

# VIOLENCIA, POLÍTICA E IDENTIDAD

*Violence, Politics and Identity*

IMANOL ZUBERO\*

[imanol.zubero@ehu.es](mailto:imanol.zubero@ehu.es)

Fecha de recepción: 31 de agosto de 2012

Fecha de aceptación definitiva: 15 de septiembre de 2012

## RESUMEN

Este artículo analiza el origen de la violencia política en el proceso de extrañamiento que acompaña la construcción de la identidad como un “nosotros” homogéneo y puro contrapuesto a un “otro” indeseable e incluso eliminable. Una vez que el conflicto es definido políticamente la limpieza étnica, el exterminio de los extraños y el genocidio se convierten en una práctica social de consecuencias terribles.

*Palabras clave:* identidad; violencia política; extranjero; etnonacionalismo; limpieza étnica; genocidio; vecindad.

## ABSTRACT

This paper analyses the origin of political violence in the process of estrangement involved in the construction of identity. This process opposes an homogeneous and pure "us" to an undesirable, and even eliminable, "other". Once the conflict between them has been politically defined, the ethnic cleansing, the extermination of the strange and the genocide materialize into a social practice, with terrible consequences.

*Palabras clave:* identity; political violence; alien, ethno-nationalism, ethnic cleansing, genocide, neighborhood.

---

\* Grupo de investigación CIVERSITY, Departamento de Sociología I, Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibertsitatea UPV/EHU.

Me sentía tan seguro de mi germanidad, de mi europeidad,  
de mi humanidad, de mi siglo xx. ¿La sangre? ¿El odio racial?  
Hoy no, aquí no.... , ¡en pleno centro de Europa!<sup>1</sup>

¿Qué tiene que ocurrir para que unos vecinos ignorantes por completo  
de pertenecer a civilizaciones opuestas comiencen a pensar –y a odiar–  
en esos términos? ¿Cómo llegan a detestar y demonizar a los que una vez  
llamaron amigos? ¿Cómo, en definitiva, se siembra, un grano tras otro,  
la semilla de la paranoia mutua en el terreno de una vida común?<sup>2</sup>

## 1. ¿QUÉ HABÍA ANTES DE LA VIOLENCIA?

Una decena de reclusos de ETA, autodenominados Presos Comprometidos con el Irreversible Proceso de Paz, casi todos en prisión desde los años 90 condenados a decenas o centenares de años por asesinato, participaron en octubre y noviembre de 2011 en una serie de talleres de debate dentro de la prisión con víctimas, profesores, políticos y periodistas para hablar sobre la violencia, las víctimas y la paz en Euskadi. En un cuestionario sobre la experiencia remitido por el diario El País, estos reclusos hacen la siguiente reflexión: “En nuestro país, la existencia de la violencia ha hecho que viviéramos en mundos estancos, llenos de prejuicios e ideas preestablecidas sobre lo que representaba ‘el otro’. El fin de la violencia tiene que traer consigo, entre otras cosas, un cambio de mentalidad”<sup>3</sup>.

El fin de la violencia tiene que traer consigo un cambio en esas imágenes del “otro”... Es una esperanzadora ilusión. Si ha sido la violencia la que nos ha incapacitado para comprender adecuadamente al otro, su final debería permitirnos desmontar esas ideas estereotipadas, y hacerlo con relativa facilidad. Pero no es así. En realidad, no ha sido la existencia de la violencia la que ha hecho que en Euskadi hayamos vivido en mundos estancos, construidos a partir de imágenes descalificadoras del otro; al revés, ha sido la existencia de esas imágenes prejuiciosas del otro (reflejo invertido de una imagen igualmente prejuiciosa del “nosotros”) la que ha preparado el terreno para la violencia.

El prejuicio precede a la violencia, aunque una vez desencadenada esta lo refuerce de una manera radical.

<sup>1</sup> Victor KLEMPERER, *LTI. La lengua del Tercer Reich*, Barcelona: Minúscula, 2001, pág. 296.

<sup>2</sup> Michael IGNATIEFF, *El honor del guerrero*, Madrid: Taurus, 1999, pág. 40.

<sup>3</sup> *El País*, 7/02/2012.

José Sanmartín<sup>4</sup>, director del Centro Reina Sofía para el Estudio de la Violencia, nos recuerda la necesidad de distinguir entre la agresividad y la violencia, términos que si bien usualmente se utilizan como si fueran sinónimos, en realidad no lo son: “La primera es una conducta innata que se despliega automáticamente frente a determinados estímulos y se inhibe frente a otros. La violencia, en cambio, es una conducta intencional más que automática que puede dañar, es decir, que es la agresividad deliberada”. Hablamos de violencia deliberada. Deliberada, sí, en todos los sentidos: intencionada, rumiada durante tiempo, discutida con otros, socializada, aceptada, planificada...

La violencia comienza antes, en ocasiones mucho antes, de que se exprese en forma de agresión. El escritor yugoslavo, de origen bosnio, Ivo Andrić sabe mucho de esto. En su novela *Un puente sobre el Orina*, escribe:

“Después que hubieron pasado los primeros años de desconfianza, incertidumbre, duda e inseguridad, la ciudad empezó a encontrar su sitio en el nuevo orden de cosas. El pueblo hallaba en éste paz, beneficios y seguridad. Y eso bastaba para que la vida, la vida exterior, empezase también a marchar por la vía del perfeccionamiento y el progreso. Todo lo demás quedaba relegado a ese segundo plano oscuro del conocimiento en el que habitan y bullen los sentimientos elementales, las creencias imprescindibles de las diversas razas, religiones y castas, creencias que, aun pareciendo muertas y enteradas, preparan para épocas ulteriores y lejanas cambios y catástrofes inesperados, de los cuales, según parece, no pueden prescindir los pueblos y, sobre todo, el pueblo de este país”<sup>5</sup>.

