

ETNICIDAD, VIOLENCIA Y POLÍTICA DE IDENTIDAD. TEMAS TEÓRICOS, ESCENAS SUDAFRICANAS¹

John L. Comaroff

I

Permítanme comenzar con dos escenas, algunas preguntas y una afirmación. Vayamos en primer lugar con las escenas.

En 1878, a lo largo de la frontera de Sudáfrica, en la zona limítrofe donde la colonia Cape se encuentra con los territorios de la Griqua y los pueblos de Tswana («Bechuana»), estaba a punto de estallar un levantamiento. Los nativos, como suelen decir en las películas de Hollywood, estaban inquietos. Para ir al grano, estaban descontentos por la agresiva intrusión de los blancos, especialmente después del dramático descubrimiento de diamantes en la región; en particular, les molestaban las actividades de los colonizadores hambrientos de tierras, de evangelistas asiduos, de perentorios agentes del gobierno, de capitalistas explotadores. Hay un hecho, que destaca por encima del resto de sucesos que acontecieron. Sin ningún aviso aparente, un numeroso grupo de Tswana —gente sobradamente conocida por su aversión a la violencia— atacaron y mataron a un negociante que vivía en la frontera, llamado Burness, a su esposa y a su hermano. Aquí está la parte memorable: los asesinos, todos muchachos jóvenes, se vistieron con las ropas de la señora Burness y fueron mostrando como trofeos alrededor del país, los objetos domésticos arrebatados a sus víctimas. Con sus acciones, además, insinuaron que este asesinato de gente «respetable y honrada»² era el presagio de un carnaval de horrores, en el que los blancos serían masacrados³ y el país quedaría limpio para siempre. De hecho, la elección de Burness como víctima no fue arbitraria. El dirigía un corral en el que había sido guardado el ganado de los Tswana, sus mas preciados objetos, aprehendidos por el

(1) Traducción del original inglés por: Mark Gusein.

(2) J. Brown, Kuruman, 16 de Julio de 1978 [CWM, LMS Incoming Letters (South Africa), 39-3-C].

(3) J. Mackenzie, Kuruman 1 Junio de 1978 [CWM, LMS Incoming Letters (South Africa), 39-3-B].

gobierno colonial al otro lado de la frontera, alegando ofensas contra los blancos; también se creía que dirigía un censo de sus poblaciones y animales. En resumen, esta violencia era cualquier cosa menos insensata —en todos los sentidos del término—. Se expresó poderosamente a través de una división colonial, un abismo marcado en color y cultura el cual no era atravesado fácilmente por otras lenguas compartidas. Un vocabulario que consistía en los cuerpos y posesiones de los Burness, ambas cosas engendradas y domesticadas, dio voz a un profundo mensaje político de resistencia a la penetración colonial, a la regulación gubernamental, y a otras formas de dominación europea⁴.

Poco más de un siglo después, a finales de los 80⁵, Winnie Mandela, todavía no separada del entonces encarcelado Nelson Mandela, hizo un comentario que hizo estremecer a la Sudáfrica del apartheid. Lo único que se necesitaría para derrocar el profundamente atrincherado régimen, dijo, es una cerilla encendida en las manos de cada hombre y mujer negros. Algunas semanas después, el respetado líder de un municipio africano fue convencido para que se convirtiera en «alcalde». El era un declarado oponente del gobierno nacionalista, pero había llegado a creer que el demoníaco imperio del apartheid podía ser combatido más efectivamente desde dentro del sistema que desde fuera. En una ceremonia televisada fue investido por un oficial blanco, con los símbolos de su autoridad: un elaborado collar de plata brillante y un colorido lazo situado alrededor de su cuello y de sus hombros. Sonrió abiertamente y prometió trabajar en pro de la reforma. Pocos días después, fue apresado por un grupo de jóvenes. Alrededor de su cuello y hombros le colocaron un neumático de automóvil impregnado en gasolina. Varias manos le prendieron fuego, sujetando cada una una cerilla encendida. Por una mórbida coincidencia, las cámaras de televisión estaban allí una vez más. El alcalde hizo una gran mueca de silenciosa agonía, con su cuerpo demasiado deforme como para poder hablar. Terminada la ejecución, sus ejecutores se dispersaron en silencio. Habían hablado a Sudáfrica y al mundo, a la gente que rebajaba su lengua, a aquellos que no les escuchaban cuando proferían palabras corrientes, quienes rehusaban conversar con ellos en un lenguaje político mutuamente comprensible. En los grises tonos oficiosos de los medios del estado, el comentarista de televisión, dijo a los blancos sudafricanos, muchos de los cuales cenaban mientras lo veían, que el conflicto étnico y la reivindicación nacionalista estaban aumentando en la Sudáfrica negra. Y en todos los demás sitios en el planeta tierra. Se refirió como insensata a la «salvaje brutalidad» recién mostrada, con brutales detalles voyerísticos. Y esto, a pesar de que tenía mucho sentido —aunque en registros radicalmente distintos— tanto para los sudafricanos negros como para

(4) Este incidente, mencionado de paso en Comaroff y Comaroff (1991:capítulo 7), se documenta, se analiza y se anota con detalle en Comaroff y Comaroff (sin fecha)-

(5) Con propósitos descriptivos, esta segunda escena se compone de dos sucesos distintos. Sin embargo, la escena descrita aquí se ha representado muchas veces; será inmediatamente reconocible por los sudafricanos, negros y blancos. Para mi análisis, véase Comaroff y Comaroff (1990).

los blancos. Ambos ya habían aprendido que las determinaciones de la historia dependen en gran medida de la política de representación, que es un arte en sí misma, compuesta de ocho partes de acción, una de ironía y otra parte de parodia.

Volveré en su debido momento a estas escenas de violencia, de conflicto étnico, de aseveración nacionalista y a la política de representación en Sudáfrica. Pero ahora (pasemos) a las preguntas⁶.

La pregunta de la Era para los antropólogos de África (y no en menor medida para los de otros lugares) es muy obvia: ¿Por qué la política de identidad ha sufrido una revitalización palpable y prácticamente global? ¿Por qué la historia del presente, está resonando tan fuerte al apretado sentir de la reivindicación étnica, al pulso de los nacionalismos enmarcados en términos de reivindicaciones culturales primordiales? ¿Por qué cuando el pensamiento occidental de la post-ilustración estaba tan seguro de que la civilización capitalista al fin suprimiría dichos vínculos primordialmente culturales, se han (re)afirmado estos mismos vínculos? Como Geertz (1963) dijo hace tiempo, y parece que Gellner (1983, 1987) confía todavía, la modernidad ha sido siempre medida en terminos universalísticos: por la supresión de la diferencia, y de los modos particulares y parroquiales de saber y ser, en favor de los procesos mundialmente históricos de la racionalización. El localismo cultural, como hemos sido enseñados por todas las mejores tradiciones teóricas de la modernista ciencia social occidental, estaba ineluctablemente condenado a morir. ¿Por qué entonces, ha experimentado semejante renacimiento? ¿O es realmente un renacimiento? ¿Podría ser que en la actualidad la política de identidad fuera un fenómeno social completamente nuevo? ¿Podrían estar expresando una noción crítica y alternativa de la modernidad?.

