personas corrientes contra otras personas con quien ellos pueden —o podrían— haber vivido previamente en relativa amistad.

Este punto de partida nos permite un examen de condiciones restrictivas y de casos extremos que nos ayude a analizar el concepto de incertidumbre como un factor clave de la violencia étnica más preocupante. Centrarnos en la violencia física entre actores con un conocimiento mutuo previo rutinario y generalmente favorable es también un modo de aclarar el “umbral” o las condiciones desencadenantes, donde el conflicto controlado o endémico social abre camino a la violencia descontrolada.

Aunque los contactos transregionales y los procesos transnacionales tienen antecedentes y anticipaciones desde hace siglos (Abu-Lughod, 1993; Wallerstein, 1974) en la forma que llamamos sistemas-mundo, existe un amplio consenso acerca de que se está dando algo nuevo en estos procesos y sistemas en las últimas décadas. La palabra globalización (tanto entendido como una formación socioeconómica, como en su acepción de término de ideología popular utilizado en el periodismo y en el mundo corporativo) marca un conjunto de transiciones de la economía política global desde los años setenta, cuando las formas multinacionales de la organización capitalista comenzaron a ser remplazadas por formas de organización transnacional (Rouse, 1995), flexibles (Harvey, 1989) e irregulares (Lash y Urry, 1987, 1994), y el trabajo, las finanzas, la tecnología y el capital tecnológico comenzaron a ser concentrados de tal

modo que se trataban a las fronteras nacionales como meras restricciones o ficciones. En contraste con las corporaciones multinacionales de mediados del siglo veinte, que buscaban trascender las fronteras nacionales trabajando con los marcos nacionales legales, comerciales y soberanos existentes, las corporaciones transnacionales de las últimas tres décadas han empezado cada vez más a producir acuerdos de trabajo, capital y conocimientos técnicos que generan nuevas formas de ley, gestión y distribución. En ambas fases el capital global y los Estados nacionales han tratado de explotarse mutuamente, siendo posible observar en las últimas décadas una disminución de la soberanía de los Estados nacionales con respecto al funcionamiento del capital global. Estos cambios —acompañados de modificaciones en las leyes, las finanzas, las patentes y otras tecnologías administrativas— han creado ‘nuevos mercados de lealtad’ (Price, 1994) y ponen en cuestión los llamados modelos de soberanía territorial existentes (Sassen, 1996).

No es difícil ver que la velocidad e intensidad con la que circulan actualmente los elementos materiales e ideológicos a través de las fronteras nacionales ha supuesto un nuevo orden de incertidumbre en la vida social. Sea lo que sea lo que pueda caracterizar este nuevo tipo de incertidumbre, no encaja fácilmente con la profecía weberiana dominante sobre la modernidad, en la que las formas sociales más antiguas e íntimas se disolverían para ser remplazadas por órdenes legales y burocráticos sumamente regimentados, gobernados por el aumento de los procedimientos y de la predicción. Los vínculos entre estas formas de incertidumbre —una diacrítica de la era de la globalización— y la intensificación global de la violencia etnocida conforman este ensayo y nos referiremos a ellas explícitamente en su conclusión⁴.

Las formas de dicha incertidumbre son de hecho varias. Una clase de incertidumbre es un reflejo directo de las cuestiones censales: ¿cuántas personas de este o de este otro tipo realmente están en un territorio dado? O, en el contexto de las migraciones rápidas o del movimiento de refugiados, ¿cuántos de ‘ellos’ están ahora entre ‘nosotros’?⁵ Otra clase de incertidumbre procede del qué significan realmente algunas de estas mega-identidades: ¿cuáles son las características normativas de lo que la Constitución define como un miembro de una OBC (*Other Backward Caste*) en la India? Una incertidumbre adicional recae sobre si una persona en concreto es realmente lo que dice o parece ser, o lo que ha sido históricamente. Por último, estas formas diversas de incertidumbre provocan una ansiedad intolerable en la relación de muchos individuos con los bienes estatales —desde la vivienda y la salud hasta la seguridad y la sanidad— al estar estos derechos directamente vinculados a quién eres ‘tú’ y, por tanto,

a quiénes son 'ellos'. Cada tipo de incertidumbre gana una fuerza creciente siempre que se producen movimientos de personas a gran escala (por cualquier motivo), cuando identidades étnicas de gran envergadura se someten a nuevas recompensas o riesgos, o cuando los rumores, el terror o el movimiento social merman las redes de conocimiento social existentes. Cuando una o varias de estas formas de incertidumbre social entra en juego, la violencia puede forjar una forma macabra de seguridad y puede convertirse en una técnica brutal (o un procedimiento popular descubierto) sobre el 'ellos', y por tanto, sobre el 'nosotros'. Esta conjetura puede cobrar especial sentido en la era de la globalización.

El primer paso hacia semejante planteamiento debe centrarse en la característica más evidente y llamativa de tal violencia, que es su lugar y objetivo: el cuerpo. Incluso un rápido vistazo a la extensa literatura al respecto sugiere que el cuerpo humano es el lugar donde se acometen los actos de violencia étnica más horribles. Puede parecer banal decir que es en el cuerpo donde se imponen los peores castigos de dolor, terror, indignidad y sufrimiento en comparación con los que se imparten en las propiedades u otros recursos. Hasta ahora está claro que la violencia inflingida en el cuerpo humano en contextos étnicos nunca se debe enteramente al azar ni carece de componentes culturales. Allá donde el testimonio es suficientemente gráfico (Das, 1990; Feldman, 1991; Malkki, 1995; Sutton, 1995), se hace claro que incluso los peores actos de degradación del otro —incluyendo heces, orina, partes del cuerpo; decapitaciones, empalamientos, destripaciones, serramientos; violaciones, incineraciones, ahorcamientos y asfixia— poseen modos macabros de diseño cultural y una violenta predecibilidad.

El único informe antropológico convincente sobre tal diseño es la descripción de Liisa Malkki (1995) sobre las memorias de los refugiados Hutu del genocidio perpetrado contra ellos a comienzos de los años setenta en Burundi, testimonios recogidos durante la década de los ochenta en Tanzania. Este estudio, que combina temas de exilio, moralidad, memoria, espacio y nacionalismo en su esfuerzo de interpretar la violencia genocida, tiene muchos puntos de convergencia con los argumentos principales aquí expuestos, siendo dos de las cuestiones planteadas por Malkki las que me interesan directamente: los tipos de violencia física y la relación de la pureza con la identidad.

Desarrollado alrededor de informes parcialmente estandarizados (mito-historias) de los refugiados Hutu en Tanzania sobre la violencia étnica que sufrieron en Burundi desde los sesenta, y especialmente sobre el baño de sangre dirigido contra la mayoría

Hutu en 1972, Malkki demuestra cómo las cuestiones referentes a la identificación y el reconocimiento del cuerpo étnico yacían en el corazón de la atroz violencia del momento. En la búsqueda de una respuesta detallada a su pregunta sobre “¿cómo sería posible conocer la identidad de una persona con la certeza suficiente para matar?”, Malkki muestra cómo los esfuerzos coloniales previos para reducir las complejas diferencias sociales entre los grupos étnicos locales llevó a elaborar una simple taxonomía de los signos físico- raciales en los años setenta y ochenta. Estos mapas ‘necrográficos’ fueron las bases para unas recolecciones técnicas y detalladas de las maneras en las que la muerte fue administrada a las víctimas de modos específicos, humillantes y continuados. Malkki (siguiendo a Feldman, 1991) sugiere que estos mapas de diferencias físicas están cuidadosamente preparados a partir de un conocimiento adquirido y unas técnicas de detección. Estos mapas ‘ayudan a construir e imaginar las diferencias étnicas’ y, ‘a través de la violencia, los cuerpos de las personas llegan a metamorfosearse en especímenes de la categoría étnica a la que se presupone deben pertenecer (Malkki, 1995: 88). En este ensayo presentamos un enfoque ligeramente diferente de la relación entre ‘cuerpos’, ‘personas’ e ‘identidades’.