A diferencia de lo que ocurre con la agresión, antes de la violencia hay, siempre, deliberación. Y el resultado esencial de esa deliberación, resultado sin el cual la violencia permanecerá relegada a ese segundo plano oscuro del conocimiento, es siempre una operación de extrañamiento.

## 2. EL GENOCIDIO COMO TECNOLOGÍA DE PODER

Si Michael Mann<sup>6</sup> puede hablar con propiedad de la limpieza étnica como del *lado oscuro de la democracia* es porque aquella constituye una herramienta más, aunque

<sup>4</sup> José SANMARTÍN, “Preocuparse por parchear el ejercicio de la violencia, cuando esta ya ha surgido, sirve sólo para sacar rédito político”, *Revista Teina* 17, Febrero 2008, en: <http://www.revistateina.org/teina17/dos6.htm> [consulta realizada el 04/03/2012].

<sup>5</sup> Ivo ANDRIĆ, *Un puente sobre el Orina*, Barcelona: Debate, 2000, pág. 268.

<sup>6</sup> Michael MANN, *El lado oscuro de la democracia: Un estudio sobre la limpieza étnica*, Valencia: Universitat de Valencia, 2009.

extrema y última, con la que cuenta el etnonacionalismo para la definición del demos soberano.

Considero por ello muy útil la aproximación de Daniel Feierstein al genocidio como *práctica social*:

“Una práctica social genocida es tanto aquella que tiende y/o colabora en el desarrollo del genocidio como aquella que lo realiza simbólicamente a través de modelos de representación o narración de dicha experiencia. Esta idea permite concebir al genocidio como un *proceso*, el cual se inicia mucho antes del aniquilamiento y concluye mucho después, aun cuando las ideas de inicio y conclusión sean relativas para una práctica social, aun cuando no logre desarrollar todos los momentos de su propia periodización. Esta distinción no es menor a los efectos de intentar lo que los organismos internacionales tienden a denominar ‘mecanismos de alerta temprana’”<sup>7</sup>.

Invirtiendo la propuesta de título que los organizadores de este Congreso me hicieron llegar, la secuencia real que define las dinámicas socio-políticas que están en la base de las prácticas sociales eliminacionistas –de las que el exterminio o el asesinato de masas es su forma más extrema<sup>8</sup>– comienza con la identidad, precisa la mediación de la política y termina, en su caso, en la violencia.



<sup>7</sup> Daniel FEIERSTEIN, *El genocidio como práctica social: Entre el nazismo y la experiencia argentina*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007, pág. 36.

<sup>8</sup> Daniel Jonah GOLDHAGEN, *Peor que la guerra: Genocidio, eliminacionismo y la continua agresión contra la humanidad*, Madrid: Taurus, 2010, pág. 28-36. Goldhagen considera que el eliminacionismo, definido como “el deseo de *eliminar* a pueblos o a grupos” presentes en el seno de una determinada sociedad y definidos como indeseables, puede concretarse en cinco prácticas: la transformación o destrucción de su identidad política, social o cultural; la represión política y jurídica; la expulsión; la prevención de la reproducción; y el exterminio. Pese a lo radicalmente distintas que cada una de esas prácticas resultan para los observadores y, sobre todo, para sus víctimas, Goldhagen sostiene que desde el punto de vista de los perpetradores no dejan de ser “equivalentes funcionales”, distintas “soluciones técnicas” para el problema de librarse del grupo definido como indeseable.

El genocidio es una específica *tecnología de poder*<sup>9</sup>, una más de las herramientas de construcción o reconstrucción de las comunidades y las sociedades de las que dispone la acción política

### 3. NOSOTROS Y LOS OTROS

La violencia social, la violencia colectiva, organizada es, siempre, el resultado de una acción que tiene que ver con las fronteras. Se traza una frontera, se define una línea divisoria, se distingue entre “nosotros” y los “otros”, y luego se transgrede esa frontera, se invade el espacio de los otros, buscando su expulsión o su eliminación. ¡Y es tan fácil, tan trágicamente fácil, hacer esto!

El periodista Jean Hatzfeld ha escrito un libro impresionante, titulado *Una temporada de machetes*, en el que recoge el contenido de las conversaciones que sostuvo con algunos de los hutus encarcelados por participar en las matanzas que, entre abril y junio de 1994, acabaron con la vida de 800.000 tutsis. “Tras el genocidio –escribe–, muchos extranjeros se preguntaron cómo los asesinos, que fueron muchísimos, reconocían a sus víctimas entre el desbarajuste de la matanza, ya que los ruandeses de ambas etnias hablan la misma lengua sin variantes, viven en los mismos lugares y se diferencian por unos rasgos físicos que, aunque puedan llamar a veces la atención, son muy aleatorios. La respuesta es sencilla: no era necesario que los asesinos reconocieran a las víctimas, puesto que ya las conocían. En una aldea se sabe todo”<sup>10</sup>. En efecto, eran vecinos masacrando a vecinos. Vecinos que habían convivido durante años. Vecinos que, de un día para otro, dejaron de serlo, como confiesa uno de los entrevistados: “A la primera persona la maté deprisa y corriendo, sin pensar en nada en particular, aunque era uno del vecindario, que vivía en mi colina, muy cerca. En realidad, tardé en darme cuenta de que le había quitado la vida a uno del vecindario. Quiero decir que en el momento fatal no lo diferencié por lo que había sido, herí a una persona que no me era ya ni íntima ni ajena. No era ya del todo una persona corriente, quiero decir como esas con las que nos encontramos a diario. Sí que tenía rasgos parecidos a los de esa persona que conocía yo, pero nada me recordaba en serio que llevaba viéndola desde hacía mucho”<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Daniel FEIERSTEIN, ob. Cit., pág 26.

