

IDENTIDAD NACIONALISTA Y VIOLENCIA. APUNTES CRÍTICOS

National Identity and Violence. Critical Notes *

ANA M. JARA GÓMEZ **

Fecha de recepción: 01/07/2019
Fecha de aceptación: 19/07/2019

Anales de la Cátedra Francisco Suárez
ISSN: 0008-7750, núm. 54 (2020), 153-173
<http://dx.doi.org/10.30827/ACFS.v54i0.9751>

RESUMEN El discurso primordialista sobre el origen de las identidades sociales etno-nacionales sigue latiendo en algunos enfoques históricos, antropológicos, políticos y jurídicos de las sociedades contemporáneas, camuflado en otras formas biologicistas y cercanas a los paradigmas del derecho natural de concebir los atributos culturales, étnicos, religiosos, conductuales, e incluso económicos de los pueblos. Este artículo pretende presentar, por el contrario, la construcción de las identidades nacionales desde el punto de vista modernista/constructivista y analizar su papel como discurso que pretende reforzar estructuras de poder, producidas porque tienen utilidad estratégica para el logro de bienes materiales o políticos, formalmente en nombre del grupo, pero de hecho solamente con objeto de dar ventaja a los líderes o las élites. Cuando llevan aparejado un carácter político, las identidades nacionales, culturales y étnicas son susceptibles de provocar conflictos violentos, la naturalización de la violencia y la deshumanización de otros grupos tienen lugar a menudo cuando de conflictos etno-nacionalistas se trata.

Palabras clave: Identidad, Nacionalismo, Primordialismo, Memoria Colectiva, Alteridad, Violencia Étnica.

ABSTRACT The primordialist discourse on the origin of ethno-national social identities persists in some historical, anthropological, political and juridical approaches of actual societies, hidden in other ways of conceiving the cultural, ethnic, religious, behavioral, and even economic attributes of peoples which are, in fact, biologicist and close to the paradigms of natural law. This article aims to present, on the contrary, the construction of cultural identities from the modernist/constructivist point of view and to analyze their role as a discourse that seeks to reinforce power structures, produced by virtue of their strategic utility for the achievement of material or political goods, formally in the name of the group, but in fact only with the aim of giving an advantage to leaders or elites. When coupled with a political character, national, cultural

* Para citar/citation: Jara Gómez, A. M. (2020). Identidad nacionalista y violencia. Apuntes críticos. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 54, pp. 153-173.

** Departamento de Filosofía del Derecho, Facultad de Derecho, Plaza de la Universidad, 1, 18001 Granada (España), ajara6@ugr.es

and ethnic identities are likely to provoke violent conflicts, the naturalization of violence and the dehumanization of other groups often take place when ethno-nationalist conflicts are involved.

Keywords: Identity, Nationalism, Primordialism, Collective Memory, Otherness, Ethnic Violence.

1. INTRODUCCIÓN

Un buen número de acontecimientos relacionados con los que convencionalmente se denominan *movimientos nacionalistas violentos* no pueden explicarse recurriendo a fórmulas simplificadoras, reductivas y sustentadas en la utilización abusiva de la socorrida tesis de una *variable independiente*. Es sencillo aludir exclusivamente a la manipulación psicológica de los miembros de una nación, tenga lugar esta manipulación a través de la creación de una memoria acorde con la conveniencia nacionalista, o de un sentimiento de amenaza o agravio suficiente como para requerir una respuesta contundente, o de una propaganda ideológica determinada encaminada a lograr objetivos *nacionales* colectivamente asumidos. Aún más simple es recurrir a términos primordialistas, y considerar las naciones y las comunidades étnicas como fenómenos naturales, definidos y exclusivos, cuyos miembros nacen ya con unas características irrenunciables que les otorgan la pertenencia al grupo. Sin embargo, son mecanismos extremadamente complejos los que hacen posible que un elevado número de ciudadanos aparentemente normales se impliquen en crímenes colectivos, cruzadas expansionistas e incluso genocidios, o los acepten y apoyen como causa propia.

El primer elemento necesario para activar los referidos mecanismos es la cohesión grupal alrededor de una identidad común, nacional o étnica en su caso. Esa identidad construye sólidos vínculos no siempre visibles entre los miembros del grupo, que se caracterizan por su manifestación esencialmente emocional.

Para que haya cohesión en un grupo social, es necesario construir un *otro* social. Hablamos de construcción como contraposición a identidad biológica, que no puede darse en las identidades nacionales, que son, por naturaleza, sociales y por tanto, construidas o simbólicas. No necesariamente son violentas estas identidades pero sí que están, como explicaba Ernest Gellner, supeditadas a dos términos que es necesario definir: Estado y nación (Gellner, 1988).