Dos preguntas más. Una es teórica: ¿Por qué existe todavía una tendencia viva, tanto en la imaginación erudita como en la popular, de tratar los vínculos étnicos y nacionales como «primordiales», como una característica ineludible, imputable, supra-histórica de aquellos que los tienen? Después de todo, está suficientemente probado que las identidades étnicas son creaciones históricas, muchas de ellas evanescentes y de relativamente reciente invención. Incluso la más celebrada de las etnicidades africanas, las mejores «tradiciones» de África —entre ellas, aquellas de los Zulú, los Zande, Yoruba, Tswana, Kikuyu, Xhosa, Shona, Sotho, Mende, Mandinka— ahora pueden ser datadas en momentos y procesos históricos específicos. Antes, las personas se referían típicamente a sí mismas, en el término Tswana, como *batho hela*, «simplemente seres humanos». Fue durante el encuentro colonial, como en una ocasión planteó un intelectual Sudáfricano negro: «perdimos nuestra humanidad y ganamos nuestra etnicidad». Para todo esto, como Dubow (sin fecha) ha observado, el primordialismo es, en cualquier caso, disfrutar de la vida renovada como ideología y

(6) He tratado algunas de estas cuestiones anteriormente, con otros fines y en otros contextos; véase por ejemplo, J.L. Comaroff (sin fecha).

teoría (ver también J.L. Comaroff, sin fecha). De modo similar Eric Hobsbawm (1992:5), tácitamente reclama nuestra atención hacia la conexión entre la afirmación de la primordialidad y el etnocidio. Dice que, incluso los historiadores europeos, que deberían saberlo mejor, «necesitan que se les recuerde la facilidad con que las identidades étnicas pueden cambiarse». Si esto es así, ¿por qué persiste la idea de que, de todos los vínculos, los étnicos y nacionales son de alguna manera los más naturales, los más esenciales, más difíciles de renunciar a ellos que otros?

Y el grupo final de preguntas, quizás la más crítica para nosotros aquí: ¿por qué, para alguna gente, la identidad cultural es pasiva, un aspecto insignificante, mientras que otros están dispuestos a arriesgar sus vidas o, incluso a cometer «atrocidades», por llamarlas así, en su nombre? ¿Por qué, de hecho, algunas etnicidades y nacionalismos son relativamente benignos para con los extranjeros y forasteros, mientras otros son activamente hostiles, incluso etnocídicos? ¿Bajo qué condiciones los estados y regímenes recurren a la violencia para contener a las agrupaciones étnicas y nacionales dentro de sus dominios? ¿Cuándo, a la inversa, es probable que la resistencia, o la lucha para conseguir autonomía, se convierta en violencia? ¿Y qué, exactamente, se incluye aquí en el término violencia?

Estas preguntas, cuyas respuestas no son fáciles, se encuentran en el meollo de este ensayo. Por supuesto, sus respuestas dependen en parte de lo que nosotros entendemos por etnicidad e identidad cultural sui generis, en primer lugar. Lo que me lleva a una promesa que hice anteriormente.

En algún otro lugar (1987,1991) declaré mi propia postura en el debate sobre la concepción de la etnicidad, argumentando que las identidades culturales no son «cosas» sino relaciones cuyo contenido se fragua en la particularidad de su construcción histórica. Es por lo que yo creo, que la substancia de la etnicidad y la nacionalidad no puede ser definida nunca en lo abstracto⁷. No quisiera repetirme aquí, salvo para subrayar, cuatro aspectos generales que pueden ser conclusiones del estudio comparativo de Africa:

Primero, la etnicidad típicamente tiene sus orígenes en las relaciones de la desigualdad: es más probable que la etnogénesis ocurra a través de procesos sociales, en los que los grupos culturalmente definidos se integran en una división laboral socialmente jerárquica.

Las identidades étnicas, como esto implica, están siempre enredadas en las ecuaciones de poder a la vez materiales, políticas y simbólicas. Son pocas veces simplemente impuestas o meramente reivindicadas; más a menudo su construcción implica la lucha, la disputa y a veces, el fracaso.

Segundo, el quehacer de una identidad étnica tiene lugar en los pormenores de la práctica de la vida diaria. Su construcción es a la vez económica, estética y

(7) Por supuesto, no soy el primero en decir que es imposible definir la etnicidad y la nacionalidad en términos sustantivos. Hans Kohn (1944:10) argumentó esto hace mucho tiempo, diciendo que, "El nacionalismo es ante todo un estado de ánimo,... un hecho de consciencia".

política: implica simultáneamente, la producción tanto de objetos como de sujetos. Usualmente, también las formaciones étnicas tienen género - las mujeres y sus cuerpos son a menudo el primer sitio para la representación de la diferencia. Y son construidos del conjunto fluido de valores y significados que componen una cultura viva.

Nótese que «la cultura» aquí no denota un orden cerrado de signos, sino un campo probado de prácticas evanescentes, históricamente situadas y relativamente admitidas.

Tercero, una vez objetivizadas, las identidades étnicas toman un relieve poderoso en la experiencia de aquellos que las llevan, a menudo hasta el extremo de **aparecer** naturales, esenciales y primordiales. Tomando prestada una metáfora estética de Marx: antes de ser construido, un edificio existe puramente en la imaginación de su diseñador (siempre un arquitecto, recuerda, ¡nunca una abeja!). Pero una vez erigido, se convierte en una realidad material, una cualidad objetiva en la que se vive a pesar de que **puede** ser destruido.

Como consecuencia, el problema para la ciencia social, es establecer cómo la realidad de cualquier identidad se realiza, cómo se objetivizan sus cualidades.

Cuarto, las condiciones que producen la identidad social no son necesariamente las mismas que las que la sustentan. Un corolario es que un grupo étnico constituido al principio como una clase baja, al pasar el tiempo puede ser transformado en un grupo de distinto status; otro es que la política de identidad que envuelve a las luchas étnicas, puede sufrir cambios dramáticos al alterar las circunstancias históricas.

Pero esto no aporta nada del porqué hay tanta etnicidad y nacionalismo en estos días, nada acerca de la forma que parece tener, nada acerca de la ecuación de la etnicidad y la violencia.

II

Me muevo en círculo hacia Sudáfrica, dando un rodeo alrededor de todo el mundo. Puede parecer una manera extraña de ir, pero mis razones se irán aclarando. En cualquier caso, para aquellos no concienciados con Africa, esta ruta ofrece más en el sentido del interés comparativo que lo que un estudio enteramente local podría aportar. Haciendo esto, enfatizo que las identidades étnicas y nacionales son **siempre** el producto de una dialéctica de las fuerzas locales y globales. Pero analizándolas, los antropólogos usualmente se centran en lo local a expensas de lo global. Esto es desafortunado. Hay mucho que ganar prestando atención a la otra cara de la ecuación.

Permítanme demostrar esto en términos puros. Yo creo que el mundo en que vivimos está atravesando una transformación estructural, una época de revolución, quizás, relacionada con la Era de la Revolución Europea, 1789-1848. La propuesta es

difícil de defender, por supuesto. Pero los síntomas parecen inevitables. Los más señalados son (i) procesos acelerados de globalización, acompañados por un rápido crecimiento de instituciones transnacionales, movimientos y diásporas; (ii) el debilitamiento de la nación-estado; (iii) el surgimiento de una política de identidad asentada menos en el lenguaje de la modernidad europea del siglo XIX, que en la retórica de las modernidades alternativas; y (iv) una crisis de representación en las ciencias humanas (véase Appadurai 1990:1 en adelante).