<sup>10</sup> Jean HATZFELD, *Una temporada de machetes*, Barcelona: Anagrama, 2004, pág. 71.

<sup>11</sup> Ibid., pág. 28.

El de Ruanda fue, como indica Hatzfeld, *un genocidio de cercanías*. En realidad, ¿no lo son todos? “No es raro que los agresores busquen la cercanía de la víctima. Es un error y una ingenuidad atribuir al hombre un rechazo natural a la agresión a su prójimo y recomendarle como terapia un encuentro cara a cara con éste [...] No es el anonimato sino la cercanía lo que conduce a las atrocidades más terribles. Lejos de ampliar el umbral de los escrúpulos ante la agresión, hace brotar la crueldad del espíritu de la vecindad”<sup>12</sup>. El genocidio, la guerra civil, la limpieza étnica, son la más terrible falsación de la denominada “hipótesis del contacto” (*contact hipótesis*), según la cual la convivencia en diversidad acaba por reforzar la tolerancia interétnica y la solidaridad social. En la medida en que nos relacionamos más con personas que no son como nosotros, vamos superando nuestras dudas e ignorancia iniciales para acabar confiando cada vez más en ellas. El estudio clásico de Samuel A. Stouffer *et al.*, *The American Soldier* (1949), sobre los soldados norteamericanos que combatieron en la Segunda Guerra Mundial y su conclusión de que aquellos que sirvieron junto a soldados negros eran más favorables a la idea de la integración racial que aquellos que no lo hicieron, sirve como ejemplo canónico de una perspectiva que resulta muy seductora para los humanistas, tal vez por su propia fragilidad.

Goldhagen considera que el hecho de que “alguien pueda desear matar a alguien que conoce, a un enemigo declarado, o a alguien que haya hecho daño o amenace explícitamente con hacérselo a él o a sus seres queridos es algo que la mayoría de la gente puede comprender”. En cambio, considera inexplicable “que alguien desee matar a miles o a millones de personas, incluso a niños, que nunca ha conocido ni visto”<sup>13</sup>. Me sorprende enormemente esta perspectiva. Por mi parte considero “más comprensible” que una sociedad se embarque en la tarea de matar a miles de personas lejanas y desconocidas –definidas como amenaza o enemigo– que el deseo de asesinar a personas conocidas. En su estudio de 1963 sobre la agresión el etólogo Konrad Lorenz reflexionaba sobre la manera en la que la distancia física entre víctima y matador facilita a este su tarea:

“La responsabilidad moral y la repugnancia por el acto de matar que de ella se deriva han aumentado ciertamente desde la invención del hacha de piedra, pero por desgracia, también ha aumentado, y en la misma medida, la facilidad de matar, y sobre todo la impunidad emocional, ya que el perfeccionamiento en la técnica del acto de matar ha hecho que el agente no sienta directamente en el

<sup>12</sup> Wolfgang SOFSKY, *Tiempos de horror: Amok, violencia, guerra*, Madrid: Siglo XXI, 2004, pág. 155.

<sup>13</sup> Daniel Jonah GOLDHAGEN, ob. Cit., pág. 77.

corazón las consecuencias de lo que hace. La distancia a que son eficaces todas las armas de fuego protege al matador de las situaciones estimulantes que sin eso le harían sentir físicamente el horror de las consecuencias. Las profundas capas emocionales de nuestro ser, sencillamente, ya no registran el hecho de que apretar el gatillo significa destrozarse con el tiro las entrañas de otro individuo. Ningún hombre mentalmente normal iría jamás a cazar conejos si hubiera de matarlos con los dientes y las uñas, o sea sintiendo plenamente, emocionalmente, lo que hacía”<sup>14</sup>.

“¿Cómo puede un hombre despertarse una mañana y disparar en la cara a su vecino y, por si fuera poco, tal vez violar a su esposa? ¿Cómo puede olvidar, como si nunca hubiera existido, el mandamiento de amar a su prójimo?”<sup>15</sup>. Esta impunidad emocional es lo que más estremece de los genocidios alemán, yugoslavo o ruandés.

Sobrecoge leer *Vecinos*, el libro de Jan T. Gross en el que se relata el brutal exterminio de la comunidad judía de la población polaca de Jedwabne, una pequeña localidad de menos de 3.000 habitantes, de los que más de la mitad eran judíos. El 11 de julio de 1941 mil seiscientas personas entre hombres, mujeres y niños, la práctica totalidad de la población judía, fueron masacradas por sus vecinos católicos: lapidadas, apaleadas, acuchilladas o quemadas vivas. “En Jedwabne –escribe Gross– fueron unos polacos normales y corrientes los que mataron a los judíos... Eran hombres de todas las edades y de las profesiones más diversas; a veces, familias enteras, padres e hijos actuando al unísono; buenos ciudadanos, diríamos (si el sarcasmo no estuviera fuera de lugar, dado lo espantoso de sus actos), que respondieron a la invitación de las autoridades municipales. Y lo que vieron los judíos, para mayor espanto y, diría yo, desconcierto suyo, fueron en todo momento rostros familiares. No a hombres anónimos de uniforme, piezas de una maquinaria de guerra, agentes que se limitaban a cumplir órdenes, sino a sus propios vecinos, que decidieron matarlos y participaron en un pogromo sangriento; es decir, a una serie de verdugos voluntarios”<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> Konrad LORENZ, *Sobre la agresión: El pretendido mal*, (10ª ed.), Madrid: Siglo Veintiuno, 1980, págs. 268-269.