Definiendo el Estado en relación con el elemento último objeto de este trabajo, la violencia nacionalista, no resulta difícil identificarlo, aunque sea únicamente a efectos instrumentales, como aquella entidad en que sólo la

autoridad política central y aquéllos en quienes ésta delegue, pueden hacer uso de la fuerza. De entre las formas autorizadas de mantener el orden y la seguridad, la violencia solo puede ser usada dentro de la comunidad social de referencia por un agente especial, que ha de estar claramente identificado, fuertemente centralizado y disciplinado. Este agente es el Estado (Gellner, 1988, p. 16).

Más difícil de definir, pero también creada y contingente, es la nación. Este concepto, que a pesar de su esencia de constructo es defendido por algunos como universal y normativo, incluso biológico, es definido por Gellner (1988, p. 20) de dos modos posibles, no necesariamente incompatibles entre sí. Uno es el concepto cultural de nación y el otro es el concepto voluntarista de nación. En el primero los hombres comparten un sistema de ideas, signos, conductas y modos de comunicación que dan en llamar cultura, mientras en el segundo los hombres comparten una nación siempre que se dé la condición indispensable de que se reconozcan entre ellos como miembros de ésta, el reconocimiento del *mismo* como *nuestro*, y no como *otro*, es lo que convierte al grupo en nación y otorga a sus miembros coherencia y pertenencia.

Aunque el nacionalismo sostiene que nación y Estado están hechos el uno para el otro y que el uno sin el otro son algo incompleto y trágico, antes de su perfecta unión cada uno de ellos debe *emerger*, y su emergencia es, a la fuerza, independiente y contingente (Gellner, 1988, p. 19).

En todo caso, se pierde de vista a menudo el resultado de una operación un cálculo claro y que la realidad se encarga de corroborar constantemente, un cálculo que obliga a tener en cuenta que existe:

un número de aquéllas (de naciones en potencia) *muchísimo* mayor que el de estados factibles que pudiera haber. (...) No todos los nacionalismos pueden verse realizados en todos los casos y al mismo tiempo. La realización de unos significa la frustración de otros. Por otra parte, este razonamiento se ve enormemente reforzado por el hecho de que la mayor parte de estas naciones potenciales que existen en el globo viven, o han vivido hasta hace poco, no en unidades territoriales homogéneas, sino entremezcladas unas con otras en moldes complejos. De ello se sigue que en tales casos una unidad política territorial sólo puede llegar a ser étnicamente homogénea, bien exterminando, bien expulsando, bien asimilando, a todos los no nacionales. La poca paciencia a la hora de sobrellevar estas expectativas puede hacer difícil la consumación pacífica del principio nacionalista (Gellner, 1988, p. 15).

Este artículo pretende abordar, principalmente desde la teoría pero acompañándose de casos específicos que expongan el análisis al test del

mundo real, i) en primer lugar, el papel de las presunciones sobre la identidad nacional y las teorías que han tratado de explicar su génesis, destacando el papel de las élites y los arquitectos de la cultura en la creación de un espacio social y político determinado y excluyente que se habrá de llamar nación; y (ii) en segundo lugar, profundizar en los mecanismos a través de los cuales un fenómeno nacionalista puede conducir a la violencia, justificarla e incluso naturalizarla.

2. QUÉ ES Y CÓMO SE CONSTRUYE LA IDENTIDAD NACIONAL

La escuela primordialista, que interpreta la etnicidad y la nacionalidad como condiciones naturales, y su doctrina que, inevitablemente, ha de conectarse con el degeneracionismo, parecieran a primera vista superadas. Es difícil, en los tiempos que corren, que algún autor se decida a afirmar públicamente sin ambages que las categorías sociales son construidas en la genética, es decir, fuera de la sociedad o a negar que la especie humana ha estado migrando, y mezclándose, alrededor del mundo desde siempre.

Sin embargo, la perspectiva inicial en el análisis de las etnias y las nacionalidades en las ciencias sociales estaba apegada a la versión más dura del primordialismo, que antepone “la fuerza de los hechos «dados» del lugar, de la lengua, de la sangre y del estilo de vida, en cuanto a que forjan la idea que un individuo tiene de quién es en el fondo y con quiénes está indisolublemente ligado, está enraizada en los fundamentos no racionales de la personalidad” (Geertz, 1973, p. 235). Esta parece una versión coincidente con la ya conocida autodefinición del discurso nacionalista mismo, que quiere presentar a la nación como un hecho objetivo, una evidencia social incuestionable que pugna históricamente por su manifestación consciente, es decir, su autodeterminación política (Máiz, 1994, 103).