En el informe que presenta Malkki sobre las presentaciones mito-históricas de cómo los asesinos Tutsi se valieron de mapas compartidos de diferencias físicas para identificar a los Hutu, queda claro que el proceso está sacudido por la inestabilidad y la incertidumbre (incluso desde la visión de los supervivientes sobre la incertidumbre afrontada por sus asesinos), de modo que se debieron aplicar múltiples test físicos. Malkki ofrece una audaz interpretación sobre los modos específicos en los que los hombres y mujeres Hutu fueron asesinados (unas veces con ramas de bambú afiladas, introducidas en la vagina, el ano, o la cabeza; otras extrayendo el feto intacto de mujeres embarazadas y forzando a la madre a engullirlo...). Concluye que estas prácticas recogidas, llevadas a cabo en los mapas necrográficos del cuerpo étnico Hutu, ‘parecen haber actuado a través de ciertos planes simbólicos rutinarios de una crueldad de pesadilla’ (ibid: 92).

Queda esbozar la relación entre el mapa corporal del ‘otro’ étnico y las específicas y particulares brutalidades asociadas con el asesinato étnico. Mientras encuentro gran parte del análisis de Malkki profundamente convincente, lo que resulta vital para la tesis que aquí desarrollamos es la relación entre indeterminación y brutalidad en las negociaciones sobre el cuerpo étnico⁶. Aunque resulta difícil estar segura (especialmente para una analista que está un paso más allá de las exposiciones de primera mano sobre estas narrativas hechas por Malkki), tenemos la suficiente

evidencia para sugerir que estamos examinando aquí una variación compleja de los clásicos argumentos de Mary Douglas sobre 'pureza y peligro' (1996) y sobre el cuerpo como un mapa simbólico del cosmos (1973). En su importante estudio acerca de las 'cuestiones fuera de lugar' (que también trata Malkki), Mary Douglas realiza un vínculo simbólico-estructural entre la mezcla de categorías, la ansiedad cognitiva que ésta provoca y el aborrecimiento de la hibridez taxonómica en todos los tipos de mundos sociales y morales. En un trabajo posterior sobre el simbolismo del cuerpo, Douglas muestra cómo y por qué el cuerpo sirve para comprimir y desarrollar comprensiones cosmológicas más amplias sobre las categorías y las clasificaciones sociales. Varias investigaciones recientes de la violencia étnica han recurrido provechosamente a las ideas de Mary Douglas sobre la pureza y la mezcla de categorías (Hayden, 1996; Herzfeld, 1992, 1997) al referirse a cuestiones de limpieza étnica en Europa.

Aunque este argumento está en deuda directa con Douglas, merece la pena establecer ciertas distinciones. Mientras que Douglas presenta una cosmología (un sistema de distinciones categóricas) establecida culturalmente, provocando por tanto tabúes contra 'la cuestión fuera de lugar', la violencia étnica introduce contingencia en esta lógica, y así las situaciones aquí descritas tratan explícitamente sobre cosmologías en flujo, categorías bajo tensión e ideas que luchan por alcanzar una lógica auto-evidente. Además, el tipo de pruebas que presenta Malkki (respaldado por informes parecidos de Irlanda, India, y Europa del Este) sugiere una inversión de la lógica de la indeterminación, la mezcla de categorías y el peligro que identifica Douglas. En los casos presentados por Malkki, por ejemplo, el cuerpo es tanto origen como objetivo de la violencia. La incertidumbre categórica sobre los Hutu y los Tutsi no se agota en la seguridad de los 'mapas corporales' compartidos por ambas partes sino en la inestabilidad de la diferencia de rasgos corporales: no todos los Tutsis son altos; no todos los Hutu tienen las encías enrojecidas; la nariz no puede siempre ayudar a identificar a los Tutsi, ni la manera de caminar a los Hutu.

En una palabra, los cuerpos históricamente tradicionales traicionan las mismas cosmologías que supuestamente deben codificar. De modo que el cuerpo étnico, tanto de la víctima como del asesino, es en sí mismo potencialmente engañoso. Lejos de proporcionar el mapa para una cosmología segura, una guía a partir de la cual puede descubrirse la mezcla, la indeterminación y el peligro, el cuerpo étnico pasa a ser inestable y engañoso en sí mismo. Es este giro de la cosmología de Douglas puede explicar mejor pautas macabras de violencia dirigidas contra el cuerpo del otro étnico. Esta extraña formalidad —la preocupación específica por ciertas partes del cuerpo—

supone un esfuerzo para estabilizar el cuerpo del otro étnico, para eliminar el flujo introducido por la variación somática a través de la mezcla y los matrimonios cruzados, así como para desalojar cualquier posibilidad de cambios somáticos o pérdidas adicionales. Es difícil estar seguro si un giro de estas características en la función del cuerpo en la violencia étnica es un nuevo rasgo cualitativo de la modernidad o bien de las décadas más recientes de la globalización, o simplemente no es más que una intensificación de tendencias anteriores. Retomaré esta cuestión interpretativa más adelante.

Esta clase de barbarie pertenece al escenario de la adivinación, la brujería y la hechicería. Literalmente pone un cuerpo del revés y encuentra la prueba de su traición, sus engaños, de su definitiva otredad, en una especie de autopsia pre-mortem (ver también Feldman, 1991: 110-15), que, más que llegar a la muerte a causa de una incertidumbre anterior, logra una certeza categórica a través de la muerte y el desmembramiento. En el reciente y magistral análisis de Peter Geschiere sobre brujería en el Este de África (1997), con una referencia especial a una variación regional en Camerún, se nos recuerda de modo convincente que la brujería y la hechicería, lejos de ser formas culturales estáticas, son discursos morales elásticos y sumamente flexibles para tomar en consideración nuevas formas de riqueza, desigualdad y poder. Ambas alimentan y son alimentadas por noticias sobre la política nacional, flujos globales de mercancías y rumores sobre el tráfico ilegítimo de personas y bienes. Estos discursos, que florecen en una atmósfera de rumor, engaño e inseguridad, sitúan incertidumbres políticas y económicas de gran escala en mapas de parentesco y en discursos locales sobre la equidad y la moralidad. Entre los Maka de Camerún, la brujería se centra en la terrorífica figura del *djambe*, una pequeña criatura que toma el cuerpo de la víctima y le/la conduce a sacrificar a sus familiares, a participar en banquetes antropófagos nocturnos, y por tanto a 'introducir la traición en el espacio más fiable de la sociedad Maka' (Geschiere, 1997: 40): el espacio del parentesco y el hogar. Volveremos a los temas de traición, canibalismo y moralidad en breve. Por el momento, a pesar de que este no es el asunto que más preocupa a Geschiere, nos permitiremos apuntar que muchas de las variaciones en brujería y hechicería estudiadas por antropólogos en África subsahariana, a partir del clásico estudio de Evans-Pritchard (1937) sobre estas cuestiones entre los Azande, estudian cómo las fuentes de brujería y hechicería a menudo implican fuerzas y criaturas incrustadas dentro del cuerpo de la víctima/perpetrador, y el establecimiento de culpa y responsabilidad a menudo implican técnicas de investigación corporal, ya sea de otros animales o de humanos. Por último,

Geschiere logra demostrar que la brujería une en Camerún el mundo del parentesco con el mundo de la etnicidad y la política, así como es responsable constante de la nueva riqueza descubierta y del poder potencial de importantes grupos étnicos. Esta extensión de un lenguaje íntimo que desemboca en una gran desconfianza entre grupos étnicos rivales es un problema que retomaremos en breve.

Por ahora, basta con apuntar que la macabra regularidad y previsibilidad de la violencia etnocida no puede tomarse como una simple evidencia fruto del 'cálculo' o como un reflejo ciego de la 'cultura'². Más bien, son formas brutales de descubrimiento corporal —formas de vivisección; técnicas emergentes para explorar, marcar, clasificar y almacenar los cuerpos de aquellos que pueden ser el enemigo 'étnico'. Naturalmente, estas acciones brutales no provocan ninguna sensación firme de conocimiento real o sostenible. Más bien, agravan la frustración de sus perpetradores. Y lo que es peor, establecen las condiciones para la violencia preventiva entre aquellos que temen convertirse en víctimas. Este ciclo de violencia real y expectativa de violencia se alimenta a partir de ciertas condiciones espaciales de los flujos de información, el tráfico de personas y la intervención del Estado.