<sup>15</sup> Peter MAAS, *Love thy neighbor: A story of war*, New York: Vintage Books, 1997, pág. 14. Por cierto, el mandamiento "amarás a tu prójimo como a ti mismo" (Marcos 12: 31) se traduce en inglés como "love your neighbor as yourself" (<http://bible.cc/mark/21-31.htm>), ama a tu vecino como a ti mismo.

<sup>16</sup> Jan T. GROSS, *Vecinos: El exterminio de la comunidad judía de Jedwabne*, Barcelona: Crítica, 2002, págs. 116-117.

Mil seiscientas personas fueron brutalmente asesinadas por sus propios vecinos; no por soldados anónimos, no por criminales emboscados, sino por hombres corrientes de rostros conocidos: Chaja Kubrzacska y su hijo recién nacido muerta a manos de Wacek Borowski; Jakub Kac apedreado hasta morir por Bolek Tamutowski; Elias Krawiecki apuñalado por Czeslaw Laciecz... Tan sólo se salvaron siete de entre todos los judíos de Jedwabne. Se salvaron porque hubo una familia del pueblo, la familia Wyrzykowski, que no quiso participar en el horrendo asesinato, por lo que abrió su casa y ocultó a los judíos perseguidos que llamaron a su puerta. Fueron los únicos que actuaron así, los únicos que se resistieron a la ola de barbarie que sacudió a sus convecinos.

#### 4. LA VIOLENCIA LAVA MÁS BLANCO

Los grandes crímenes a menudo parten de grandes ideas [...]. Entre esta clase de ideas, el primer puesto corresponde a la visión de pureza<sup>17</sup>. La idea de pureza, la aspiración a la plena coherencia, el deseo de identidad, la búsqueda de armonía: grandes ideas que históricamente han impulsado grandes horrores. “Un día habrá que escribir un libro sobre la voluntad de pureza y cómo esta produce siempre en todas partes la misma concatenación asesina”, señala Bernard-Henri Lévy<sup>18</sup>. Así es. La construcción de un mundo limpio, transparente, predecible y ordenado es una aspiración característica de la modernidad, aspiración que puede descubrirse en la base de todos los casos, que son muchos, de genocidio moderno.

El sueño de la pureza es el sueño del orden natural de las cosas. Es la aspiración a construir un orden definitivo, eliminando de una vez y de raíz todo aquello que introduce o sostiene la amenaza a nuestras seguridades: la incertidumbre, el azar, el conflicto, la división y, de entre todas, la principal amenaza a nuestra seguridad procede del o de lo *extraño*. Extraño es todo aquello que no encaja en nuestro mapa cognitivo, moral o estético del mundo<sup>19</sup>. Pero este no encajar tiene un sentido extremadamente fuerte, absoluto. No se refiere a un problema de interpretación, de entendimiento, como puede ocurrir en tantas ocasiones con las costumbres o los estilos de vida de los extranjeros. Lo extranjero tiene su lugar propio, aunque no sea el nuestro; pero lo que caracteriza a lo extraño es que aparece en el lugar

<sup>17</sup> Zygmunt BAUMAN, *La posmodernidad y sus descontentos*, Madrid: Akal, 2001, pág. 13.

<sup>18</sup> Bernard-Henri LÉVY, *La pureza peligrosa*, Madrid: Espasa, 1996, pág. 101.

<sup>19</sup> Zygmunt BAUMAN, ob. cit., pág. 27.



que no debe. “La opuesto a la pureza –la suciedad, la inmundicia, los ‘agentes contaminantes’– son las cosas ‘fuera de lugar’”<sup>20</sup>.

Por eso la categoría de extraño es distinta de la de extranjero, aunque en tantas ocasiones las tomemos como sinónimos. “Hay nativos y extranjeros, amigos y enemigos; y, aparte, extraños, que no encajan en esas categorías contrapuestas, que subyacen a ellas, las invaden o las violentan”<sup>21</sup>. Como señalara en un texto clásico Georg Simmel<sup>22</sup>, el extraño no es alguien de fuera sino de dentro, es un elemento del propio grupo, adquiriendo el carácter de auténtico enemigo interior. *El extraño es ese prójimo al que nos negamos a reconocer como prójimo*. Nuestro problema, por tanto, no son los extranjeros que continúan siéndolo, aun cuando están entre nosotros (turistas o “trabajadores invitados”), como no lo son aquellos extranjeros que adoptan, porque quieren y pueden, nuestras formas y normas (deportistas de élite o artistas nacionalizados), sino aquellos otros que habitan entre nosotros sin dejar de ser –porque no quieren o, casi siempre, porque no pueden– dejar de ser otros.

“¿Por qué molesta la existencia de otros?”, cuestiona Roger-Pol Droit. “Porque son capaces de desear algo distinto de lo previsto y aceptado”<sup>23</sup>. La aparición del otro “hace pedazos la roca sobre la descansa la seguridad de la vida cotidiana”<sup>24</sup>. La proliferación de estilos de vida amenaza la estabilidad de nuestras propias convicciones y presupuestos, sobre los cuales edificamos nuestra propia existencia. Es por eso que para la mayoría de la gente las situaciones de pluralidad cultural generan confusión e inseguridad.