Este discurso sigue latiendo en algunos enfoques históricos, antropológicos, políticos y jurídicos de las sociedades contemporáneas, camuflado en otras formas iusnaturalistas y biologicistas de concebir los atributos culturales, étnicos, religiosos, conductuales, e incluso económicos, si esto fuera posible, de los miembros de una comunidad concreta. Quién podría negar actualidad a la popular pero ya antigua fórmula del arzobispo Whately, esgrimida en 1855 para refutar a los seguidores de Adam Smith, que preguntaba retóricamente “¿Cómo podría esta criatura desamparada poseer algún elemento de nobleza? ¿Cómo podría ser considerado el más bajo salvaje y el individuo más altamente civilizado de las razas europeas miembros de la misma especie? ¿Es acaso concebible, tal como ha pensado el gran economista, que por la división del trabajo aquella gente desvergonzada pudiera

«adelantar paso a paso en todas las artes de la vida civilizadas»? (citado en Douglas, 1973, p. 27).

El estudio del nacionalismo, ya sea desde el primordialismo, ya desde el constructivismo, se ha realizado de manera inter y transdisciplinar y han sido abundantes las contribuciones, como afirma Faraldo (2001, p. 934) de la ciencia económica, la sociología, la estética, la antropología, la geografía humana, el derecho y hasta las ciencias deportivas.

Sin embargo, el mayor éxito en la superación rotunda y decisiva del primordialismo, que se ha producido en prácticamente todas las *ciencias del hombre*, se debe atribuir obligatoriamente a la etno-psiquiatría. Una parte importante de la obra de Georges Devereux consiste en haber dilucidado de manera vigorosa: 1.º) Que los individuos, jóvenes o viejos, enfermos o normales, primitivos o civilizados, sólo tienen a su alcance un conjunto de materiales culturales que son en todas partes absolutamente idénticos; 2.º) que dichos materiales son manipulados por un psiquismo que funciona en cualquiera de nosotros de manera rigurosamente similar (Laplantine, 1979, p. 42)¹. Sea como sea, estas consideraciones prueban una vez más que, lejos de ser marginal a las ciencias sociales, la psiquiatría es, por el contrario, una de las cribas más seguras, ya que una ciencia no podría encontrar mejor criba que los conceptos de otra ciencia cuyas explicaciones se hallan en relación complementaria con las suyas (Devereux, 1970).

Partiendo de esta superación y, por tanto, asumiendo inicialmente que la identidad, ya sea nacional, étnica, racial, de género o de clase, no es la manifestación de una verdad material, nos trasladaremos, sin suprimir el carácter transdisciplinar del asunto, y solo en la medida de lo posible, a la disciplina de la filosofía jurídica y política. Se trata de analizar la identidad, como “una función dentro de un discurso que busca reforzar estructuras de poder determinadas” (Blumi, 2003, 214), producida porque tiene utilidad estratégica para el logro de bienes materiales o políticos, formalmente en nombre del grupo, pero de hecho solamente con objeto de dar ventaja a las élites (Kaufman y Conversi, 2012, p. 53).

Pensemos, por ejemplo, en la función que tiene la identidad en el movimiento que defiende los intereses de las regiones ricas del norte de Italia (Padania): la Liga Norte. El discurso nacionalista de la Liga enfatiza el éxito de estos territorios en la economía global y es capaz de defender al mismo tiempo el modelo económico liberal y el derecho exclusivo de la región a obtener especial protección económica. Esta protección está conectada, dentro del discurso de la Liga, a la defensa de la identidad cultural,

1. Se hace referencia a Devereux, 1972 y 1977.

que se refleja también en una supuesta capacidad de los padanos para participar en la economía global con mejores resultados que otros, para los que se proponen abiertamente prácticas discriminatorias y desigual distribución de derechos y obligaciones (Huyseune, 2010).

Cuando hablamos de identidad colectiva podemos referirnos a grupos étnicos o a grupos *nacionales*. Los primeros se suelen definir como comunidades de personas con una autodenominación, es decir, un nombre que les define solo a ellos, que creen que comparten antepasados, que tienen una memoria histórica común y elementos de cultura compartida, tal vez una religión, tal vez su lengua, valores, estilo de vida, tal vez otros elementos o todos a un tiempo. El *grupo étnico* está apegado, aunque sea nada más que histórica o sentimentalmente, a un territorio concreto. La diferencia con el *grupo nacional* parece radicar en que este tiene un bagaje cultural, racial y lingüístico común y diferenciado que forma a su vez un elemento constitutivo de un grupo más grande (Oberschall, 2007, p. 3). La distinción no resulta suficientemente perceptible expresada en estos términos, ni es aplicable a todas las realidades. Suele ser convincente, en nuestro contexto, contemplar lo étnico como casi biológico, más fenotípico o racial que lo nacional, que suele verse menos conectado con elementos religiosos ancestrales, por ejemplo, y más como político, otorgándosele una suerte de inmerecida racionalidad.