La antropología conoce desde hace tiempo las maneras en las que el cuerpo es un escenario para las representaciones y producciones sociales (Bourdieu, 1997; Comaroff, 1985; Douglas, 1966; van Gennep, 1965; Martín, 1992; Mauss, 1973). Asociar el material de Malkki sobre violencia étnica en Burundi con el estudio acerca de la brujería de Geschiere en Camerún, contra el telón de fondo del innovador trabajo de Douglas sobre la confusión de categorías, el poder y el tabú, nos permite considerar que el asesinato, la tortura y la violencia asociada con la violencia etnocida no es simplemente una cuestión de eliminar al otro étnico. Supone utilizar el cuerpo para establecer los parámetros de dicha otredad, llevando el cuerpo aparte, por decirlo de alguna manera, para adivinar al enemigo en él. En este sentido, los fructíferos estudios sobre las lógicas de la brujería en África pueden tener una salida interpretativa mucho más amplia.

La función del cuerpo como un lugar de cierre violento en situaciones de incertidumbre categórica está estrechamente aliado con un tema que ya ha sido tratado, el del engaño. La literatura que aborda la violencia etnocida está plagada de tropos relacionados con el engaño, la traición, la delación, la trampa y el misterio. Un sustento considerable para esta visión de la desconfianza, la incertidumbre y la paranoia cognitiva sobre la identidad del enemigo étnico lo hallamos en diversas fuentes. Benedict

Anderson ha mostrado lo destacable del miedo Nazi a la 'agencia secreta' de los judíos en Alemania y el desesperado despliegue de todos los medios para poner al descubierto a los judíos 'auténticos', muchos de los cuales parecían 'arios' o 'alemanes' en todos sus aspectos (Anderson, 1991). El asesinato de los judíos bajo Hitler constituye un amplia área de investigación y un debate aún en desarrollo que excede el alcance de este ensayo, pero la importancia de las ideas nazis sobre la pureza racial (arios-alemanes) para la irrupción de una violencia genocida extraordinaria dirigida contra los judíos parece fuera de debate.

El concepto de los judíos como 'hipócritas' —como traidores étnicos, como un cáncer para el cuerpo social alemán— atrae nuestra atención al modo decisivo por el cual el trato del cuerpo de los judíos por los nazis excede de lejos la lógica de culpabilizar, estereotipar y otras por el estilo. Lo que muestra es cómo aquellas necesidades, bajo ciertas condiciones, evolucionan en políticas para la exterminación masiva del otro étnico. Este hecho brutalmente moderno, que es la característica especialmente horrible del Holocausto (asociada a su totalidad, su burocratización, su 'banalidad', su objetivo de completar la purificación etno-nacional), es ciertamente complejo por la particular historia del anti-semitismo europeo⁸. Sin embargo, en su ambición por la pureza a través del etnocidio y a través de su 'medicalización y antisemitismo' (Proctor, 1995: 172), crea el marco para la limpieza étnica de, al menos, Europa del Este, Ruanda-Burundi y Camboya en las últimas dos décadas, la era de la globalización. En el caso de la ideología racial nazi, la idea del judío como un agente secreto reúne la ambivalencia de los nazis alemanes sobre la raza, la religión y la economía. Los judíos eran los blancos perfectos para la exploración de la incertidumbre nazi tanto hacia el cristianismo como por el capitalismo. Como los Hutu para los Tutsi, los judíos eran los 'enemigos a mano', en todo caso amenazas potenciales de la pureza nacional y racial alemana, los agentes secretos de la corrupción racial, del capital internacional (y, paradójicamente, del comunismo).

Como indica Malkki, el tema de la clandestinidad y del engaño dominó las ideas Hutu sobre la elite Tutsi que gobernaba Ruanda. Visto aquí desde la perspectiva de las víctimas, sus opresores aparecen como 'los ladrones que robaron el país a los indígenas Hutu', innatamente cualificados en las artes del engaño (Malkki, 1995: 68). Se consideraba a los Hutu como extranjeros que ocultaban sus orígenes, embusteros malignos que estaban 'escondiendo su verdadera identidad' (ibid: 72).

El tropo del engaño, la falsa identidad y la traición encuentra un respaldo adicional en el contexto de la violencia perpetrada en el norte de la India, desde la década de los ochenta, en las luchas entre los Hindúes y los Sijs, finalmente articulada en fuertes demandas por un Estado autónomo Sij (Khalistan). En el discurso de los militantes Sij en la India, Veena Das (1995) ha señalado la importancia de negociar la identidad Sij a partir de reivindicaciones “falsificadas”, incluso donde dichas reclamaciones daban paso a identidades que no eran precisamente las formas más legítimas de *ser* Sij. En un capítulo sobre el discurso militante Sij, Das demuestra cómo, en los años clave de principios de los ochenta, surgió un discurso militante Sij en el Punjab que identificaba el Estado con el Hinduismo y a los Hindúes con una peligrosa afeminación que amenazaba la comunidad de los Sijs, concebida ésta como masculina. Este discurso identificaba selectivamente hechos clave del pasado y del presente Sij para así restar importancia a las tensiones cruciales entre los Sijs y los musulmanes, favoreciendo la oposición entre los Sijs y los Hindúes. Das tiene mucho que decir sobre historia y memoria, discurso y violencia, género y Estado, pero su preocupación más significativa tiene que ver con los modos en los que el discurso militante representa e induce la posibilidad de violencia a través de la movilización gráfica de imágenes, narrativas y exhortaciones sexuales, personales y políticas. De muchas maneras, Das muestra cómo los discursos públicos de los militantes Sij, como el de Sant Bhindranwale, transforman la experiencia individual en una deshonra para la comunidad, y así toda violencia cometida en el nombre de los Sijs se justifica como una acción individual contra la injusticia colectiva, como un paso hacia el martirio. Aunque aquí no podemos ocuparnos de todos los enriquecedores detalles de este análisis del discurso militante Sij, Das trata dos fenómenos con respecto a la identidad sumamente relevantes.

Un tema recurrente, especialmente en los discursos de Bhindranwale, tal y como lo cita Das, es la cuestión de quiénes son realmente los Sijs. Un punto trascendental que moviliza la incertidumbre en torno a lo que significa ser Sij concierne al grupo disidente Sij, los denominados Nirankaris. Esto es lo que Das tiene que decir sobre la violencia militante Sij contra los Nirankaris en los años setenta y ochenta:

Existe un enorme malentendido sobre las definiciones alternativas de la comunidad Sij. Éste viene a colación a la hora de estudiar las relaciones entre los militantes Sij y las comunidades periféricas del Sijismo. Entre estas comunidades están los Nirankaris, que pueden considerarse una formación sectaria dentro de los Sij. Desde que seguidores de esta secta adoraron a un gurú vivo, lo que es contrario a la enseñanza ortodoxa Sij, los sacerdotes del Templo Dorado les

declararon enemigos del *panth* en 1973. En abril de 1978 algunos de los seguidores del Bhindranwale se enfrentaron violentamente con los Nirankaris de ambas corrientes... Aunque se admite que eran una secta con conexiones cercanas a los Sij, sus modos actuales de culto se consideran inaceptables; se les declara 'falsos Nirankaris' ... Se declara entonces a los Nirankaris agentes del gobierno Hindú, cuya única misión es matar a los Sijs. (Das, 1995: 133-4)