Se ha vuelto común observar el acelerado proceso de globalización que ahora está atravesando el planeta, un proceso marcado a la vez por la comprensión material y cultural del mundo, por una creciente concienciación de su unidad y por las interdependencias diversas (aunque extremadamente desiguales) que unen a sus habitantes. Por supuesto, como Robertson (1992:6, 58 en adelante; véase también Bright y Geyer 1987:77 en adelante) señala, el fenómeno en sí mismo no es nuevo, de hecho empezó en el siglo XIX. Sin embargo, la avalancha de escritos recientes sobre «globalización» sugiere que la creciente velocidad del proceso ha provocado una gran cantidad de temas nuevos. Por ahora, es suficiente considerar brevemente sólo algunos de aquellos que tienen que ver con la afirmación de las identidades étnicas y nacionales.

Robertson (1992:59) nos dice más adelante que la fase de globalización más reciente ha estado caracterizada por un crecimiento de «instituciones globales y movimientos sociales», una «aceleración drástica en los medios de la comunicación global», incrementando «la multiculturalidad y la polietnicidad», un sistema internacional «más fluido» y un «incremento manifiesto del problema de los 'derechos'». Esto, a su vez, ha erosionado seriamente el control sobre los canales de información ejercido anteriormente por los estados y regímenes - y las formas de poder que como resultado derivaron en ellos. Además, los medios nacionales ya no pueden contar con ser los únicos arbitros y vehículos de «noticias» ideológicamente-filtradas. Ni, en los noventa, son ellos los mecanismos no disputados por los que la nación es «narrada» (Bhabha 1990), y su «camaradería horizontal» (Anderson 1983) es conjurada. Los flujos planetarios de palabras e imágenes corroen las fronteras del estado de signos, que alguna vez envolvían a las naciones-estado⁸. De hecho, evocan el fantasma de una comunidad global simbólica, un mundo inmanente sin territorios o límites claros.

Otro aspecto de la globalización ha tenido un efecto inclusivo más directo en las fronteras y bases de las comunidades nacionales: el surgimiento de un sistema

(8) Por supuesto, los estados nunca han ejercido un control **total** sobre el flujo de comunicaciones, dentro de o a través de sus fronteras. Tanto su habilidad como su disponibilidad a hacerlo han variado mucho. Sin embargo, es innegable que, para la mayoría de los regímenes, la regulación de información se ha vuelto cada vez más difícil. Para algunos, esto ha causado (o aumentado) una crisis de legitimación; para otros, ha sido un hecho de la vida política al cual se puede ajustar con facilidad; para la mayoría, ha causado transformaciones en el carácter del sector público.

monetario transnacional. Joel Kurtzman (1993) argumenta que el crecimiento de una economía global electrónica —en la cual el dinero virtual y los bienes pueden ser intercambiados instantáneamente a través de una vía no regulada de ordenadores— ha destrozado la integridad de las naciones-estado (págs. 85 en adelante y 214 en adelante). En particular, ha erosionado su control monopolizador del suministro de dinero, su capacidad de contener la circulación de riqueza producida dentro de sus fronteras e incluso su habilidad para recaudar impuestos con efectividad. Kurtzman de hecho, vincula esto a la reivindicación nacionalista (pág. 214):

«Cuando la unidad de la economía funcional llega a ser el mundo en vez de la nación-estado, la estructura de naciones y la noción de soberanía debe cambiar..... Los países.... estan convirtiéndose en parte del taller y de la economía globales, vastos e integrados. Pero al hacerlo, sus ciudadanos se rebelan contra la inevitable pérdida de identidad y soberanía nacional... Como resultado, ha emergido un nuevo tribalismo. Desde la ex-Unión Soviética a Bosnia y Canadá, la gente está exigiendo el derecho a expresar sus identidades étnicas.»

La última parte de esta declaración, acerca del «nuevo tribalismo» es enjundiosa, pero la primera no. Como Ross (1990:206 en adelante, 218) señala, la transición reciente del monopolio al capitalismo global ha resultado en «un declive de la autonomía relativa del estado». Las corporaciones grandes ahora encuentran fácil trasladar la producción alrededor del mundo y por lo tanto pueden convencer a los estados «para restringir regulaciones, recortar impuestos y habilitar más fondos públicos en favor del subsidio de los costos de producción. De hecho, pueden y exigen cambios en la política de estado» (pág. 211)⁹.

En suma, el surgimiento de una economía global está corrompiendo a la nación-estado, destruyendo las divisas y las fronteras aduaneras, la regulación de las cuales anteriormente, facilitaba a los gobiernos un medio poderoso de control sobre la riqueza de sus naciones; además ha facilitado una división transnacional de mano de obra y fomentado emigraciones de trabajadores a gran escala a través de fronteras políticas establecidas. Estos procesos están conduciendo a la erosión de cualquier cosa que puede ser descrita como una «economía nacional», si por esto se entiende un terreno fronterizo-geopolítico dentro del cual la producción, el intercambio y el consumo mantienen estrechas conexiones entre ellos.

La globalización de la economía, los flujos transnacionales de gente, y la difusión planetaria de la producción han causado ciertos problemas reales y conceptuales a las ciencias sociales. Por ejemplo, el fracaso de la principal corriente de la sociología estadounidense en comprender la naturaleza de las clases sociales es en parte debido a la propia dispersión de la fuerza de trabajo de America - cuyas verdaderas

(9) Los teóricos del capitalismo "reciente" (y de la "acumulación flexible") reconocen (desde hace tiempo) que las corporaciones multinacionales pueden trasladar sus lugares de producción y operaciones financieras - y las implicaciones materiales y culturales que resultan (véase por ejemplo Harvey 1989).

proporciones están escondidas por su internacionalización. Más profundamente, la actual «crisis de representación» en la teoría social tiene mucho que ver con el hecho de que nuestras categorías recibidas deben sus orígenes al surgimiento de la nación-estado europea. La misma idea de «sociedad» siempre ha estado ligada a las imágenes modernistas de la comunidad política (la «nación» en sociedades «complejas»; «tribus», «jefaturas», y el parecido en sociedades «sencillas»); de la misma manera la «cultura», la cual en antropología, siempre se ha referido a la conciencia colectiva de aquellos que viven dentro de un estado territorialmente-definido (Gupta 1992:63). ¿Pero ahora, digamos, dónde comienza y termina la «sociedad» turca? ¿en las fronteras de Turquía? ¿o incluye Berlín?. Si es así, ¿cómo representamos su topografía?. «Gupta y Ferguson (1992:7, véase también Rouse 1991:8 en adelante), preguntan ¿cuál es «la cultura» de los granjeros que pasan la mitad del año en México y la otra mitad en los Estados Unidos?». Por lo tanto en la medida en que el orden del mundo contemporáneo ya no es por más tiempo reducible a un bonito arreglo de fronteras políticas, nuestras construcciones centradas en el espacio y derivadas de la convencionalidad no funcionarán más (véase, de nuevo, Gupta 1992; Gupta y Ferguson 1992). Son precisamente dichas consideraciones, aunque formadas y expresadas de otra manera, las que al principio provocaron el postmodernismo crítico - y son las que hacen tan difícil describir el «orden social» en el que vivimos.

Pero estoy menos preocupado aquí por el presente y el futuro de la ciencia social que con el aspecto cambiante del mundo social en sí mismo. Claramente, el crecimiento de las comunidades transnacionales, los movimientos sociales, y las instituciones —sean el fundamentalismo islámico, las diásporas africanas, o la Comunidad Europea— también corroen las fronteras de la nación-estado.