Nosotros consideraremos que ambos grupos, étnicos y nacionales, son *identidades culturales*, no necesariamente diferenciables y, exclusivamente a los efectos de este trabajo, intercambiables. La mayoría de los defensores de las políticas étnicas tienden a evitar el uso del término *grupo étnico* con referencia a su propia comunidad, prefiriendo describirlo como *nacionalidad*, *grupo nacional*, *pueblo* o *nación*.

Siguiendo a Ross, entendemos por cultura el sistema de significados que un grupo usa para dar sentido al mundo. La cultura se expresa en una gran variedad de formas simbólicas, algunas de ellas de gran formalismo, como los rituales religiosos o nacionalistas, otras menos formales pero generalizadas, como la lengua, la indumentaria, la comida, los juegos. A veces la cultura se expresa también en formas físicas que definen el paisaje, como lugares sagrados, monumentos o edificios (Ross, 2007, p. 2). Cualquier objeto o actividad que otorgue significado o contexto a la etnia o la nación de referencia, que, como hemos afirmado, no están suficientemente diferenciadas, será parte de la cultura.

Podemos ilustrar este punto con un análisis terminológico de dos palabras en lengua serbo-croata. Los nativos y aquéllos que están familiarizados con la Antigua Yugoslavia se sienten cómodos con los términos *narod* y *narodnosti*. *Narod* es la palabra que se utiliza para hablar del pueblo (la

gente) y de la nación. No se trata del Estado, se trata de aquéllos que tienen una cultura común. En la Constitución de 1963 se designó a las que hasta entonces habían sido calificadas de “minorías” como “nacionalidades” —*narodnosti*—, porque minoría era un término que resultaba denigrante y tenía connotaciones negativas. La palabra *narodnosti* significa nacionalidad, pero invoca el concepto de alguien que tiene su tierra en otro lugar. En este caso sirvió para definir a los *invitados*: albaneses, húngaros, turcos, eslovacos, checos y rusos de la entonces Yugoslavia, aunque estos fueran nativos del país y nunca hubieran visto su *nación verdadera*. En esa misma Constitución se decidió finalmente que los musulmanes étnicos (eslavos exclusivamente) serían considerados también como nación constituyente, *narod*, independientemente de la religión que profesaran. Este juego lingüístico permite contemplar cómo comenzó en Yugoslavia la deriva hacia el absolutismo etno-nacional institucionalizado (Mertus, 1999).

La doctrina ha teorizado, desde hace mucho, acerca de la necesidad humana fundamental de estabilidad y seguridad, y cómo la visión estable de uno mismo —incluyendo su pertenencia a grupos sociales considerados valiosos— proporciona la base para este sentido de coherencia. La clasificación errónea de la identidad suele ser desagradable, en parte, porque desafía la comprensión básica del ser de los actores y, por extensión, su necesidad de coherencia psicológica (Prewitt-Freilino y Bosson, p. 170). Según la teoría de la identidad social, el deseo y la búsqueda por parte de la persona de una imagen positiva de sí misma es el motor de la evaluación de las categorías y grupos sociales, porque existe una ventaja individual que se deriva de una evaluación positiva de las categorías y grupos de los que uno mismo es miembro. Identidad social se entiende entonces como aquellos aspectos de la imagen de sí mismo que se derivan de las categorías sociales a las que el individuo se percibe como perteneciente. Podemos hablar de identidad colectiva siempre que una determinada identidad social tenga una importancia primordial para los miembros de un colectivo, es decir, cuando una serie de individuos aceptan una categorización social que les permite diferenciarse como grupo del resto del mundo. Paralelamente tiene lugar un proceso de mayor apreciación del grupo de referencia, lo que permite que el individuo se beneficie en términos de su propia autoestima (Weller, 2000, p. 46).

La característica principal del comportamiento social relacionado con este sistema de creencias es que, en las situaciones intergrupales relevantes, los individuos no interactuarán como individuos, sobre la base de sus características particulares o relaciones interpersonales, sino como miembros de sus grupos que se encuentran en una determinada relación definida con los miembros de otros grupos (Tajfel y Turner, 1979, p. 35). La consecuencia de

esto es lo que Freud denomina “el hecho sorprendente de que en determinadas circunstancias, nacidas de su incorporación a una multitud humana que ha adquirido el carácter de «masa psicológica», aquel mismo individuo al que ha logrado hacer inteligible, piense, sienta y obre de un modo absolutamente inesperado” (Freud, 1979, p. 18).