De modo que éste es un vivo ejemplo de cómo hay que traer el asesinato cerca de casa para aclarar quienes son los verdaderos Sijs y qué significa en realidad la etiqueta Sij. Destacan aquí las ideas desplegadas sobre 'falsos Nirankaris' y sobre 'agentes' del grupo hostil (Hindúes), sin olvidar la furia terrible que éstos tienen contra el 'puro' Sij. Retomamos en este punto el tema de la pureza, que primero observó Douglas (1996), y después elaboraron Malkki (1995), Robert Hayden (1996) y Michael Hezfeld (1997) en diversas direcciones. En el informe de Malkki, esta ideología sobre lo puro y lo falsificado explica el sentido paradójico que toma la identidad entre los Hutus que viven en campos de refugiados en Tanzania, cuyo propio exilio era la señal de su pureza como 'Hutus' (y anticipa las reflexiones sobre la pureza, los extraños y la otredad de Bauman [1997]). Mientras que el caso Nazi muestra la fuerza que toma el discurso de la pureza para la mayoría en el poder (a menudo empleando a la minoría, desde el lenguaje, como un 'cáncer' en el cuerpo social), el caso Sij muestra el efecto dominó de los violentos esfuerzos de limpieza, pues a medida que se presiona sobre el grupo víctima se añaden esfuerzos adicionales destinados a limpiar las áreas grises y lograr una claridad y pureza completas. Desde luego, claridad y pureza no son asuntos idénticos, ni provocan formas de movilización o compromiso similares. Así, mientras que la claridad es una cuestión de cognición, la pureza lo es de coherencia moral. Estas dimensiones parecen converger en la pasión colectiva del etnocidio, donde la lógica de la limpieza parece dialéctica a la vez que se perpetúa a sí misma, de forma que un acto de 'purificación' provoca la claridad a partir del otro étnico, así como dentro de éste. De esta forma, purificación y clarificación parecen tener una relación productiva y dialéctica.

El terror de la purificación y las tendencias viviseccionistas que emergen en situaciones de violencia masiva también difuminan las líneas entre la etnicidad y la política. Es más, precisamente como el etnocidio es la forma límite de la violencia política, es por ello que ciertas formas de histeria política conducen a preocupaciones cuasi-étnicas con estrategias somáticas. Esta interpretación somática de las identidades políticas ofrece otro ángulo en la cuestión de las máscaras, las falsificaciones y la traición. Desde China se nos proporciona un ejemplo convincente de esta dinámica;

Donald Sutton (1995) interpreta el significado de los generalizados informes sobre canibalismo en la Provincia Guangxi (China), durante el año 1968, hacia el final de la fase violenta de la Revolución Cultural. De nuevo, este complejo trabajo toma una extensa gama de temas fascinantes sobre el canibalismo en la historia cultural de esta región, su reactivación bajo las violentas condiciones de la Revolución Cultural, las complejas relaciones entre las políticas regionales y las políticas de Beijing, y otros temas similares.

Lo destacable del análisis de Sutton para nuestro propósito es la cuestión de la violencia entre personas que viven en una proximidad social considerable. Consideremos así esta escalofriante descripción de lo que Sutton denomina 'canibalismo político': las fuerzas de la ley y del orden, y no los rebeldes revolucionarios, fueron los asesinos y antropófagos. Además, las formas de consumo antropófagas variaban dentro de un arco mínimo. La gente estaba de acuerdo en cuáles eran las mejores partes del cuerpo e insistían en cocinarlas; y la selección, asesinato, y consumo de las víctimas estaba relativamente sistematizado (Sutton, 1995: 142).

Al examinar en detalle aquello a lo que Wuxuan se refiere como 'banquetes de carne humana', y lo que se conocía durante este periodo como 'luchas' (sucesos ritualizados que implican la acusación, la confesión y el abuso físico de enemigos de clase sospechosos), Sutton es capaz de mostrar convincentemente que, mientras que esos episodios involucraban supuestas categorías políticas de personas, su lógica parece completamente compatible con los tipos de violencia que solemos denominar étnica. En el análisis de un caso relacionado de Mengshan, Sutton muestra cómo la designación de un hombre como 'terrateniente' le convertía en un villano tal que ni un vecino le advirtió de que iba a ser asesinado por un grupo de la milicia local.

Sutton también muestra cómo las etiquetas políticas tomaron una inmensa fuerza somática: un joven de la ciudad citado por una de sus fuentes dice sobre los antiguos terratenientes: 'me parecía que dentro de sus corazones todavía deseaban derrocarlo todo y matarnos a todos nosotros. En las películas, ellos tenían rostros espantosos. Y en el pueblo, cuando les veía me atemorizaba; pensaba que eran repulsivos. Supongo que la fealdad es algo psicológico'. Este destacable testimonio ofrece un rápido vistazo de cómo las etiquetas políticas (tales como 'terrateniente', 'enemigo de clase' y 'contrarrevolucionario') se convierten en poderosas portadoras de afectos, y cómo, al menos en algunos casos, la propaganda verbal y las imágenes mediáticas pueden literalmente convertir rostros ordinarios en abominaciones que deben

ser destruidas⁹. En una última parte del trabajo, crucial entre los datos recogidos por Sutton, un antiguo líder del partido, cuando se le expulsa del mismo a principios de los ochenta, al recordar su canibalismo, expresa con desprecio: '¡Canibalismo...! Era la carne de un terrateniente lo que era devorado, la carne de un agente secreto' (Sutton, 1995: 162).

Con este ejemplo, retomamos de nuevo el problema de la identificación y de la incertidumbre, la transformación de vecinos y amigos en monstruos y la idea de que las apariencias sociales son, literalmente, máscaras (Fitzpatrick, 1991, 1995) bajo las cuales pueden subsistir las formas de identidad más reales, profundas y horribles. El término 'agente secreto' se encuentra en una amplia gama de fuentes y testimonios que abordan la violencia étnica, y resulta un indicador clave a la hora de comprender el estallido de la sensación de traición y engaño, sensaciones que parecen asegurar las expresiones más dramáticas de dicha violencia. Este ensayo sobre canibalismo político desde China ilumina de forma sobrecogedora las descripciones de los campos de concentración bosnios en los que los se obligaba severamente a los hombres a morder los genitales de amigos y compañeros de prisión, así como similares indicios de canibalismo forzado en otros contextos.

La violencia etnocida moviliza, evidentemente, algún tipo de rabia ambiental que toma el cuerpo como un escenario de engaño, traición y falsa solidaridad. Siempre que el cargo de traición categórica se construya de modo que parezca creíble, se desenmascara a los agentes secretos, las etnicidades impuras quedan expuestas y se imputan horribles identidades cancerosas a lo que podemos llamar el cuerpo interno, y entonces, numerosas formas colectivas de vivisección parecen ya posibles, contando con las personas más corrientes como perpetradores.

En muchas de estas formas de violencia podemos ver una horrible gama de relaciones íntimas. Es desde luego cierto que las formas más extremas de violencia étnica implican considerables dramas de poder, degradación, violación y dolor emocional y físico. También es cierto que algo de esto se puede explicar como parte de un ciclo de memoria y contra-memoria, donde el recuerdo de una atrocidad se convierte en la base para otra. Sin embargo, algo más está presente en al menos algunas de estas situaciones: es decir, esta violencia constituye un horrible esfuerzo para exponer, penetrar y ocupar la forma material —el cuerpo— del otro étnico. Esto bien puede ser la clave para las muchas maneras en las que la sexualidad está implicada en recientes formas globales de violencia étnica. Comer el hígado o el corazón de la 'clase enemiga'

expuesta es, sin duda, una forma horrible de intimidación, y uno no tiene que recurrir a teorías estructurales más profundas sobre un canibalismo 'cordial' para ver que comer al enemigo es una manera de obtener una macabra intimidación con éste, que tan recientemente era un amigo¹⁰. Obligar a un prisionero a morder los genitales de otro es una manera incluso más grotesca de infligir simultáneamente un sufrimiento profundo, herir e insultar, mientras se impone un tipo brutal de intimidación entre los cuerpos enemigos.

Este puede ser el lugar para mencionar brevemente que la violación en tales circunstancias no está sólo vinculada a condiciones especiales de honor y vergüenza, y un posible intento de abusar de los órganos reales de reproducción sexual (y por tanto étnicos) no es sino, adicionalmente, la forma más violenta de penetración, investigación y exploración del cuerpo del enemigo. Podemos considerar estos factores para la renovada transcendencia de la violación en la violencia étnica. La violación, desde este punto de vista, es equiparable al examen de hombres sospechosos de ser musulmanes (en lugares como Bombay) a partir de comprobar si están circuncidados. Como las estacas de madera introducidas en el ano del enemigo étnico y hasta dentro de su cráneo (en el caso del etnocidio Hutu-Tutsi que presenta Malkki), el pene en la violación étnica es simultáneamente un instrumento de degradación, de purificación y una grotesca forma de intimidación con el otro étnico. Por supuesto, con esto no tratamos de sugerir que la violencia sexual dirigida contra hombres y contra mujeres —por ejemplo, en los recientes eventos de Europa del Este— resulta finalmente la misma, cuantitativa o cualitativamente. Está claro que, en la historia de la guerra en general y de la violencia étnica más recientemente, las mujeres aguantan las peores cargas como víctimas de la violencia sexual¹¹. Sin embargo, merece la pena considerar que hay algo que une la violencia de la violación étnica con otras formas de violación y eliminación corporal.