Si algo fuera la personificación del impacto chocante del transnacionalismo en la conciencia de Europa occidental y América, por lo menos en este aspecto, sería el incidente de Salman Rushdie. Aquí hubo subversión, en su forma más espectacular e irrisoria: el Ayatollah Khomeini, líder de un movimiento religioso fundamentalista mundial, dictó una sentencia de muerte, reclamando su ejecución en terreno inglés y todo el mundo involucrado le tomó absolutamente en serio y no menos en el estado Británico. Todo esto en el nombre de la ley islámica, que se ve en occidente como pre-moderna. La amenaza era obvia. El Ayatollah ejercía una forma de autoridad que disolvió las fronteras jurisdiccionales del sistema legal inglés, negando el derecho exclusivo del estado a los medios (¿legítimos?) de la coacción y la violencia¹⁰. Una de las razones por las que el terrorismo «internacional» supone una amenaza tan impresionante, por supuesto, es que supone la violación precisamente de las mismas fronteras.

De hecho, tanto la transnacionalización de la violencia como el desafío a la

(10) Tal como sugiere Greenberg (1990:12), "un monopolio de coacción 'legítima'" siempre ha sido una de las características distintivas del estado - por eso las apelaciones "privadas" a la violencia punitiva parecen tan peligrosas para el cuerpo político. Este punto volverá a ser relevante más adelante.

jurisdicción legal de la nación-estado, son puntos de mayor importancia en el desarrollo del globalismo. También lo es el crecimiento actual del orden legal planetario. Este desarrollo tiene dos aspectos. Uno es la creación de los arreglos autónomos supranacionales legales y el más elaborado, sino el único¹¹, es el de la Comunidad Europea: la ley de la Comunidad Europea ahora tiene prioridad sobre la ley nacional dentro de determinadas esferas, aunque la integración de jurisdicciones locales y supranacionales todavía no se ha puesto en práctica a pleno rendimiento. El otro aspecto es verdaderamente más global: implica el crecimiento de un sistema de arbitraje comercial cada vez más internacional, con su propia cultura legal, (Dezalay y Garth, sin fecha). Parece probable que tanto estas como otras formas institucionales comprometan y disipen aun más la soberanía y el ámbito de las esferas nacionales legales existentes.

La arena de la ley transnacional es solamente un dominio en el cual se está formando un orden cultural genérico, por supuesto. En este orden global, cantidades enormes de personas en lugares remotos escuchan las mismas noticias, ven los mismos programas de televisión y adquieren los mismos artículos; el turismo de masas fomenta la celebración, la circulación, y el consumo de lo exótico; los símbolos y estilos culturalmente eclécticos se venden e intercambian a veces asumiendo un valor planetario al fluir a través del eter. Y, mientras todo esto ocurre, los seres humanos de diversas procedencias se confrontan con las representaciones, los objetos y las maneras de estar en el mundo que, anteriormente no habían sido imaginados, quizás incluso inimaginables (véase Appadurai 1990 y ss.). Hannerz apunta (1989:69-70) en este sentido, que las naciones «tienen sólo una parte limitada del flujo cultural global... Mucho del tráfico en la cultura... es transnacional en vez de internacional. Ignora, corrompe y devalúa en vez de celebrar las fronteras nacionales». De hecho, este nuevo orden global está altamente disperso: sus límites son fronteras **virtuales** que existen tanto en el espacio electrónico como en el geofísico, y sus centros son el corazón de las redes complejas y no las capitales de las naciones-estados.

Esto, a su vez, nos devuelve a la crisis de la nación-estado y a la reconstrucción del orden mundial en la era actual de la revolución. También nos trae de vuelta al problema de la etnicidad, el nacionalismo y la política contemporánea de identidad.

Los años que van desde 1789 hasta 1848 nos aportaron las naciones-estado seculares europeas con su familiar concepción de la ciudadanía universal, su énfasis en la eliminación de la diferencia a favor de una cultura homogénea, su reivindicación de jurisdicciones fiscales y legales muy definidas y al control exclusivo de los medios de la fuerza, y su énfasis en los derechos y en la autonomía individual. Esta

(11) Más recientemente, el 25 de Julio de 1993, una Conferencia Mundial sobre Derechos Humanos pidió a las Naciones Unidas que nombrase un "director mundial de derechos humanos" con el título formal de "Alto Comisionado". La prensa de Chicago llamó al puesto "un tipo de poli mundial" (*Chicago Tribune*, 26 de Julio de 1993, sección 1ª, pág. 2).

descripción es, una idealización, por supuesto. Pocas naciones-estado ni siquiera se aproximaron a ella en la práctica histórica. Tampoco el nacionalismo europeo «clásico» fue igual en todas partes. Pero esa es otra historia. Lo importante es que la globalización amenaza, a largo plazo con descomponer la nación-estado europea clásica como la hemos conocido (véase Lukacs 1993:157). Los síntomas de su debilitación son evidentes: muchos estados encuentran imposible responder a las demandas materiales que actualmente sufren ni llevan a cabo políticas eficaces de desarrollo económico; relativamente pocos pueden adecuadamente, dar viviendas, alimentar, escolarizar y asegurar la salud de su población; incluso menos, pueden ver claro como pagar su deuda nacional o reducir sus déficits; y casi ninguno, como ya se ha mencionado, tiene la capacidad de controlar los flujos de dinero, bienes, o personas. Un número creciente, además, está mostrando una incapacidad preocupante para regular la violencia —en África esto es verdad en casi cualquier sitio—.

De hecho, la crisis de regulación es tan grave que estamos presenciando un fenómeno casi inconcebible durante la gran era de la modernidad: un mapa mundial con cada vez más «areas grises» en las cuales no existe en absoluto una comunidad política identificable. El Líbano y Yugoslavia, donde el estado cayó estrepitosamente, son los ejemplos más apocalípticos hasta la fecha, pero hay otros, y cada vez serán más probables en un futuro cercano. En algunos sitios y lugares la situación se ha vuelto extremadamente ambigua: con la disolución de la autoridad centralizada, el dominio político se ha refractado a sitios de poder controlados por grupos étnicos, «señores de la guerra», agencias de ayuda internacional, corporaciones globales, movimientos religiosos, y similares. Se puede decir mucho más acerca de dichos procesos, puede que anticipen un futuro en el cual los estados efectivamente desaparecen, otorgando incluso más énfasis a las estructuras locales, y así como a los principios hasta ahora no imaginados de la integración política y económica. Pero la idea general estará clara.

Bajo estas condiciones, dos procesos parecen ocurrir simultánea y dialécticamente. Primero, los gobiernos nacionales normalmente hacen esfuerzos defensivos para (re)afirmar su soberanía y control, incluso mientras se abren a la «penetración» o «cercamiento». Y, segundo, hay una afirmación dramática de diferencia, una explosión de la política de identidad, dentro de la comunidad nacional. Esta afirmación, insisto, es parte de un proceso más complejo con características tan específicas como generales. Permítanme profundizar.

Las características generales están relacionadas con la misma naturaleza de la circulación transnacional de productos, prácticas e imágenes. Foster (1991:236, de acuerdo con Appadurai 1990:5) destaca que el surgimiento de un orden cultural global «necesariamente conlleva el problema de la homogeneización y heterogeneización». Lejos de destruir las culturas locales en todas partes, el capitalismo mundial parece obrar de modo contrario: promueve el localismo. De hecho, en el dominio de la producción cultural, el globalismo y el localismo parecen ser las dos caras de un único proceso (véase Foster 1991:236; Hannerz 1989:74). Yo argumentaría que el

flujo transnacional de los símbolos universalizantes **exige** su domesticación. Si la antropología ha demostrado algo en alguna ocasión, es que no hay signos o símbolos universales —a pesar de que cada vez circulan más signos e imágenes por el universo—

El significado es siempre local, siempre filtrado a través de un ojo u oído dotado de cultura. De hecho, cuanto más prevenidos estamos del flujo global de palabras e imágenes, más estamos hechos a la idea de que estas cosas son entendidas de otro modo en el resto de los lugares. La idea misma del globalismo recalca las sensibilidades locales. Y durante el mismo proceso, los refuerza¹².