2.1. *Identidad y mitos: la cultura tradicional, el pasado y la memoria*

Existen dos elementos nucleares que van a otorgar a la identidad nacional significado y cuerpo, y que suelen asociarse para el logro de estos fines: la historia y la literatura. La historia se convertirá en memoria, que es sin duda subjetiva y maleable; la literatura se convertirá en propaganda. Ya lo advertía Murillo Ferrol:

Me temo que el nacionalismo sea hoy la principal pulsión que fuerza a la manipulación (creación incluso) del pasado. Según los países, la etnia, o la mezcla de razas, el multiculturalismo o la dialéctica pugnaz e implacable del pasado mismo como suele ser en nuestro caso, inviten también a conformarlo. Pero creo que hoy por hoy es el nacionalismo el motor más descarado e impelente allá donde opera. Y funciona para todos los escalones. El pasado se pergeña para apuntalar, legitimándolas, las aspiraciones particularistas de una pequeña aldea como de un gran país. Sólo que en este caso con más voz y más medios; y con la anuencia de más y más importantes historiadores. Nos ha tocado vivir una etapa en que esa forma de irracionalismo humano produce efectos en tantos lugares y en tantos momentos (Murillo Ferrol, 1997, pp. 9-10).

Esta estrategia de pretendida legitimación está centrada en la memoria del pasado y una conexa y resultante percepción del presente, donde los relatos, a menudo de sufrimiento y victimización si se desea provocar movimientos violentos, se dirigen a la construcción de identidades nacionales monolíticas. Si se logra, a través de estos relatos, crear una *deuda histórica* lo bastante sólida y congruente con la identidad de referencia, tanto más contundente será la exigencia nacionalista de pago de esa deuda y mayor el sentimiento de agravio histórico que habrá de requerir al presente un ajuste político, social y/o material.

Por tanto, la identidad nacional se ha de construir a través de un discurso y unos mitos fundacionales, una forma de ir proyectando significados que influyan y organicen nuestras actuaciones y también nuestro concepto de nosotros mismos (Hall, 1996, p. 613). Anderson elabora el concepto de nación como comunidad política *imaginada*, que es efectivamente imagi-

naria porque los miembros de incluso la más pequeña de las naciones jamás conocerán a la mayor parte de sus compañeros de comunidad, ni sabrán de ellos, ni siquiera oirán hablar de ellos, y sin embargo en la mente de todos vivirá la imagen de su comunión (Anderson, 1983, p. 49). La nación se imagina a sí misma como una comunidad, a pesar de las desigualdades y a menudo a costa de las subjetividades que existen en su interior, dotándose de una especie de asociación horizontal, donde las identidades colectivas no nacionales se tornan diferencias menores. La identidad nacional es capaz de eclipsar a todas las otras identidades colectivas, y el nacionalismo violento debe realizarse a costa de la identidad ideológica, sexual, de género o de clase, otorgando visibilidad a políticos sin programa ni electorado establecido. “En última instancia, es esta fraternidad la que hace posible, en los dos últimos siglos, que tantos millones de personas estén dispuestas, no tanto a matar, como a morir voluntariamente por tan limitadas imaginaciones” (Anderson, 1983, p. 50). Como señala la activista y feminista Lepa Mladjenovi (1993, p. 6), para promover el fervor popular, los discursos y propaganda de los gobiernos nacionalistas aclaman al guerrero que, olvidándose de sí mismo, defiende el futuro de la nación, y a la madre que asegura la supervivencia como regenerador biológico de la nación. Los mitos del héroe de guerra deben quedar esparcidos por toda la literatura nacionalista. Esta mitología se caracteriza por el deseo de los devotos de dejarse la vida en los campos de batalla, y muchos lo hacen.

Por su parte, los líderes políticos y los medios de comunicación producen verdades enfrentadas que compiten para consumo popular. Las historias sobre *nosotros* y *ellos*, sobre *nuestras* mujeres y *sus* mujeres, son contadas y recontadas una y otra vez. Es necesario presentar con coherencia una *narrativa nacional* que cuente con historias, imágenes, paisajes, rituales, eventos, etc., que representen lo compartido, las experiencias, duelos y victorias que darán significado a la identidad nacional (Hall, 1996, p. 613). Destaca particularmente el uso de materiales antiguos para la construcción de tradiciones *inventadas*, que son de naturaleza reciente y sirven para nuevos fines. Tal y como explica Hobsbawm, esto no plantea ninguna dificultad, ya que existe una gran reserva de materiales acumulados en el pasado de cualquier sociedad, así como un lenguaje elaborado de práctica y comunicación simbólica. Se produce de modo más frecuente “cuando una rápida transformación de la sociedad debilita o destruye los modelos sociales para los que se habían diseñado las «viejas» tradiciones, produciendo otros nuevos en los que esas tradiciones no puedan aplicarse, o cuando esas viejas tradiciones y sus portadores y promuladores institucionales se convierten en insuficientemente adaptables y flexibles, o son de algún modo eliminados” (Hobsbawm y Ranger, 1983, pp. 11 y ss.).