Al final, cuando se leen todas las horribles descripciones y se tienen en cuenta todos los factores políticos, sociales y económicos a gran escala, el cuerpo continúa siendo el lugar para las relaciones íntimas, y en las muchas formas diferentes que toma la violencia corporal en diferentes contextos, existe un hilo común de intimidación que pierde terriblemente la cabeza¹². Si consideramos la cuestión de la incertidumbre y la vivisección en relación a la intimidación, reaparece el tema del número y de la abstracción —y por tanto de la globalización— tratado con anterioridad en este ensayo.

Aún a costa de repetirnos, hemos de reiterar que una de las características claves de las nuevas categorías étnicas es su gran envergadura, su oficializada cualidad.

Ningún caso de etnocidio que conozcamos puede mostrar que estas categorías son ajenas e inocentes a las prácticas del Estado (normalmente a través del censo y a menudo implicando formas de proporcionar bienestar, o castigos potenciales, según el caso, que resultan decisivos). La cuestión es, ¿cómo formas de identidad e identificación de tal envergadura —las etiquetas étnicas que son contenedores abstractos para las identidades de miles, a menudo millones, de personas— pueden verse transformadas en instrumentos de las formas de violencia íntima más brutales? Una clave para el modo en que estas grandes abstracciones numéricas inspiran grotescas formas de violencia física es que éstas —formas que he denominado viviseccionistas— ofrecen caminos temporales para presentar estas abstracciones comprensibles, para hacer de estos grandes números algo sensual, para lograr que etiquetas que son potencialmente aplastantes resulten por un momento personales¹³.

Dicho de una manera higienizada, las formas más horribles de violencia etnocida son mecanismos para producir personas fuera de lo que, de otra manera, no son más que etiquetas difusas a gran escala, que tienen efectos, pero que carecen de lugares¹⁴. Esta es la razón por la que las peores clases de violencia étnica parecen exigir el término 'ritual' o 'ritualizado' por parte de sus analistas. Lo que está aquí implicado no son sólo las propiedades de la especificidad simbólica, la secuencia, la convención e incluso la tradición en formas particulares de violencia sino algo incluso más profundo sobre los rituales del cuerpo: éstos siempre giran alrededor de la producción, el crecimiento y el mantenimiento de las personas. Esta dimensión de 'ciclo vital' de los rituales corporales (que menciona Arnold van Gennep y muchos distinguidos sucesores suyos en antropología) halla su inversión más monstruosa en lo que podemos denominar los rituales de 'ciclo de muerte' del etnocidio masivo. Estas horribles contrapartes mantienen un profundo elemento en común con sus homólogas encargadas de realzar la vida: son instrumentos para sacar personas fuera de sus cuerpos¹⁵. Puede parecer extraño hablar sobre la producción de personas fuera de cuerpos en un argumento que se basa en la presunción de una intimidad social anterior (o su posibilidad) entre agentes y víctimas. Sin embargo, es precisamente en situaciones donde las desconfianzas y presiones endémicas se vuelven intolerables cuando las personas corrientes comienzan a ver máscaras en lugar de rostros. Desde esta perspectiva, la violencia corporal extrema puede considerarse como una tecnología degenerada para la reproducción de las relaciones íntimas allá donde se crea que éstas han sido quebrantadas por el secretismo y la traición.

A través de este modo ritualizado de concretización podemos ver cómo la violencia corporal del etnocidio es un instrumento para la producción de personas en el contexto de identidades étnicas a gran escala que, por alguna razón, se han vuelto mutuamente hostiles. Puede parecer frívolo sugerir que tal violencia produce personas, frente al hecho de que ésta en su mayor parte no sólo es degradante y mortal sino que también parece literalmente deconstruir los cuerpos (a través de varias formas de mutilación y matanzas). Esta técnica macabra para la producción de personas es, por supuesto, particular. En la intimidad, en lo intrincado de la preocupación por las partes del cuerpo y su totalidad, con la penetración y con su consumo, con la salida y con el acceso a éstos, estas formas de violencia son métodos para asegurar que algunos cuerpos son – sin ninguna duda – personas reales. La horrible negatividad de esta tecnología es que la producción de personas ‘reales’ fuera de los cuerpos de traidores, agentes secretos y enemigos despreciables parece requerir su vivisección. Aquí, también, se encuentra el vínculo entre intimidad e incertidumbre. Donde el miedo hacia el secuestro del cuerpo étnico y la agencia secreta se vuelve plausible, entonces producir enemigos étnicos ‘reales’ fuera de la incertidumbre que suponen miles de posibles agentes secretos parece dar lugar a un orden especial de rabia, brutalidad y sistematicidad, todo al mismo tiempo. El problema de las falsas identidades parece reclamar la creación brutal de personas reales a través de la violencia. Esta es la modificación que propongo a la propuesta de Allen Feldman (1991), cuyos ecos podemos ver en Malkki (1995), de que la violencia étnica produce símbolos abstractos de etnicidad fuera de los cuerpos de las personas reales.

Ejemplos como estos pueden multiplicarse, y atestiguan un hecho importante: cuando extensas poblaciones ocupan espacios sociales complejos y cuando se reconoce que las características primarias culturales (vestimenta, lenguaje, pautas residenciales) son pobres indicadores de la etnicidad, suele estabilizarse el desarrollo de la búsqueda de signos ‘íntimos’ u ‘ocultos’ de la identidad ‘real’ de una persona. La amputación y mutilación de los cuerpos étnicos es un esfuerzo desesperado para reestablecer la validez de las marcas somáticas de la ‘otredad’ frente a las incertidumbres planteadas por las etiquetas censales, los movimientos demográficos y los cambios lingüísticos, todo lo cual hace a las afiliaciones étnicas menos somáticas y corporales, más sociales y electivas. Los matrimonios mixtos, de la clase que han venido teniendo lugar en muchas regiones y ciudades cosmopolitas, son los mayores obstáculos para las simples pruebas de ‘otredad’ étnica (Hayden, 1996). Son hechos como estos los que crean el marco para

el cuerpo como un lugar donde resolver la incertidumbre a través de formas brutales de violación, investigación, deconstrucción y eliminación.

Esta propuesta —unir la incertidumbre categórica a las brutalidades corporales del etnocidio— establece otros componentes para una teoría general sobre la violencia étnica, muchos de los cuales están presentes en la actualidad: las políticas clasificatorias de muchos Estados coloniales; las grandes migraciones involuntarias generadas por Estados poderosos como la Unión Soviética de Stalin; las confusiones creadas por las políticas de acción afirmativa aplicadas por las constituciones democráticas a clasificaciones cuasi-étnicas, como las Castas 'Catalogadas' creadas por la Constitución India; el estímulo de armas, dinero y apoyo político hacia poblaciones diaspóricas, creando lo que Benedict Anderson (1994) ha denominado nacionalismo a 'larga distancia'; la velocidad en la circulación de imágenes generada por *Cable News Network*, la *World Wide Web*, faxes, teléfonos y otros medios, exponiendo a las poblaciones de un lugar a los más sangrientos detalles de violencia en otros lugares; los grandes trastornos sociales que, desde 1989 en Europa del Este y en otros lugares, han generado miedos dramáticos sobre perdedores y ganadores en el nuevo mercado mundial, conformando así nuevas formas de chivo expiatorio, como con los judíos y los gitanos en Rumania (Verdery, 1990).