Ahora añaden a este hecho que, reaccionando a las crisis políticas y fiscales, las naciones-estado (o mejor, sus élites), tienen una fuerte tendencia a reafirmar como razón de peso sus fundaciones culturales únicas. ¿Qué sentido tiene proteger la soberanía inglesa, en contra de las ventajas de disolverse en Europa, si no contiene dentro de sí misma algo inefablemente, inestimablemente inglés?. Semejantes afirmaciones sitúan el tema de la homogeneidad y la diferencia en primer plano del diálogo público. Lo cual, a su vez, evoca a los desposeídos y a los que no tienen derechos políticos, una conciencia incluso más grande de su propia particularidad. No hay nada que asegure que los humanos afirmarán (o inventarán) diferencias como ser concienzados de la **indiferencia** del estado acerca de su situación. Tampoco es difícil entender por qué, al enfrentarse a tal indiferencia, los grupos subordinados destacan su distintividad **cultural** agitando contra su desarme, o por qué se experimenta la afirmación étnica desde dentro, como un grito para y por la libertad.

Juntando estos distintos ingredientes —en particular, una nación-estado defensiva y un conocimiento incipiente de la diferencia cultural local, en (casi) todos los sitios— el resultado es una política de identidad provocada de nuevo; una política expresada, especialmente, en la explosión de los **etno**-nacionalismos. De hecho, lo más destacable acerca del reciente florecimiento de la conciencia étnica es precisamente el extremo por el cual **está** ligada al nacionalismo; es decir la reivindicación del derecho a la auto-determinación soberana¹³.

El etno-nacionalismo, como señala Tambiah (sin fecha), es ontológicamente

(12) Véase también, Mazlish y Bultjens (1993), y Bright y Geyer (1987:71), que argumentan que "cuanto más forman parte las sociedades de los procesos de integración global, más poderosas se vuelven las posibilidades de reinventar o reafirmar las diferencias sociales y culturales". Sin embargo, su propio planteamiento de la relación entre lo global y lo local resalta la dominación y la resistencia; el globalismo se considera equivalente al crecimiento de los "sistemas de control", y el localismo se considera equivalente a las formas de reacción a ese control, y la lucha en contra de él.

(13) Young (sin fecha) señala correctamente que no todos los movimientos étnicos han sido (ni son) nacionalistas. (Tampoco son todos iguales en carácter, no persiguen su propio interés de la misma manera, ni tampoco son igualmente propensos a ser violentos con otras personas). Además, yo (1987), como Ronald Cohen (1978), he argumentado que en África, el encuentro colonial -y las luchas que provocó- produjo jerarquías de identidades de **nido** (tribalismo, etnicidad, nacionalismo, raza), todas relativamente discretas y construidas de manera relacionada. Pero parece que en un mundo cambiante y postcolonial, la historia se escribe de otra manera: enfatiza la **convergencia** creciente de la conciencia étnica y la afirmación nacionalista.

diferente del Euro-nacionalismo clásico - parcialmente porque es un producto de la antinomia, la lucha contra ese concepto de **nación**¹⁴; en parte porque es un fenómeno del presente continuo, de unas condiciones histórico-mundiales bastante distintas a las de Europa occidental, en los años 1789-1848; en parte porque, lejos de ser un retroceso «premoderno», ofrece una modernidad alternativa.

El contraste, como Tambiah (sin fecha) continúa describiendo, es instructivo. El Euro-nacionalismo clásico¹⁵ imaginaba un estado secular fundado en los principios universalistas de la ciudadanía y el contrato social; el etno-nacionalismo celebra la particularidad cultural y concede la asociación por ascripción por lo cual se entiende que asegura un vínculo emocional profundo. El anterior, habitualmente define la jurisdicción legal y política en términos territoriales, el dominio de la comunidad política corresponde a sus fronteras geográficas¹⁶. El último, si controla o no un territorio soberano y un estado, tiende a reclamar la lealtad de sus súbditos donde quiera que estén; consecuentemente, a menudo cobra un carácter transnacional, con fuertes diásporas.

Incluso cuando retrocede en el tiempo, y (re)inventa su propio pasado, el Euro-nacionalismo generalmente se atribuye un origen **histórico** específico, afirma que su fundación se debe a las obras humanas heroicas, cuenta su historia como una narración predominante de hazañas, fechas y muertes. Como esto implica, subraya la supresión de la diferencia interna, olvidando el pasado en aras de hacerlo de nuevo (véase Renan 1990 [1882]:11; también Eric Hobsbawm 1992:1,4). Por otro lado el etno-nacionalismo se atribuye raíces primordiales y características esencialistas. A menudo se condensa su pasado autoritariamente como «tradicición». Aquí se da por hecho que la memoria y el conocimiento son vitalmente importantes para la supervivencia del grupo. La diferencia se trata con varios niveles de tolerancia, como ineluctable e inextirpable.

Desde la perspectiva del Euro-nacionalismo, todos los etno-nacionalismos, especialmente los que se afirman dentro de sus propias fronteras, parecen irracionales

(14) Casi no es necesario señalar que, al contrario, no todas las luchas en contra de la dominación europea se han construido en términos etno-nacionalistas. Por ejemplo, Seamus Deane (1990:7-8) observa que el nacionalismo irlandés era una "copia del nacionalismo el cual se resistía a aceptar". Como atestigua una gran cantidad de literatura hoy, lo mismo fue la verdad de la mayoría de los movimientos independentistas de la postguerra en África (véase por ejemplo Davidson 1992).

(15) Para contrastar el Euronacionalismo y el étno-nacionalismo de la manera más vívida, he tratado ambos como modelos ideales. También les atribuyo características y formas de actuar que, en los mundos sociales existentes, son exclusivamente humanas. Quiero subrayar que hago esto con propósitos puramente descriptivos.

(16) Es el énfasis en la territorialidad lo que hace que los grupos sin territorio, como los judíos y gitanos (y los alemanes en la URSS), parezcan tan anómalos en la Europa moderna: parecían tener todas las características de una nación, pero carecían de integridad geográfica. Bauman (1989:34), como muchos otros, ve un vínculo causal entre el antisemitismo y esta anomalía: escribe que las poblaciones judías ocupaban el "estado perturbante de extranjeros dentro, cruzando así una frontera vital que debería mantenerse intacta e impregnable".

y amenazadores; desde el punto de vista del etno-nacionalismo (que parece perfectamente «racional» desde dentro; Offe 1993: pág. 6 en adelante), el estado Euro-nacional permanece inherentemente colonizador, con falta de humanidad y conciencia social.