Hay quienes se adaptan bien a un escenario en el que conviven múltiples interpretaciones del mundo: son los “virtuosos del pluralismo”<sup>25</sup>. Muchos de ellos suscribirían lo expresado hace unos años por Félix de Azua: “Sí, la identidad se nos muere, sobre todo porque los globalizados parecen disfrutar de la vida sin melancolía, nostalgia, ni culpabilidad. Como extranjeros de vacaciones en el mundo”<sup>26</sup>.

<sup>20</sup> Ibid., pág. 14.

<sup>21</sup> Ulrich BECK, *La democracia y sus enemigos*, Paidós, Barcelona, 2000, pág. 133.

<sup>22</sup> Georg SIMMEL, “The Stranger”, en Kurt Wolff (Trans.), *The Sociology of Georg Simmel*, New York: Free Press, 1950.

<sup>23</sup> Roger-Pol DROIT, *Genealogía de los bárbaros*, Barcelona: Paidós, 2009, pág. 258.

<sup>24</sup> Zygmunt BAUMAN, ob. cit., pág. 19.

<sup>25</sup> Peter BERGER y Thomas LUCKMANN, *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, Barcelona: Paidós, 1995, pág. 80.

<sup>26</sup> *El País*, 05/01/2000.

Practicantes de un *cosmopolitismo banal*<sup>27</sup>, son los turistas, paradigma del individuo posmoderno liberado de toda vinculación y de todo compromiso. Son los modernos *nómadas*: hombres libres, cubiertos de bienes y riquezas, sedientos de saber; *nómadas* porque los objetos que poseen o desean son portátiles; *nómadas* tanto por su trabajo como por su consumo<sup>28</sup>. Pero, ¿y la mayoría de la humanidad? Para la mayoría, la vivencia de la pluralidad cultural se convierte en experiencia del *exilio*, constitutiva de la existencia moderna<sup>29</sup>. Literalmente *desoladas*, es decir, privadas de suelo, la mayoría de las personas se ven así privadas de aquello que las constituye como personas: la pertenencia a una comunidad social y política<sup>30</sup>. Este es el caldo de cultivo para el desarrollo de los movimientos identitarios, pues, en palabras de Jean Améry, superviviente de Auschwitz, “el ser humano necesita tanta más patria cuanto menos pueda llevarse consigo”<sup>31</sup>. De ahí la defensa, muchas veces feroz, de un territorio culturalmente homogéneo, puro, a salvo de la contaminación de lo extraño.

Existe una relación directamente proporcional entre la intensidad del deseo de alcanzar la pureza y la capacidad de señalar elementos de impureza en la realidad, realidades impuras caracterizadas como obstáculos a superar en el camino para lograr el ideal de coherencia. En Alemania, durante el primer cuarto del siglo XX, la construcción política del “judío”<sup>32</sup> caminó de la mano de la transformación, igualmente política, de millones de alemanes en nazis<sup>33</sup>.

Al igual que ocurre con la anorexia –tal vez la más moderna de las enfermedades, hasta el punto de que sólo puede existir en sociedades altamente modernizadas–, quien aspira al ideal de pureza nunca tiene suficiente. Cuanto más fuertemente aspiramos a la coherencia, en mayor medida descubrimos signos de incoherencia. Cuanto más ordenamos, más desorden descubrimos. Cuanto más limpiamos, más suciedad encontramos. La mirada de la pureza sobre la realidad no cesa de descubrir elementos que no encajan en su ideal. Esta mirada incesantemente

<sup>27</sup> Ulrich BECK, “The cosmopolitan society and its enemies”, *Theory, Culture & Society* 19 (2002), págs. 17-44.

<sup>28</sup> Jacques ATTALI, *Milenio*, Barcelona: Seix Barral, 1991, págs. 67-68.

<sup>29</sup> NANCY, Jean Luc Nancy, “La existencia exiliada”, *Archipiélago* (1996), págs. 26-27.

<sup>30</sup> Alain FINKIELKRAUT, *La ingratitud: Conversación sobre nuestro tiempo*, Barcelona: Anagrama, 2001, pág. 122.

<sup>31</sup> Jean AMÉRY, *Más allá de la culpa y la expiación*, Valencia: Pre-Textos, 2001, pág. 114.

<sup>32</sup> Cf. Ulrich BECK, “Cómo los vecinos se convierten en judíos: La construcción política del extraño en una era de modernidad reflexiva”, *Papers* 84 (2007), págs. 47-66.

<sup>33</sup> Peter FRITZSCHE, *De alemanes a nazis: 1914-1933*, Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2006.

incomoda está en el origen de la que Arjun Appadurai denomina *anxiety of incompleteness*, “ansiedad de incompletitud”<sup>34</sup>. Y esta ansiedad es la energía incontenible que impulsa la construcción de *identidades predatoras*, empeñadas en la extinción de esas otras categorías sociales calificados como extrañas, y casi siempre coincidentes con identidades mayoritarias que ven en las minorías un inaceptable recordatorio permanente de la imposibilidad de constituirse como una totalidad homogénea.