Estas fuerzas mayores —la mediación global masiva; el aumento de la migración, tanto forzada como voluntaria; las agudas transformaciones en las economías nacionales; las difíciles relaciones entre el territorio, la ciudadanía y la afiliación étnica— nos devuelven a la cuestión de la globalización, cuyo argumento formulamos con anterioridad. No es difícil observar los modos generales en los que las fuerzas transnacionales afectan a las inestabilidades étnicas locales. La discusión de Hayden (1996) sobre las poblaciones nacionales, los censos y las constituciones en la antigua Yugoslavia, y el consiguiente empuje para eliminar lo 'inimaginable' en las nuevas formaciones nacionales, es una clara demostración de los pasos que llevan de las políticas globales y europeas (y su historia) a la ruptura imperial y la mezcla étnica, especialmente en aquellas zonas caracterizadas por el más alto grado de mezcla étnica a través de los matrimonios mixtos. Sin embargo, el camino desde los mandatos constitucionales a la brutalidad corporal no puede ser tratado en su totalidad al nivel de la contradicción categórica. Las formas de vivisección peculiares y espantosas que han caracterizado la violencia etnocida reciente (tanto en Europa del Este como en otras partes) conllevan un exceso de rabia que requiere un marco interpretativo adicional donde pueden vincularse la incertidumbre, la pureza, la traición y la violencia física. Este

exceso o excedente de rabia da sentido a las hiper-racionalidades —apuntadas a lo largo de este ensayo— que acompañan lo que parece ser la histeria de estos eventos: el orden cuasi ritual, la atención al detalle, la especificidad de la violación corporal, la sistematicidad de las formas de degradación.

Hasta ahora la globalización no presenta un único camino hacia la incertidumbre, el terror o la violencia. En este ensayo he identificado una lógica para la producción de ‘personas reales’ que relaciona la incertidumbre, la pureza, la traición y la vivisección. Seguro que existen otros ‘imaginarios etnocidas’¹⁶ en los que las fuerzas del capital global, el poder relativo de los Estados, variando las historias de raza y clase y las diferencias en el estatus de la mediación masiva, producen diferentes clases de incertidumbre y diferentes escenarios para el etnocidio. Los ejemplos aquí expuestos —la República Popular de China a finales de los sesenta, África central en los setenta, el Norte de India a principios de los ochenta, y Europa central a final de los ochenta y principios de los noventa— no tienen la misma relación espacial ni temporal con los procesos de la globalización. En cada caso, el grado de apertura al capital global, la legitimidad del Estado, el flujo interno y externo de la población étnica, y la variedad de luchas políticas por los derechos del grupo, evidentemente no fueron los mismos. Aunque la hipótesis viviseccionista aquí expuesta puede no aplicarse uniformemente en estos casos, sus elementos críticos —la pureza, la claridad, la traición y la agencia— sí que pueden proporcionar los ingredientes clave que podrían recombinarse provechosamente para esclarecer, en cierta medida, estas cuestiones.

En un esfuerzo previo por analizar la relación entre identidades a gran escala, la abstracción de los grandes números y el escenario del cuerpo, sugerí que las fuerzas globales se ven mejor como ‘implosionadas’ en localidades, deformando así su clima normativo, moldeando de nuevo sus políticas y representando sus caracteres contingentes y sus argumentos como casos de narrativas de traición y lealtad más amplias (Appadurai, 1996: 149-57). En el contexto actual, la idea de implosión puede dar cuenta de acciones desarrolladas en el más local de los lugares globalizados —el cuerpo étnico que, en circunstancias lo suficientemente confusas y contradictorias, puede convertirse en el más natural, el más íntimo y, de este modo, el más horrible lugar para seguir la pista de los signos somáticos del enemigo al alcance. En la violencia etnocida, lo que se persigue es precisamente esta estabilización somática que la globalización —de varias maneras— hace intrínsecamente imposible. En una tergiversada versión de las normas popperianas para la comprobación en la ciencia, las conjeturas paranoicas producen refutaciones desmembradas¹⁷.

El punto de vista que aquí anticipamos sobre la violencia etnocida entre personas de gran proximidad social no trata sólo sobre la incertidumbre acerca del 'otro'. Obviamente, estas acciones indican una incertidumbre profunda y dramática sobre el propio yo (*self*) étnico. Éstas afloran en circunstancias donde la experiencia vivida de importantes etiquetas se vuelve inestable, indeterminada y socialmente volátil, de modo que la acción violenta puede volverse un medio para satisfacer el sentido del yo (*self*) categórico. Desde luego, la epistemología violenta de la violencia corporal, el 'escenario del cuerpo' en que esta violencia se lleva a cabo, nunca resulta verdaderamente catártica, gratificante o terminal; sólo desemboca en una profundización de las heridas sociales, una epidemia de vergüenza, una colusión de silencio y una violenta necesidad de olvidar. Todos estos efectos añaden una nueva inyección clandestina para nuevos episodios de violencia. Asimismo supone, parcialmente, un problema derivado de la cualidad preventiva de esta violencia: déjame matarte antes de que me mates. La incertidumbre sobre la identificación y la violencia puede desembocar en acciones, reacciones, complicidades y anticipaciones que multiplican la incertidumbre preexistente sobre las etiquetas. Juntas, estas formas de incertidumbre conducen al peor tipo de certidumbre: la muerte segura.

* **Arjun Appadurai** ocupa la Cátedra John Dewey Professor de Ciencias Sociales de la New School de Nueva York. Anteriormente, ocupó la Cátedra Samuel N. Harper de Antropología y Lenguas y Civilizaciones Surasiáticas en la Universidad de Chicago, donde ha sido director del Instituto de Humanidades de Chicago. También dirigió el Proyecto Globalización en la Universidad de Chicago.

FUENTE: A. Appadurai, "Dead Certainty: Ethnic Violence in the Era of Globalization" en *Development and Change*, Vol. 29, 1998.

Artículo traducido por **ELVA CASABÓN BACLE y VÍCTOR ALONSO ROCAFORT**

^[1] Al esbozar una aproximación a esta cuestión, elaboro un argumento contra el primordialismo desarrollado en anteriores trabajos (Appadurai, 1996) y, de este modo, establezco los cimientos para un estudio en profundidad sobre la violencia étnica, actualmente en marcha.

^[2] Virtualmente todas las fronteras, por mucho que estén vigiladas rígidamente, resultan porosas en cierta medida. No estoy sugiriendo que todas las fronteras sean igualmente porosas o que todos los grupos puedan traspasar ciertas fronteras a voluntad. La imagen de un mundo sin fronteras está lejos de lo que pretendo evocar. Más bien, quiero sugerir que las fronteras son cada vez más lugares de disputa entre los Estados y

diferentes tipos de actores no-estatales e intereses, y que sólo con respecto a algunas poblaciones, comodidades e ideologías los Estados han logrado mantener la rigidez en las fronteras. Además, el movimiento de poblaciones étnicas a través de las fronteras nacionales, ya sean refugiados o no, es frecuentemente un factor en el conflicto étnico dentro del país.

[3] Sin embargo, no pretendo insinuar que estas diferentes formas y registros de violencia estén analítica o empíricamente aisladas unas de otras. Es más, Claudio Lomnitz (en una comunicación personal) ha sugerido varios modos en los que la violencia viviseccionista entre conocidos y la violencia banal de los torturadores profesionales (especialmente en América Latina) puede estar vinculada por medio de las políticas de identidad y el Estado, y por tanto de la globalización. Espero desarrollar estas sugerencias en un trabajo futuro en esta materia.

[4] Es difícil hacer aseveraciones cuantitativas plausibles sobre las transformaciones en la incidencia de la violencia étnica a lo largo del tiempo. Hay alguna evidencia de que el conflicto dentro de los Estados (incluyendo la violencia étnica) es más frecuente en la actualidad que el conflicto entre los Estados. Parece que se da un incremento secular de las formas extremas de violencia física entre los grupos étnicos, aunque muchas sociedades destacan por su nivel de armonía étnica y de orden social en general. No hay duda de que la amplificación de nuestras impresiones de la violencia étnica en los medios de comunicación crea un riesgo inherente de exagerar el acontecimiento global de la extrema violencia.