En una dirección paralela, se señala el concepto de *pasado utilizable*, acuñado originalmente por el crítico literario Van Wyck Brooks que argumentó, durante la Primera Guerra Mundial, que las artes y humanidades norteamericanas, a diferencia de las europeas, estaban plagadas de contradicciones derivadas, por una parte, de su falta de una tradición que las vinculara indiscutiblemente, y por otra, de la mezcla de culturas inmigrantes presentes en el territorio. Para que la cultura americana pueda salir de su estado de incoherencia, explicaba Brooks, sería necesario construir un *pasado utilizable* para ella, un conjunto de referentes históricos que pudieran dar forma a los esfuerzos contemporáneos. Un *pasado utilizable* es, por tanto, una invención o, al menos, una reconstrucción retrospectiva al servicio de las necesidades del presente (Olick, 2007)².

Planteado así, en la teoría y brevemente, pareciera este un proceso fácil y exento de inconvenientes, pero no lo es. Un ejemplo de cómo la creación de una tradición pequeña de una nación pequeña puede resultar en extremo compleja podemos encontrarlo en el *revival* de la nación Cosaca en el espacio post-soviético. En los discursos nativistas, los Cosacos se apropian del Cáucaso apropiándose de sus tradiciones. Esto se materializa, y por tanto resulta convincente, en artefactos como la *chokha* (típico abrigo georgiano) o el *kinzhal* (daga caucásica), que comparten con los *gortsy* del norte del Cáucaso. Este atuendo se ha convertido en el símbolo más visible del renacimiento cosaco en la región, que se manifiesta a través de espectáculos y actuaciones uniformadas (en la Unión Soviética era tradición que los cosacos cantaran y bailaran). Irónicamente, esta aspiración de autenticidad ha provocado la reacción hostil de la mayoría de la población de la región (incluyendo a aquellos que se consideran descendientes de los cosacos). Se utiliza a menudo una expresión ofensiva: *ryzhennye kazaki* (cosacos disfrazados), que implica un comportamiento falso, hacia esos cosacos vestidos de modo *tradicional*. Existen, sin embargo, nuevos líderes comunitarios que ya publican libros que prueban que la *chokha* no tiene nada que ver con los georgianos ni con los circasianos, sino que tiene un origen puramente cosaco. Parece que el próximo paso en la agenda de los nacionalistas cosacos en su apropiación del Cáucaso podría ser la desposesión de los caucasianos de sus tradiciones, tal y como fueron desposeídos de una parte significativa de su territorio hace 150 años. En esta línea, otros caucasianos son etiquetados como migrantes y rechazados como extraños culturales, históricamente desarraigados, en los territorios del Cáucaso que los cosacos reclaman para sí (Popov, 2012, pp. 1749 y ss).

2. Se hace referencia a la obra de Van Wyck Brooks, 1918.

2.2. *Identidad y alteridad*

Las identidades étnicas/nacionalistas indican una forma de agregación social en la cual el *nosotros* aparece como una figura social fijada en el tiempo, en un sistema abstracto, indeterminado o mítico. El *otro* no tiene que ser necesariamente percibido como un actor real; es naturalizado, objetivado o bien asociado con un principio meta social: el mal, la decadencia, el diablo... (París Pombo, 1999, p. 60).

En su análisis de la fragmentación de la sociedad serbia tras el conflicto de Kosovo, Nicola Mai ofrece los testimonios de un gran número de refugiados serbokosovares que describen el proceso de confrontación entre dos mundos social y moralmente antagónicos, uno que produce seguridad ontológica negando la diferencia y otro que la acepta como parte de la vida sin considerarla una amenaza. Algunos serbios decían que tuvieron lugar ataques, secuestros y asesinatos consecuencia de la imposición por los americanos de políticas occidentales, llamadas democráticas; que los albaneses no eran personas, eran una masa, una mafia, pobres analfabetos conduciendo coches caros y sobornando a todo el mundo. Explica Mai que lo que las narraciones sugieren es que esta mentalidad de auto-victimización y conspiración es consistente con un mundo colectivista y narcisista de superioridad moral, un mundo que repudia y niega la individualidad, tanto en términos de diferencia como de responsabilidad. Al reiterar la idea de que los albaneses eran manipulados por potencias extranjeras, que los medios de comunicación difundían información sesgada, que habían sido manipulados por partidos nacionalistas albaneses y aterrorizados por formaciones paramilitares albanesas, el pueblo serbio de Kosovo y la Yugoslavia anquilosada pudieron, cada vez con mayor frecuencia, proyectar percepciones inconscientes de la situación en la que se encontraban. El ego idealizado y moralizado de un sujeto narcisista se coloca entre el sujeto y cualquier compromiso directo con la realidad, que tiene la fuerza de alterar su autopercepción en términos de omnipotencia, superioridad moral y perfección (Mai, 2001, pp. 98-104).