Reitero que estas son **formaciones ideológicas**. Pocos estados Euro-nacionales, anteriores o actuales, han ejecutado de hecho sus propias ideas (véase Hobsbawm 1990), y todos han asumido algunas de las características del etno-nacionalismo. Contrariamente, la mayoría de los etnonacionalismos, especialmente al buscar la autodeterminación soberana, han adoptado características del Euro-nacionalismo. Además, no todo el Euro-nacionalismo se encuentra en Europa; quizás Botswana sea el ejemplo idóneo de hoy. Al mismo tiempo unas cuantas naciones europeas tienen ideales inequívocamente etno-nacionalistas; y como todos sabemos los etno-nacionalismos surgen constantemente dentro de las naciones-estado europeas. Sin embargo, lo que quiero decir es que, como formaciones ideológicas, el Euro-nacionalismo y el etno-nacionalismo son **ontológicamente** opuestos: de aquí vienen el rechazo brutal y el mal entendimiento cuando se enfrentan, cuando la política de identidad es negociada a través del abismo entre ellos. Puesto que están fundados en suposiciones antitéticas de la naturaleza misma de «estar-en-el mundo», cada uno parece pertenecer a otro tiempo y espacio desde el punto de vista del otro. Y cada uno aparece a la vez liberador y opresor, dependiendo desde donde se vea. Es aquí, en esta tierra de nadie, en esta frontera entre puntos de vista mutuamente ininteligibles, donde la violencia a menudo llega a ser un vehículo de la actividad política - a la vez una forma práctica y encarnada de la comunicación, un lenguaje simbólico con referentes supuestamente transculturales y un instrumento de la determinación histórica.

Pero esto no es el final de la historia. De la lucha entre estas dos formaciones ideológicas está saliendo una tercera. Si quieren se le puede llamar «hetero-nacionalismo». Es una síntesis que busca absorber la política de identidad etno-nacional en una concepción Euro-nacionalista de la comunidad política. Asentado en el lenguaje del pluralismo, su objetivo declarado es el de acomodar la diversidad cultural en una sociedad civil compuesta de ciudadanos que, constitucionalmente son iguales y sin diferencias ante la ley. Puesto que esta formación ideológica celebra el derecho de la diferencia como principio más importante, causa una obsesión con las prácticas del «multiculturalismo»; debido a esto, los Estados Unidos, un epicentro del hetero-nacionalismo, está envuelto en un amargo debate sobre este tema. También la cuestión de la relación entre los derechos individuales y los del grupo se presenta con más fuerza en los contextos del hetero-nacionalismo saliente.

El eterno problema de la conexión entre el pluralismo cultural y el poder político hace lo mismo. Una cosa es la tolerancia benigna de la diferencia y la diversidad; pero otra cosa es el **realpolitik** de la dominación y la autodeterminación, de la supresión de las hegemonías y desigualdades existentes. De todas maneras el sueño del hetero-nacionalismo está siendo invocado, en un número creciente de contextos políticos, en dos sentidos: como una representación de las realidades contemporáneas y

como una panacea para el futuro.

Por lo tanto, en nuestra Era de la Revolución la política de identidad se está redibujando como terreno de lucha; un terreno en el cual tres formaciones ideológicas, tres tipos de imagen y tres construcciones de diferencia cultural están luchando por la supremacía soberana.

III

He descrito todo esto en términos generales y abstractos, para que sea comprensible para los que no comparten mi interés por Africa. Pero de hecho, etnográfica e históricamente he estado describiendo la lucha por el presente y el futuro de Sudáfrica (una lucha que, no por casualidad, se parece mucho a las de la antigua Unión Soviética, Europa Central y el sur de Asia). Lo observo, aunque no necesariamente me guste. Al menos en Sudáfrica, la nueva política de identidad ha causado muchísima violencia, incluyendo formas de terror de estado y contraterror que luchan en contra de la etnicidad al (literalmente) desencarnar la humanidad; volveré a este punto en su momento. Además, al prestar fe a las afirmaciones de derechos colectivos por la fuerza, la política étnica promete atrincherar las líneas existentes de desventaja y desautorización, en vez de eliminarlas. En este aspecto específico también, toda la atención prestada a la etnicidad y al nacionalismo ha logrado marginalizar y difundir cuatro clases típicas de conciencia colectiva y afirmación política: clase, raza, género y generación. Esto es especialmente irónico y desafortunado en Sudáfrica, donde las estructuras opresivas de la desigualdad —antes, durante y después del apartheid— siempre se han apoyado en la triangulación de raza, clase y género.

Ahora, permítanme ser algo más específico. Cada una de las tres ideas nacionalistas de Sudáfrica¹⁸, contiene una visión de medios y fin de los tipos apropiados de práctica política, política social efectiva, de formas legítimas de la violencia. Y cada una postula una conexión particular entre el pasado y el futuro. El etno-nacionalismo es la ideología preferida, tanto de la derecha conservadora blanca como de los supuestos «tradicionalistas» conservadores negros, mejor representado por el Partido de Libertad de los Zulus Inkatha. Tan poderoso es el disolvente de su etno-nacionalismo que estos dos grupos, enemigos raciales declarados bajo el apartheid, están a punto de luchar en coalición en las elecciones. Cada grupo lleva mucho tiempo justificando su identidad cultural y su afirmación de autodeterminación en términos primordialistas - dando por hecho que como dichas entidades proceden inextirpablemente de la naturaleza, deben ser inscritas en la futura constitución del estado-

(18) De hecho, hay un cuarto, pero desde el punto de vista ontológico, es una variación del étno-nacionalismo. Mejor representado por el nacionalismo racial del Congreso Pan-Africano, el Partido Popular de Azania y el Ejército de la Liberación del Pueblo de Azania, su ideología cae fuera del ámbito de este informe.

nación. Los resultados son (i) una lucha política con «armas culturales» retóricas y militares, de acuerdo con la división étnica y racial, en la cual (ii) el objetivo es asegurar derechos colectivos, y no el sufragio universal sin trabas o derechos individuales. Por supuesto, el hecho mismo de que el primordialismo facilita la base antológica de esta forma de política de identidad, asegura su reproducción como teoría social en Sudáfrica, a pesar de las pruebas en contra; para muchos sociólogos y antropólogos —algunos de ellos «intelectuales orgánicos» envueltos ellos mismos en luchas etno-nacionales— parece representar una realidad política poderosa y observable. Pero las apariencias pueden resultar engañosas. Mientras que el poder experiencial y la importancia táctica del primordialismo, son de hecho palpables, hay que fijar un límite claro entre su saliente cultural y la teoría social capaz de explicarlo. Puesto que ninguna de las identidades afirmadas aquí es de hecho primordial - como dije, sus raíces históricas pueden establecerse con exactitud - el trabajo de la teoría social es explicar **por qué** la gente cree que son primordiales. Y los efectos que esto produce.

Como contraste, el Congreso Nacional Africano supra-étnico liderado por Nelson Mandela siempre ha probado una visión Euro-nacional de la identidad; pretende lograr una Sudáfrica no racial idealmente con medios constitucionales parlamentarios y pacíficos. Desde su punto de vista, la diferencia «tribal» era una construcción colonial represiva; por lo tanto, debe ser destruida. La sociedad sin raza, la imagen clásica del CNA, parece para todo el mundo una nueva Europa modernista y liberal. Sin embargo, esta visión indiferente a la diferencia, ahora se está enfrentando al problema del pluralismo, al afirmar los Tswana, Sotho, Xhosa y Zulú su derecho a la expresión cultural post-apartheid; tanto que el CNA, obligado a pensar la cuestión de nuevo, está mostrando señales de adoptar la alternativa hetero-nacionalista.