[5] Para una sugerente discusión de la generalizada incertidumbre respecto a las identidades de las personas, de las clases sociales, pueblos, e incluso sobre el nexo entre la religión y el sentimiento de nacionalidad durante el proceso de partición en 1947, estoy en deuda con el borrador de la ponencia de Gyanendra Pandey, '¿Puede un Musulmán ser un Indio?', pronunciada en la Universidad de Chicago en abril de 1997. Una especie similar de incertidumbre, producida por las políticas tardocoloniales y postcoloniales, la comenta Quadri Ismail (1995) con respecto a las auto-comprensiones de la identidad musulmana de Sri Lanka.

[6] Esta es la ocasión para agradecer a Allen Feldman la pionera contribución de su estudio sobre violencia étnico-religiosa en Irlanda (1991). Posteriores estudios antropológicos sobre la violencia, incluyendo varios de los citados en este artículo, están en deuda con él. Su brillante examen de la lógica del espacio, la tortura, el miedo y la narrativa en Irlanda del Norte proporciona una perspectiva radical Foucaultiana que se relaciona con una serie de observaciones etnográficas del terror étnico militarizado. Son muchas las maneras en las que los argumentos de Feldman establecen una base para los míos: entre éstas se incluyen sus observaciones sobre el interrogatorio como una ceremonia de verificación (Feldman, 1991: 115), la tortura como una técnica para la producción de poder fuera del cuerpo de la víctima (ibid), toda la medicalización implicada en un interrogatorio (ibid: 122-3), y la función del cadáver, o 'muerto', para señalar el traslado desde amplios mapas espaciales hacia el mapa del cuerpo enemigo (ibid: 73). Mi esfuerzo consiste en pasar la atención de la violencia esponsorizada por el Estado a sus formas y agentes 'ordinarios' y así elaborar las relaciones entre aclaración y purificación.

[7] Este puede ser el lugar para apuntar la peculiar relación entre la espontaneidad y el cálculo en la violencia étnica colectiva. El énfasis en este ensayo acerca de la incertidumbre y la vivisección puede esclarecer esta difícil cuestión. Los enfoques existentes tienden a encontrar un enlace perdido entre las fuerzas planificadoras que hay detrás de la violencia étnica (en general motivadas políticamente) y el innegable elemento de la espontaneidad. Nuestra propuesta sugiere que, al menos bajo ciertas condiciones, la respuesta viviseccionista a la incertidumbre puede imitar modos científicos modernos de verificación precisamente tanto como los aspectos planificados de la violencia étnica pueden imitar otras formas legítimas de política que enfatizan el procedimiento, la técnica y la forma. Puede haber por tanto una afinidad interna entre la espontaneidad y el cálculo en la violencia étnica moderna que requiere una explicación adicional (cf. Tambiah, 1996).

^[8] Existe una inmensa literatura sobre la relación entre el nacionalismo Alemán, la identidad judía, y las dinámicas del Holocausto. Parte de esta literatura, incluyendo algún trabajo realizado por la Escuela de Frankfurt, reconoce la relación entre la modernidad, la irracionalidad y el miedo al cosmopolitismo internacional representado por los antisemitas nazis. También es evidente que la banalización y la mecanización de la muerte en la Alemania nazi tuvo mucho que ver con el cuerpo judío como un lugar de terror hacia las formas abstractas del capital y de la identidad. Los debates recientes en torno al estudio de Daniel Goldhagen (1996) sobre la participación de alemanes corrientes en la exterminación de los judíos en la Alemania nazi ha vuelto a abrir muchas de estas cuestiones. Dado que el alcance de esta literatura hace imposible tratarlo aquí con exactitud, basta con señalar que las políticas nazis contra los judíos plantean cuestiones tanto sobre la pureza como sobre la claridad en proyectos étnico-nacionales, las cuales están conectadas de cerca al argumento de este ensayo.

^[9] Slavoj Žižek (1989) en su creativa revisión lacaniana de Hegel, ha abordado de un modo sumamente sugerente la cuestión sobre identidades duales y subjetividades divididas. Como parte de esta lectura, Žižek observa el sentido en el que la ansiedad sobre el parecido entre judíos y alemanes es una pieza clave del anti-semitismo. También menciona los modos peculiares en que el terror estalinista exigía que sus víctimas, en juicios políticos, por ejemplo, confesaran su 'traición' precisamente porque ellos eran, en cierto modo, también 'buenos' comunistas que reconocían las necesidades de purgas y expulsiones del partido. En ambos casos, las víctimas soportaban el sufrimiento de pertenecer tanto al 'nosotros' como al 'ellos' en referencia a una ideología totalitaria.

Sheila Fitzpatrick por primera vez me señaló la importancia de los juicios estalinistas a 'traidores de clase' para la lógica general de mi argumentación. En su ensayo breve sobre relatos autobiográficos y juicios políticos en la Rusia de Stalin, Fitzpatrick muestra que el miedo a la incertidumbre sobre sus historias de clase afectaba a muchos ciudadanos soviéticos en ese momento, puesto que todo el mundo tenía alguna clase de vulnerabilidad: 'Entonces se les quitarían sus máscaras soviéticas; y se expondrían como agentes dobles e hipócritas, enemigos que deben ser expulsados de la sociedad soviética. En un abrir y cerrar de ojos, como en un cuento de hadas, Gaffner el pionero *kolkhoz* se convertiría en Haffner el *kulak Mennonite*. Un trueno y el rostro que mira atrás desde el espejo de Ulianova sería el de Buber, la malvada bruja, enemiga del pueblo soviético' (Fitzpatrick, 1995: 232; ver también 1991).

^[10] Podemos entender este tipo de intimidad brutal como una deformación fatal de la clase de 'proximidad cultural' que Herzfeld (1997) define como aquella sensación de familiaridad, proximidad, confianza y conocimiento interior que se preserva desde las comunidades locales frente a las taxonomías, políticas y estereotipos del Estado. Dado el frágil límite entre los esencialismos populares y los esencialismos del Estado que Herzfeld apunta en su extenso análisis, no sería poco acertado sugerir que alguna clase de intimidad — llevada de un modo aterrador por estas vías— es una característica de la cualidad viviseccionista de gran parte de la violencia étnica de hoy en día.

^[11] Varios colegas me han sugerido que en los Estados Unidos y en las sociedades industriales avanzadas de Europa occidental muchas de las características que encuentro en la violencia étnica global están extraordinariamente presentes en el abuso doméstico dirigido contra las mujeres. Este entendimiento comparativo abre la amplia cuestión de las relaciones existentes entre la violencia étnica y la violencia sexual, así como sobre las relaciones estructurales entre esas formas de violencia en sociedades más o menos ricas. En el contexto actual, esta relación supone un recordatorio de que la violencia a gran escala en el contexto de la intimidad no está restringido a los países no Europeos o menos desarrollados.

^[12] Este punto tiene mucho que ver con el provocativo trabajo de Achille Mbembe sobre el poder y la obscenidad en el periodo postcolonial, donde se trata con las dinámicas de 'la intimidad de la tiranía' (1992:22). Aquí el cuerpo se presenta como el lugar de la codicia, el exceso y el poder falocéntrico entre las

elites gobernantes y, de esta manera, como el objeto de intimidación escatológica en el discurso popular. La relación entre este tipo de obscenidad política y la lógica de la vivisección que exploro aquí tendrá que esperar a otra ocasión (ver también Mbembe y Roitman, 1995)

^[13] Desde luego, no todas las formas de abstracción en la vida social conducen a la violencia, ni formas potencialmente violentas de abstracción como el mapa, el censo y los modelos de desarrollo económico tienen siempre que llevar a la coerción o al conflicto. Aquí, como en cualquier otra parte, es necesario examinar los múltiples vectores de la modernidad y las formas particulares en que convergen y divergen en la era de la globalización. En esta época más reciente de globalización, estos instrumentos de abstracción se combinan con otras fuerzas, como la migración, la mediación y la secesión para crear condiciones de una incertidumbre más elevada, pero esto no es una propiedad cuantitativa inherente o estructural de estas abstracciones.