El concepto de *otro* se hace esencial en la identificación del grupo y en la creación de un espíritu combativo, a veces agresivo y chovinista, basado en un sentido de hermandad que, obviamente, debe excluir, crear una frontera entre el grupo y los de fuera, cualquiera que esté fuera, que por este hecho se encuentra en una condición desfavorable.

Sin embargo, los conflictos yugoslavos nos permiten contemplar la alteridad con una luz especial, esa luz que permite ver, entre el polvoriento caos nacionalista bronco, agresivo, excesivamente vociferante e irracional, que en ocasiones aquéllos que se disponen a aniquilarse son *hermanos*. En el

fondo de estas situaciones se encuentra la necesidad del grupo de establecer y mantener su identidad tan firmemente como sea posible. La identidad es más obvia y reconocible, por no decir mayor, cuanto más se diferencia de la imagen de otras personas u otros pueblos. Naturalmente, no hay necesidad de que un grupo étnico se esfuerce por mostrar cuán diferente es de aquellos con los que comparte poco o nada, ya sea físicamente o en cuanto a vestimenta, creencias, idioma o gastronomía. Pero se necesita mucha habilidad y esfuerzo para distinguirse de aquellos que se asemejan a uno. Esto se hace generalmente de tres maneras: silenciando o negando en voz alta toda similitud entre el *otro* y uno mismo, particularmente los parecidos que son más que obvios; fabricando diferencias que nunca antes existieron; y, finalmente, magnificando y resaltando las diferencias existentes, de modo que se conviertan en un absoluto obstáculo para la comprensión y cercanía mutua. Una vez que se han establecido grandes diferencias donde en realidad no las hay, el siguiente paso es lento y casi ineludible. Aquellos que estaban cerca y ahora están lejos se vuelven definitivamente extraños. El odio hacia grupos étnicos similares es el precio que algunos grupos étnicos pagan para establecer o asegurar su propia identidad (Kecmanovic, 2002, p. 79).

La animosidad entre grupos similares funciona de un modo parecido a la que puede producirse entre individuos similares. Ambos, individuos y grupos, desprecian sus maldades, sus bajezas y sus carencias. Cuando existe, con suficiente cercanía, alguien que nos refleja, será un objeto perfecto para proyectar esas partes de nosotros que consideramos malas, precisamente porque es similar a nosotros, pero poseedor —porque le otorgaremos inconscientemente esta condición— de nuestros pensamientos sucios, nuestros miedos e impulsos, nuestras nociones negativas (Kecmanovic, 2002, pp. 78-81). La diferenciación de identidades grupales a través de la proyección en los miembros de otro grupo de todo lo negativo del grupo propio y que no queremos reconocer es la forma más retorcida de producir alteridad.

3. POLITIZACIÓN DE LA IDENTIDAD Y VIOLENCIA ETNO-NACIONALISTA

Cerca de dos tercios de los conflictos armados que están teniendo lugar hoy incluyen un componente etno-nacionalista. Los conflictos étnicos violentos son la forma prevalente de conflicto armado y tienen pocas posibilidades de debilitarse en el corto plazo. Desde la Segunda Guerra Mundial, millones de personas han muerto como resultado de su identidad etno-nacional, que les convertía en miembros de un grupo social determinado. Adicionalmente, las guerras etno-nacionalistas crean flujos de refu-

giados, obstaculizan el comercio exterior y las rutas de transporte y, como consecuencia de todo esto, tienen potencial para desestabilizar el sistema internacional (Duffy Toft, 2003, pp. 3-4). Cuando el grupo identitario excluyente ya se ha formado, si sus líderes o sus élites deciden la conveniencia del recurso a la violencia, alimentarán la *historia* de antagonismo y victimización con mensajes muy simples:

La multitud es extraordinariamente influenciable y crédula. Carece de sentido crítico y lo inverosímil no existe para ella. Piensa en imágenes que se enlazan unas a otras asociativamente, como en aquellos estados en los que el individuo da libre curso a su imaginación sin que ninguna instancia racional intervenga para juzgar hasta qué punto se adaptan a la realidad sus fantasías. Los sentimientos de la multitud son siempre simples y exaltados. De este modo, no conoce dudas ni incertidumbres.