En su viaje por esa Mitteleuropa danubial –“el río a lo largo del cual se encuentran, se cruzan y se mezclan gentes diversas en lugar de ser como el Rin, un místico guardián de la pureza de la estirpe”– que encarna los sueños y las contradicciones de Europa, Claudio Magris explica el “infortunio fascista de Heidegger” como una consecuencia de la afirmación esencia lista de la identidad colectiva:

“Heidegger era muy consciente del proceso planetario que amenazaba con desarraigar a todos los individuos de su mundo y de sus vínculos fundamentales cuando insistía en su propio vínculo con la Selva Negra y sus leñadores. Pero la inspirada aspereza con que proclamaba su *religio* le inducía a considerar auténticos sólo a aquel bosque que había delante de su cabaña, a aquellos campesinos que conocía por su nombre, a aquel gesto que levantaba la hachuela sobre el tronco o a aquella palabra en dialecto germano. El resto de los campesinos, bosques, palabras, costumbres, más allá de los montes y de los mares, que no se podían ver ni tocar pero de los que se podía tener algún tipo de información sólo mediata e indirecta, se convertían en abstractos, ideológicos, irreales, como si únicamente existieran en áridas estadísticas y fueran un invento de la propaganda demagógica, en lugar de ser vivos y concretos, hechos de carne y de sangre como el pastor del Ser, que no podía percibirlos con los sentidos y sólo sentía a su lado el aroma de la Selva Negra. El infortunio fascista de Heidegger no es un incidente ocasional, porque el fascismo, en su dimensión menos innoble pero no por ello menos destructiva, también es la actitud de quien sabe ser un buen amigo de su compañero de mesa, pero no se da cuenta de que también los demás hombres pueden ser no menos amigos de sus compañeros de mesa. Eichmann era sincero cuando en Jerusalén se horrorizó al enterarse de que el padre del capitán Less, el oficial israelita que le había interrogado durante meses y por el cual sentía un profundo respeto, había muerto en Auschwitz. Se horrorizó, por-

---

<sup>34</sup> Arjun APPADURAI, *Fear of small numbers: An essay on the geography of anger*, Durhan and London: Duke University Press, 2006, pág. 6.

que su falta de fantasía le había impedido descubrir en las cifras de las víctimas unas caras, unas facciones, unas miradas, unos nombres concretos”<sup>35</sup>.

En el fondo, estamos ante una tentación totalitaria: lo más característico del pensamiento totalitario es que “no deja lugar legítimo alguno a la alteridad y a la pluralidad”<sup>36</sup>. Nuestra concepción de orden es profundamente conservadora. Orden es sinónimo de estabilidad, de armonía y, por encima de todo, de permanencia. De ahí la visión negativa de la diferencia, rechazada como intromisión que amenaza la estabilidad y permanencia de los sistemas sociales. “Ordenar –señala Bauman– significa hacer la realidad distinta a como es, librándose de aquellos de sus ingredientes que se consideran responsables de la «impureza», la «opacidad» o la «contingencia» de la condición humana. Una vez uno se ha adentrado en este camino, tarde o temprano tiene que llegar a la conclusión de que se debe negar la ayuda a algunas gentes, expulsándolas o destruyéndolas en nombre de un «bien mayor» y de una «mayor felicidad» para el resto”<sup>37</sup>. Cuando fallan las estrategias de normalización del otro, cuando su extrañeza se muestra irreductible, la única salida es su desaparición. Cuando no se puede integrar mediante alguna forma de reducción, se acaba recurriendo a la eliminación: “Hay cosas para las que no se ha reservado el «lugar adecuado» en ningún fragmento del orden artificial. Están «fuera de lugar» en todas partes [...]. No bastará con trasladarlas a otro lugar; es preciso deshacerse de ellas de una vez por todas”<sup>38</sup>. Por eso, de la aspiración a la pureza a la práctica compulsiva de la limpieza (étnica) no hay más que un paso.

## 5. DEL EXTRAÑAMIENTO A LA VIOLENCIA

La limpieza étnica, la eliminación del diferente, sólo es posible sobre las ruinas de la comunidad de aceptación mutua. La eliminación del otro exige un ambicioso y complejo programa de desvinculación y, consecuentemente, de desresponsabilización. En 1935 el rabino de Berlín describió así la situación de los judíos en Alemania: “Acaso esto no haya sucedido nunca en el mundo y nadie sabe cuánto tiem-

<sup>35</sup> Claudio MAGRIS, *El Danubio*. Barcelona: Anagrama, 2001, pág. 41.

<sup>36</sup> Tzvetan TODOROV, *Memoria del mal, tentación del bien: Indagación sobre el siglo XX*, Barcelona: Península, 2002, pág. 47.

<sup>37</sup> Zygmunt BAUMAN y Keith TESTER, *La Ambivalencia de la modernidad y otras conversaciones*, Barcelona: Paidós, 2002, pág. 84.

<sup>38</sup> Zygmunt BAUMAN, *La posmodernidad...*, ob. cit., págs. 14-15.

po se puede soportar: la vida sin vecinos”<sup>39</sup>. Como señala Bauman, el Holocausto fue posible sólo tras un largo proceso de *producción social de la distancia*, condición previa para la *producción social de la indiferencia moral*. Sólo así fue posible generalizar entre los alemanes la convicción de que por muy atroces que fueran las cosas que les ocurrían a los judíos, nada tenían que ver con el resto de la población y, por eso, no debían preocupar a nadie más que a los judíos. Por su parte, Beck denomina *construcción política del extraño* al proceso que hizo que tantas personas pasaran “de vecinos a judíos”, siendo así expulsados en la práctica del espacio de los derechos y las responsabilidades<sup>40</sup>. Combinando ambas perspectivas, podemos representar así el proceso que lleva a la violencia social:



Refiriéndose a la experiencia de los prisioneros en campos de concentración cuando, por diversos motivos (traslados, trabajo en las ciudades, etc.), se cruzaban con la población alemana, Robert Gellately escribe que “aunque hay supervivientes que narran haber recibido ayuda y consuelo de la población, la impresión general es que, en el mejor de los casos, los alemanes se mostraron indiferentes y temerosos, y en el peor, compartieron el desdén, la hostilidad y el odio de los guardianes”<sup>41</sup>. “Lo más importante –constata Browning– fue que se había abierto un abismo entre la minoría judía y la población en general. Esta última, aunque no movilizaba alrededor del antisemitismo estridente y violento, estaba cada vez más «apática», «pasiva» e «indiferente» en lo referente al destino de la primera”<sup>42</sup>.