^[14] Aquí y a lo largo del artículo he preferido utilizar la "persona" sobre el "sujeto", aunque tanto la idea hegeliana de la subjetividad, como su versión foucaultiana respecto a la violencia y la agencia, resulta profundamente relevante para mi análisis. Mientras la idea de *sujeto* está más inmediata y explícitamente vinculada a las dialécticas de la modernidad, no existe un puente fácil entre ésta y la categoría de *persona*, que continúa siendo central para la antropología del cuerpo y del ritual. Espero dedicarme con profundidad a las implicaciones discursivas de estos términos clave en un trabajo futuro en esta materia. Por ahora, sólo puedo sugerir que mi uso del término *persona* no intenta eximir las clases de lecturas que, para algunos, pueden fluir más cómodamente desde su sustitución en contextos similares por la idea de *sujeto*.

^[15] Esta parte del análisis tiene mucho en común con algunos aspectos de la interpretación de Feldman (1991) sobre los ceremoniosos – es más, sacrificiales – matices de los interrogatorios y encarcelamiento de prisioneros políticos por funcionarios del Estado en Irlanda del Norte, tanto como con su relato sobre las transformaciones de estos procedimientos escatológicos por parte de las víctimas.

^[16] Agradezco a Ddipesh Chakrabarty (comunicación personal) esta frase llamativa así como por alertarme de los peligros de saltar de cuestiones globales a respuestas globales.

^[17] Las cuestiones a las que aludimos en estos comentarios concluyentes se desarrollarán por completo en el extenso trabajo del cual este ensayo es un anticipo. Se prestará entonces una atención especial a la cuestión de qué distingue situaciones que comparten un gran número de las características expuestas con otras situaciones de tensión globalizado que no producen violencia etnocida. Así mismo, se explorará en profundidad la epidemiología compleja que relaciona varias formas de conocimiento (incluyendo la propaganda, el rumor y la memoria) con varias formas de incertidumbre.

BIBLIOGRAFÍA

- Abu-Lughod, Janet L. (1993) *The World System in the Thirteenth Century: Dead-End or Precursor?* Washington, DC: American Historical Association.
- Anderson, Benedict R. (1991) *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Anderson, Benedict R. (1994) "Exodus", *Critical Inquiry* 20(2): 314-27.
- Appadurai, Arjun (1996) *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Bauman, Zygmunt (1997) *Postmodernity and Its Discontents*. Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre (1977) *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Comaroff, Jean (1985) *Body of Power, Spirit and Resistance: The Culture and History of a South African People*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Daniel, Valentine E. (1996) *Charred Lullabies: Chapters in an Anthropology of Violence*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Das, Veena (1990) *Mirrors of Violence: Communities, Riots and Survivors in South Asia*. Delhi: Oxford University Press.
- Das, Veena (1995) *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*. Delhi: Oxford University Press.
- Desjarlais, Robert and A. Kleinman (1994) "Violence and Demoralization in the New World Disorder", *Anthropology Today* 10(5): 9-12.
- Devisch, Rene (1995) "Frenzy, Violence and Ethical Renewal in Kinshasa", *Public Culture* 7(3): 593-629.
- Douglas, Mary (1966) *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Purity and Taboo*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Douglas, Mary (1973) *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. London: Routledge.
- Durkheim, Emile (1951) *Suicide: A Study in Sociology*. Glencoe, IL: Free Press.
- Evans-Pritchard, Edward E. (1937) *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.
- Feldman, Allen (1991) *Formations of Violence: The Narrative of the Body and Political Terror in Northern Ireland*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

- Fitzpatrick, Sheila (1991) "The Problem of Class Identity in Nep Society", in Sheila Fitzpatrick, Alexander Rabinowitch and Richard Stites (eds) *Russia in the Era of the Nep: Explorations in Soviet Society and Culture*, pp. 12-33. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Fitzpatrick, Sheila (1995) "Lives under Fire: Autobiographical Narratives and Their Challenges in Stalin's Russia", in Martine Godet (ed.) *De Russie et d'ailleurs*, pp. 225-32. Paris: Institut d'Études Slaves.
- van Gennep, Arnold (1965) *The Rites of Passage*. London: Kegan Paul.
- Geschiere, Peter (1997) *The Modernity of Witchcraft: Politics and the Occult in Postcolonial Africa*. Charlottesville, VA: University Press of Virginia.
- Goldhagen, Daniel (1996) *Hitler's Willing Executioners: Ordinary Germans and the Holocaust*. New York: Knopf.
- Harvey, David (1989) *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Oxford: Blackwell.
- Hayden, Robert (1996) "Imagined Communities and Real Victims: Self-Determination and Ethnic Cleansing in Yugoslavia", *American Ethnologist* 23(4): 783-801.
- Herzfeld, Michael (1992) *The Social Production of Indifference: Exploring the Symbolic Roots of Western Bureaucracy*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Herzfeld, Michael (1997) *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State*. New York: Routledge.
- Hoffman, Piotr (1986) *Doubt, Time, Violence*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Hoffman, Piotr (1989) *Violence in Modern Philosophy*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Ismail, Qadri (1995) "Unmooring Identity: The Antinomies of Elite Muslim Self-representation in Modern Sri Lanka", in Pradeep Jeganathan and Qadri Ismail (eds) *Unmaking the Nation: The Politics of Identity and History in Modern Sri Lanka*, pp. 55-105. Colombo, Sri Lanka: Social Scientists' Association.
- Jeganathan, Pradeep (1997) "After a Riot: Anthropological Locations of Violence in an Urban Sri Lankan Community". PhD Thesis. Department of Anthropology, University of Chicago.
- Kristeva, Julia (1991) *Strangers to Ourselves*. New York: Columbia University Press.
- Lash, Scott and John Urry (1987) *The End of Organized Capitalism*. Madison, WI: University of Wisconsin Press.
- Lash, Scott and John Urry (1994) *Economies of Signs and Space*. London: Sage.
- Malkki, Liisa H. (1995) *Purity and Exile: Violence, Memory, and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

- Martin, Emily (1992) "The End of the Body?", *American Ethnologist* 19(1): 121-40.
- Mauss, Marcel (1973) "Techniques of the Body", *Economy and Society* 2(1): 70-85.
- Mbembe, Achille (1992) "The Banality of Power and the Aesthetics of Vulgarly in the Postcolony" (Janet Roitman, trans.), *Public Culture* 4(2): 1-30.
- Mbembe, Achille and J. Roitman (1995) "Figures of the Subject in Times of Crisis", *Public Culture* 7(2): 323-52.
- Nordstrom, Carolyn (1997) *A Different Kind of War Story*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.
- Pandey, Gyanendra (1997) "Can a Muslim Be an Indian?" Unpublished ms.
- Price, Monroe E. (1994) "The Market for Loyalties: Electronic Media and the Global Competition for Allegiances", *Yale Law Journal* 104(3): 667-705.
- Proctor, Robert N. (1995) "The Destruction of 'Lives Not Worth Living'", in Jennifer Terry and Jacqueline Urla (eds) *Deviant Bodies*, pp. 170-96. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Rouse, Roger (1995) "Thinking through Transnationalism: Notes on the Cultural Politics of Class Relations in the Contemporary United States", *Public Culture* 7(2): 353-402.
- Sassen, Saskia (1996) *Losing Control: Sovereignty in an Age of Globalization*. New York: Columbia University Press.
- Simmel, Georg (1950) "The Stranger", in Kurt H. Wolff (trans. and ed.) *The Sociology of Georg Simmel*, pp. 402-8. Glencoe, IL: Free Press.
- Sutton, Donald S. (1995) "Consuming Counterrevolution: The Ritual and Culture of Cannibalism in Wuxuan, Guangxi, China, May to July 1968", *Comparative Studies in Society and History* 37(1): 136-72.
- Tambiah, Stanley J. (1996) *Leveling Crowds: Ethnonationalist Conflicts and Collective Violence in South Asia*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Verdery, Katherine (1990) *National Ideology under Socialism: Identity and Cultural Politics in Ceausescu's Romania*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Wallerstein, Immanuel (1974) *The Modern World-System*. San Diego, CA: Academic Press.
- Zizek, Slavoj (1989) *The Sublime Object of Ideology*. London: Verso.