Durante algunos años, el gobierno nacionalista Afrikaner ha estado acercándose poco a poco precisamente a esta alternativa hetero-nacionalista. En su propia historia reconstruida de Sudáfrica, las raíces primordiales de la etnicidad se dan por hecho. Después de todo, el apartheid se erigió sobre ellas. Pero según esta historia, el apartheid también era un régimen que reconocía los anhelos culturales indígenas y los intereses de una población heterogénea. Sólo hay que ver como el presidente de Klerk expresa el llamado «proceso de reforma», la perestroika de Sudáfrica. Promete constantemente aplicarse a los derechos individuales de todos los ciudadanos, y a la vez, reconocer la afirmación inalienable de los grupos étnicos de sus propios derechos y prácticas culturales.

IV

Pero, ¿qué decimos de la violencia en todo esto?. La Sudáfrica colonial y la del apartheid eran famosas por la extrema violencia del estado. Esa violencia a veces era física, a veces metafísica. Además, sus varias formas no fueron experimentadas en

proporción a lo que podríamos entender como su brutalidad relativa; siempre ocurre que el autor y la víctima experimentan la violencia de maneras distintas a menudo impredecibles. Lo que el autor entiende como la forma más dolorosa y efectiva, puede que no lastime o afecte a la víctima tanto como algunos tipos de coacción física sin dolor. Por ejemplo, los Tswana decían a finales del siglo diecinueve que los ataques corporales que sufrían a manos de sus colonizadores blancos, apenas les molestaban; no esperaban nada mejor de los europeos. Pero lo que realmente les dolía, lo que les causaba un dolor visceral, eran las palabras —los «papeles y tribunales»— con que los colonizadores les quitaban sus terrenos y ganado. En la lengua vernácula, tenían un nombre que se podía traducir más o menos por el «método inglés de guerra y tortura». Eran vistos como un tipo de ataque místico, muy parecido a la brujería, en la cual la conexión entre el arma y la herida es invisible. Aquí vemos matices de lo que dijo Davydd Greenwood acerca de la violencia cultural. Es interesante que los Tswana casi nunca respondían con violencia a la coacción física por parte del estado. Casi lo único que les provocaba una reacción era la violencia cultural. Lo cual me devuelve a mi primer escena, los asesinatos Burness. Acuérdense de que fueron provocados por la incautación ostensiblemente «legal» de ganado, por la amenaza de un censo del gobierno, y por otras formas de intrusión estatal; y ocasionó el robo recíproco de lo que los Tswana comprendían ser los objetos más exóticos y representativos de los blancos: la ropa y los objetos domésticos. Como tal, era un esfuerzo liberador, con poca pérdida de vida y mucha teatralidad, de actuar sobre el mundo mediante un lenguaje encarnado de resistencia; un lenguaje que podía tener un sentido visceral para el «otro» europeo, hablar de modo convincente a través del abismo entre dos culturas políticas cuyos símbolos y valores no se traducían fácilmente. Como la violencia física y cultural del estado colonial, esta contraviolencia anticipó los tipos de lucha que se encuentran en la Sudáfrica contemporánea.

En la Sudáfrica de hoy, la violencia tiene muchas formas, viaja en muchas direcciones, tiene muchos agentes y encuentra muchas víctimas. Esto es una de las consecuencias de la pérdida por parte del estado-nación del monopolio de los medios de coacción. El régimen sigue siendo el autor de muchísima violencia física y cultural, abierta o subrepticamente. (El Sr. de Clerk recibió el Premio Nobel de la Paz justo después de ordenar la matanza de niños inocentes, con el motivo monstruosamente equivocado y moralmente imperdonable de que eran luchadores de libertad Pan-Africanistas). Pero también hay un aumento de acción física dirigida de nuevo contra el estado tanto por parte de negros como de blancos, envueltos en varios frentes de lucha; también hay violencia, dirigida contra una gran variedad de objetivos, por parte de los que se encuentran excluidos de la comunidad moral. Es interesante, sin embargo, que la violencia étnica y racial sin mediar, es bastante escasa, lo contrario de lo que dicen los medios de comunicación. Sin embargo, lo que es muy visible y cada vez más grave es el terror originado a través de las líneas de las distintas formas de la política de identidad, especialmente por los etno-nacionalistas en contra de los Euro-nacionalistas (sobre todo por los «guerreros» Inkatha y los «ejér-

«citos» neoconservadores blancos contra el CNA) y viceversa; y por los agentes y simpatizantes del régimen hetero-nacionalista contra todos los demás. Además, como los asesinatos Burness, esta violencia es muy pocas veces «sin sentido». Casi siempre tiene significado y un mensaje que llega a ser el objeto de mucho diálogo público y conciencia política. De aquí viene la segunda escena, en que los jóvenes negros quemaron —¿sacrificaron?— a un hombre que según ellos había cruzado el abismo hacia las garras del gobierno nacionalista y su esfera ideológica. La forma de ejecución evocó específicamente el ceremonial de la política de estado, convirtiendo un símbolo de poder en un instrumento de muerte —y dibujando en un cuerpo humano las líneas inviolables de división que aún dividía el cuerpo político—. Y esto no fue una acción «meramente» simbólica, entiéndanme. También fue política práctica y efectiva, movilizandó la conciencia negra en contra de la colaboración y demostrando a la administración que los riesgos de sostener el apartheid habían aumentado dramáticamente. La acción originó mucho debate por todo el país. Pero no es ninguna coincidencia que esta, y otras acciones parecidas, llegaron a su punto culminante poco después; la liberación de Nelson Mandela y el comienzo del proceso de reforma.

Generalizando los sucesos de los últimos años, se pueden decir varias cosas sobre la naturaleza de la violencia, y su relación con la etnicidad, en Sudáfrica:

- que no existe en singular, como fenómeno o categoría, sino que es muchas cosas, tiene muchas formas y varios significados y fines;
- que no es necesariamente física —y no tiene porque ser sufrida en proporción a su fisicalidad— sino que puede desplegar otros instrumentos represivos, capaces de producir la obediencia y mucho dolor en sus víctimas;
- que lejos de carecer de sentido y significado, es un lenguaje encarnado, una forma de comunicación práctica que tiende a usarse cuando la gente está dividida por la cultura política, la ideología, o por el punto de vista mundial, hasta el punto de no estar dispuesto a no ser capaz de conversar;
- que en sus variantes físicos, es una forma de acción a la vez simbólica y práctica, un proceso en el cual el cuerpo humano, en singular o plural, es usado como sustituto del cuerpo social o cuerpo político;
- que sus maneras y medios no pueden entenderse como autoevidentes. Lo que parece violencia a algunos puede no serlo para otros, y viceversa, esto explica por qué los autores y las víctimas la pueden experimentar de maneras muy distintas. (Estas cosas dependen, por supuesto, en las culturas predominantes del concepto de la persona).

Evidentemente se puede decir mucho más sobre la naturaleza de la violencia y la etnicidad en Sudáfrica y en otros sitios; no he profundizado y me gustaría elaborar el tema con más profundidad, si tuviera oportunidad.

Tratando de cerrar este trabajo, una afirmación clara en mi argumento ha sido la de que el carácter de las recientes luchas étnicas y nacionales en Sudáfrica —así como en muchos otros sitios— son influenciadas no sólo por las consideraciones

parroquiales, sino también por una dialéctica de las fuerzas globales y locales; en este sentido, he pedido tácitamente que la antropología abandone sus límites seguros y que se enfrente a los procesos contemporáneos de la globalización; creo que sólo así podemos empezar a entender completamente por qué la política de identidad tiene la variedad tan desconcertante que vemos en los paisajes étnicos del mundo de hoy. Sólo así será probable que comprendamos por qué en algunos sitios la etnicidad y el nacionalismo son tratados como una fuerza liberadora, mientras que en otros se les ve, al menos hasta hace poco, como regresivos y represivos. Pero incluso más importante es que desde esta perspectiva, podamos empezar a comprender las diferencias y similitudes entre las ideologías distintas, a veces antitéticas, de la identidad cultural. Hasta el punto de que, en Sudáfrica, estas diferencias y similitudes son el fundamento de una geografía discernible de violencia —mejor visto en la lucha entre el Euro-nacionalismo, el etno-nacionalismo y el hetero-nacionalismo— nos dejan ver al menos unas cuantas características de su lógica.