<sup>39</sup> Zygmunt BAUMAN, *Modernidad y Holocausto*, Madrid: Sequitur, 1998, pág. 161.

<sup>40</sup> Cf. Ulrich Beck, “The cosmopolitan society and its enemies”, ob. cit.

<sup>41</sup> Robert GELLATELY, *No solo Hitler: La Alemania nazi entre la coacción y el consenso*, Barcelona: Crítica, 2002, págs. 277-278.

<sup>42</sup> Christopher R. BROWNING, *Aquellos hombres grises*, Barcelona: Edhasa, 2002, pág. 360.

Lo mismo ocurriría al final de la guerra, durante la evacuación de los campos: “los habitantes de la ciudad o corrieron precisamente a ayudar a los prisioneros de los campos durante las evacuaciones. Algunos les ofrecieron comida y agua, hubo gestos de compasión, e incluso alguna protesta aislada por la brutalidad de las SS o de otros guardias. Sin embargo, la mayoría de los buenos ciudadanos no hicieron nada, bien porque temieran por su vida, bien porque se habían vuelto apáticos o indiferentes”<sup>43</sup>. En palabras de Mazower: “En su mayoría los alemanes parecían haber aceptado que los judíos ya no formaban parte de su comunidad”<sup>44</sup>.

“La mayoría de los alemanes probablemente se oponía a la deportación de sus vecinos judíos, pero esa oposición terminó siendo acallada por el surgimiento de la imagen abstracta del judío como una fuerza monolítica y peligrosa precisamente en el momento en que los reveses militares y los bombardeos aéreos empezaban a ocupar sus pensamientos. El efecto de ello fue una indiferencia creciente hacia el destino de los judíos”, recuerda por su parte Peter Fritzsche<sup>45</sup>. Como señala el Nobel de Literatura, Imre Kertész: “Judío es aquel del que se puede hablar en plural, que es como suelen ser los judíos, cuyas características se pueden resumir en un compendio, como las de una especie animal no demasiado compleja”<sup>46</sup>. La deliberada actitud de ignorar al individuo concreto para ver sólo la categoría “judío”, desde otra abstracción como era “Alemania” o “los alemanes”, fue el auténtico punto de partida de todas las violencias contra los judíos:

“El antisemitismo no apareció en escena como un elemento completamente nuevo, sino que adquirió un valor simbólico mucho mayor cuando la gente empezó a asociarlo al hecho de ser alemán. El deseo de participar en el proyecto de renacimiento alemán, de convertirse, de deshacer Versalles y 1918, ayuda a explicar por qué, con frecuencia de un día para otro, alemanes tanto prominentes como desconocidos decidieron por sí mismos ser consecuentes en sus relaciones con «los judíos». Fue su «deber como alemana» de adoptar un punto de vista racial lo que impulsó a una conocida de Victor Klemperer a romper todo contacto con él no mucho después de que los nazis ascendieran al poder. Martin Heidegger y el jurista Carl Schmidt hicieron lo mismo. Sencillamente se negaron a tratar con judíos”<sup>47</sup>.

<sup>43</sup> Robert GELLATELY, ob. cit., pág. 337.

<sup>44</sup> Mark MAZOWER, *La Europa negra*, Barcelona: Ediciones B, 2001, pág. 198.

<sup>45</sup> Peter FRITZSCHE, *Vida y muerte en el Tercer Reich*, Barcelona: Crítica, 2009, pág. 253.

<sup>46</sup> Imre KERTÉSZ, *Yo, otro. Crónica del cambio*, El Acanilado: Barcelona, 2002, pág. 73.

<sup>47</sup> Peter FRITZSCHE, ob. cit., págs. 120-121.

Lo realmente nuevo en Alemania no era el antisemitismo, que ya existía antes de los nazis, sino “el fin de las relaciones sociales ambiguas e indeterminadas entre los vecinos”. El antisemitismo tradicional “estaba limitado por muchos otros tipos de interacciones entre vecinos o colegas”. Lo que hizo el antisemitismo estridente de los nacionalsocialistas fue reducir, casi de un día para otro, “la variedad de posibles acercamientos con relación al prójimo [...] a la distinción capital entre alemanes y judíos”; la “muerte social”, el “pogromo frío” que en el día a día se fue produciendo, antecedió y preparó a la sociedad alemana para la violencia física que luego tuvo lugar<sup>48</sup>.

Esto era lo que decía un hutu encarcelado en la prisión de Rilima acusado de participar en los asesinatos de tutsis en los meses de abril a junio de 1994: “Nací en Kanazi, entre tutsis. Siempre tuve conocidos tutsis, sin caer siquiera en la cuenta. Pero crecí oyendo lecciones de historia y programas de radio que mencionaban todos los días los serios problemas entre los hutus y los tutsis; y, al mismo tiempo, me trataba con tutsis que no planteaban ningún problema. Había una distancia muy grande entre las noticias inquietantes que patrullaban por las orillas del país y la gente con la que nos tratábamos en casa, con la que no había roces, y la situación estaba dividida y al final tenía que romperse a la fuerza y tenía que poder más la barbarie o tenía que poder más el sentido de vecindad”<sup>49</sup>. *Vecindad* o *barbarie*: las alternativas están excelentemente bien presentadas. Como sabemos, tuvo más poder la barbarie.