Por supuesto, todos debemos ser humildes cuando nos enfrentamos a la violencia. Cualquiera que la haya sufrido, especialmente a manos de un gobierno represivo, lo sabe. Es una bestia con cabezas de Hydra, difícil de agarrar; y aunque es un instrumento potencial de liberación, también es el vehículo de mucha miseria humana. Para la antropología —cuya tarea sagrada es descubrir, difundir y contestar a los medios, tanto visibles como invisibles, por los cuales la gente de todo el mundo sufre la ausencia de poder y el desposeimiento— la violencia es un tema especialmente desafiante. Hay muchas formas de interrogarla. Pero, si queremos ser más que observadores, pornógrafos del sufrimiento de las personas, el último objetivo de nuestro trabajo tiene que ser una dedicación a la liberación. La mayoría de los antropólogos de Sudáfrica han aprendido esta lección por experiencias amargas. También han aprendido que la antropología nunca puede ser apolítica o descomprometida.

BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, Benedict. 1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Appadurai, Arjun. 1990. Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy. *Public Culture*, 2:1-24.
- Bauman, Zygmunt. 1989. *Modernity and the Holocaust*. Ithaca: Cornell University Press.
- Bhabha, Homi K. 1990. Introduction. In *Nation and Narration*, ed. H.K. Bhabha. London: Routledge.

- Bright, Charles and Geyer, Michael. 1987. For a Unified History of the World in the Twentieth Century. *Radical History Review*, 39:69-91.
- Cohen, Ronald. 1978. Ethnicity: Problem and Focus in Anthropology. *Annual Review of Anthropology*, 7:379-403.
- Comaroff, Jean and Comaroff, John L. 1991. *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism, and Colonialism in South Africa*, Volume I. Chicago: University of Chicago Press.
- Comaroff, John L. 1987. Of Totemism and Ethnicity: Consciousness, Practice and the Signs of Inequality. *Ethnos*, 52:301-23.
1991. Humanity, Ethnicity, Nationality: Conceptual and Comparative Perspectives on the USSR. *Theory and Society*, 20:661-87.
- n.d. Ethnicity, Nationalism and the Politics of Identity in an Age of Revolution. In *Ethnicity, Identity and Nationalism in South Africa*, eds. E. Wilmsen and P. McAllister. [In preparation.]
- Comaroff, John L. and Comaroff, Jean. 1990. The Historical Anthropology of *Apartheid*: Some Reflections. Wilder House Working Paper n° 5.
- n.d. *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism, and Colonialism in South Africa*, Volumes II & III. Chicago: University of Chicago Press. [Forthcoming].
- Davidson, Basil. 1992. *The Black Man's Burden: Africa and the Curse of the Nation-State*. New York: Times Books.
- Deane, Seamus. 1990. Introduction. In *Nationalism, Colonialism, and Literature*, T. Eagleton, F. Jameson, and E.W. Said. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Dezalay, Yves and Garth, Bryant. n.d. *Dealing in Virtue: International Commercial Arbitration and the Emergence of a Transnational Legal Order*. In preparation.
- Dubow, Saul. n.d. Ethnic Euphemisms and Racial Echoes. In *Ethnicity, Identity and Nationalism in South Africa*, eds. E. Wilmsen and P. McAllister. [In preparation].
- Eagleton, Terry. 1990. Nationalism: Irony and Commitment. In *Nationalism, Colonialism, and Literature*, T. Eagleton, F. Jameson, and E.W. Said. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Foster, Robert J. 1991. Making National Cultures in the Global Ecumene. *Annual Review of Anthropology*, 20:235-60.

- Geertz, Clifford. 1963. *The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States*. In *Old Societies and New States*, ed. C. Geertz. New York: The Free Press.
- Gellner, Ernest. 1983. *Nations and Nationalism*. Ithaca: Cornell University Press.
1987. *Culture, Identity, and Politics*. New York: Cambridge University Press.
- Greenberg, Edward S.
1990. *State Change: Approaches and Concepts*. In *Changes in the State: Causes and Consequences*, eds. E.S. Greenberg and T.F. Mayer. Newbury Park: Sage.
- Gupta, Akhil. 1992. The Song of the Nonaligned World: Transnational Identities and the Reinscription of Space in Late Capitalism. *Cultural Anthropology*, 7:63-79.
- Gupta, Akhil and Ferguson, James. 1992. Beyond "Culture": Space, Identity, and the Politics of Difference. *Cultural Anthropology*, 7:6-23.
- Hannerz, Ulf. 1989. Notes on the Global Ecumene. *Public Culture*, 1(2):66-75.
- Harvey, David. 1989. *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Oxford: Basil Blackwell.
- Hobsbawm, Eric J. 1990. *Nations and Nationalism since 1780*. Cambridge: Cambridge University Press.
1992. Ethnicity and Nationalism in Europe Today. *Anthropology Today*, 8:3-8.
- Kohn, Hans. 1944. *The Idea of Nationalism*. New York: Collier.
- Kurtzman, Joel. 1993. *The Death of Money: How the Electronic Economy Has Destabilized the World's Markets and Created Financial Chaos*. New York: Simon & Schuster.
- Lukacs, John. 1993. *The End of the Twentieth Century and the End of the Modern Age*. New York: Ticknor & Fields.
- Mazlish, Bruce and Buultjens, Ralph. 1993. *Conceptualizing Global History*. Boulder: Westview Press.
- Offe, Claus. 1993. The Rationality of Ethnic Politics. *Budapest Review of Books*, 3:6-13.

- Renan, Ernest. 1990. What is a Nation? Translated by M. Thom. In *Nation and Narration*, ed. H.K. Bhabha. London: Routledge. [Original lecture, in French, 1882]
- Robertson, Roland. 1992. *Globalization: Social Theory and Global Culture*. London: Sage.
- Ross, Robert J.S. 1990. The Relative Decline of Relative Autonomy: Global Capitalism and the Political Economy of State Change. In *Changes in the State: Causes and Consequences*, eds. E.S. Greenberg and T.F. Mayer. Newbury Park: Sage.
- Rouse, Roger. 1991. Mexican Migration and the Social Space of Postmodernism. *Diaspora*, Spring: 8-23.
- Shillington, Kevin. 1985. *The Colonisation of the Southern Tswana, 1870-1900*. Johannesburg: Ravan Press.
- Sillery, Anthony. 1971. *John Mackenzie of Bechuanaland, 1835-1899: A Study in Humanitarian Imperialism*. Cape Town: A.A. Balkema.
- Tambiah, Stanley. n.d. Ethnic Conflict and Democratization. To be published in *Balancing Power in Multi-Ethnic Societies*, ed. V. Tishkov. Moscow: Nauka.
- Young, M. Crawford. n.d. The Dialectics of Cultural Pluralism: Concept and Reality. To be published in *Balancing Power in Multy-Ethnic Societies*, ed. V. Tishkov. Moscow: Nauka.