## 6. REIVINDICACIÓN DE LA VECINDAD

Frente a esta tremenda posibilidad –tremenda siempre aunque no siempre llegue al extremo del Holocausto nazi, el genocidio ruandés o la limpieza étnica en la ex Yugoslavia– sólo hay una opción responsable: desarrollar prácticas de gestión de la diversidad que permitan, como reza el título de varios trabajos de Leonie Sandercock<sup>50</sup>, convertir a los extranjeros en vecinos (*strangers become neighbours*), combatiendo la peligrosa tendencia contraria: la conversión de determinados vecinos en extraños. Y para ello no es suficiente *vivir juntos aparte* –tomando la certera expre-

<sup>48</sup> Ibid., págs. 120, 124.

<sup>49</sup> Jean HATZFELD, ob. cit., págs. 184-185.

<sup>50</sup> Leonie SANDERCOCK, “When strangers become neighbours: Managing cities of difference”, *Planning Theory & Practice*, 1/1 (2000), págs. 13-30.

sión de Juan Carlos Checa<sup>51</sup> en su estudio sobre la segregación espacial de los inmigrantes africanos en Almería.

Como decimos, no es preciso pensar en las terribles disoluciones de la convivencia de las que ha sido testigo el siglo XX, “el siglo de los genocidios”<sup>52</sup>, para advertir la relevancia de esa afirmación de la vecindad frente a las dinámicas segregacionistas de la extranjerización y el extrañamiento.

Un ejemplo. Durante el verano de 2009 se produjeron importantes tensiones en una localidad de Guipúzcoa relacionadas con supuestos incrementos de actos delictivos, actuando como detonante final la detención de un menor magrebí acusado de agresión sexual, y que derivaron en un conflicto con connotaciones xenófobas. Las autoridades municipales reaccionaron con prontitud tomando cartas en el asunto y aparentemente con buenos resultados, ya que los incidentes cesaron en pocos días. Sin embargo, llama la atención una afirmación de esas autoridades, realizada sin duda con la mejor de las intenciones, pero que nos mueve a pensar en que lo que se ha producido en esa localidad es más una calma temporal que una solución a largo plazo: “La semana que viene, junto con técnicos especialistas en resolución de conflictos, vamos a intentar solucionar el problema reuniendo a vecinos y magrebíes. La idea es actuar de mediadores”<sup>53</sup>. ¿Es que acaso esos magrebíes que allí viven y que ahí tienen sus trabajos y comercios no son vecinos? Infinitamente más preocupantes resultan las declaraciones de otro responsable local, Xavier García Albiol, actualmente alcalde de Badalona: “Si soy alcalde el año que viene y se produce el colapso que está a punto de producirse, entre dar ayudas sociales a un inmigrante irregular o dárselas a un vecino de Badalona, lo tengo muy claro”<sup>54</sup>.

Al inicio de su obra *Tres cantos fúnebres por Kosovo* Ismael Kadaré escribe:

“Algunas veces daba la impresión de que la península era verdaderamente grande y que había en ella sitio para todos: para lenguas y religiones distintas, para una docena de pueblos, estados, reinos y principados, incluso para tres imperios, dos de los cuales, el de los serbios y el de los búlgaros, ya se habían hundido, mientras el tercero, el bizantino, para su propia vergüenza y la de toda la cristiandad, se había declarado vasallo de los turcos. Pero es así que llegaban otros

<sup>51</sup> Juan Carlos CHECA, *Viviendo juntos aparte*, Barcelona: Icaria 2007.

<sup>52</sup> Bernard BRUNETAU, *El siglo de los genocidios: Violencias, masacres y procesos genocidas desde Armenia a Ruanda*, Madrid: Alianza Editorial, 2006.

<sup>53</sup> *El Correo*, 11/07/2009.

<sup>54</sup> *Público*, 22/01/2010.



días en que se operaban transformaciones en la mente de las gentes y entonces la región les parecía angosta. La sensación de estrechez, más que a causa del frotamiento entre las tierras y las lenguas de los distintos pueblos, se nutría de los viejos recuerdos. Eran pesadillas que los pueblos rumiaban largo tiempo en soledad, hasta que llegaba un día en que se les tornaban insoportables<sup>55</sup>.

“Poner en marcha las matanzas eliminacionistas –recuerda Goldhagen– es un acto paradigmática de elección, realizado libremente, no determinado por fuerzas o estructuras abstractas, ni sobrevenido accidentalmente debido a las circunstancias”<sup>56</sup>. Es un error creer que la barbarie nos sobreviene; en realidad, “la barbarie se elige”<sup>57</sup>. Por eso no hay mejor manera de prevenir la violencia colectiva –pero también sus “equivalentes funcionales”– que combatir estas pesadillas que los pueblos tienen la costumbre de rumiar en soledad, con bovina tozudez, alimentándose de agravios y de miedos, hasta sentir que en la península ya no cabemos todos. Que es la forma de decir que ya no caben “ellos”: los otros.

---

<sup>55</sup> Ismail Kadaré, *Tres cantos fúnebres por Kosovo*, Madrid: Alianza Editorial, 1999, págs. 13-14.

<sup>56</sup> Daniel Jonah GOLDHAGEN, ob. cit., pág. 102.

<sup>57</sup> José María RIDAO, *La elección de la barbarie: Liberalismo frente a la ciudadanía en la sociedad contemporánea*, Barcelona: Tusquets, 2002 pág. 167.