Las multitudes llegan rápidamente a lo extremo. La sospecha enunciada se transforma ipso facto en indiscutible evidencia. Un principio de antipatía pasa a constituir, en segundos, un odio feroz. Naturalmente inclinada a todos los excesos, la multitud no reacciona sino a estímulos muy intensos. Para influir sobre ella, es inútil argumentar lógicamente. En cambio, será preciso presentar imágenes de vivos colores y repetir una y otra vez las mismas cosas. 'No abrigando la menor duda sobre lo que cree la verdad o el error y poseyendo, además, clara consciencia de su poderío, la multitud es tan autoritaria como intolerante... Respeto la fuerza y no ve en la bondad sino una especie de debilidad que le impresiona muy poco. Lo que la multitud exige de sus héroes es la fuerza e incluso la violencia' (Freud, 1979, p. 21).

Sin embargo, no todas las identidades culturales dan lugar a violencia sectaria o están destinadas a producir conflictos. No basta con haber construido una identidad etno-nacional excluyente, con las características expuestas, y otras añadidas, para que irremediamente se produzca un intento de limpieza étnica. De nuevo, la realidad desmiente a los nativistas, etno-simbolistas o primordialistas y no nos permite estar de acuerdo con aquéllos que defienden que los *odios ancestrales* o la *naturaleza nacional* o cualquier otro atributo perenne y mágico de una nación exclusiva da lugar, sin solución de continuidad, a conflictos armados, por otra parte bien parecidos unos a otros. Las actuales relaciones pacíficas en Alsacia y Lorena entre franceses y alemanes, entre blancos y otros grupos étnicos africanos en Sudáfrica, entre *pomaks*, turcos y búlgaros en Bulgaria o entre chinos y malayos en Malasia sugieren que, por mucho odio que se quiera almacenar o avivar en un momento dado, puede atenuarse con memorias alternativas, experiencias constructivas más cercanas e incentivos institucionales (Crawford, 1998, p. 11).

En la búsqueda de una conexión entre el proceso de modernización de las sociedades y la emergencia del etno-nacionalismo identitario se han elaborado muchas teorías e interpretaciones, siguiendo el esquema de Zisserman-Brodsky (2003, pp. 6 y ss), destacamos las siguientes:

- a) *Teorías de la movilización-asimilación*, que sostienen el vínculo entre los procesos de movilización y asimilación social, por una parte, y la integración/desintegración política y el nacionalismo, por otra. Si el índice de movilización es mayor que el de asimilación a la cultura dominante, el equilibrio del sistema se quiebra.
- b) *Teorías de centro y periferia*, que señalan a la ubicación desigual del poder cultural, económico y político, lo que sugiere que existe un desequilibrio genera tensión entre el centro y la periferia. Cuando una circunscripción periférica acumula un poder considerable en al menos uno de estos tres ámbitos y cuando, al mismo tiempo, el régimen político no refleja la estructura de poder real, es probable que se desarrolle el nacionalismo.
- c) Las *teorías de desarrollo desigual* consideran que la estratificación socioeconómica, que está vinculada a las divisiones culturales, es el resultado de la posición económica desfavorable de una comunidad étnica. El nacionalismo está ligado a la lucha de un pueblo por liberarse de las estructuras de opresión económica y esconde un conflicto de clases. Estas teorías asumen que las diferencias socioeconómicas tienen origen en las diferencias en el proceso de desarrollo económico, aunque existen variantes, como las teorías del colonialismo interno que sostienen que el desarrollo del capitalismo es el que se encarga de subordinar territorios, tal y como el colonialismo europeo se encargó de someter a los territorios de África y parte de Asia. El resultado es la división del trabajo de modo que clase y nacionalidad/etnia coinciden.
- d) Por último, las *teorías de la competencia*, en las que se parte de la premisa de que la riqueza en todos los estados es escasa y está desigualmente distribuida, señalan que la modernización fomenta una lucha de poder por los mismos recursos. Estas teorías anuncian que el *revival* etno-nacionalista será más fuerte en las áreas más modernizadas, y que serán las nuevas clases sociales que ascienden los principales actores de ese renacimiento.

Cualquiera de estas teorías nos sitúa en el punto de partida para que exista un conflicto cultural. Surja este conflicto más o menos próximo a una o varias de las maneras descritas, el nacionalismo “se obstina en impo-

ner homogeneidad a las poblaciones que tienen la mala fortuna de caer bajo la férula de autoridades imbuidas de la ideología nacionalista” (Gellner, 1988, p. 66). Esto tiene una traducción que los primordialistas olvidan: que las identidades culturales, étnicas o nacionales conducen a conflictos violentos cuando llevan consigo una carga política.

Vistos retrospectivamente, los conflictos yugoslavos fueron parte de una estrategia planificada e intencionada, llevada a cabo por una minoría de actores políticos serbios, aquellos que resultaban más amenazados por las nuevas corrientes democratizadoras dentro del Partido Comunista: la élite conservadora del partido, marxistas intelectuales de la vieja escuela y miembros del Ejército Nacional Yugoslavo “para impedir que las fuerzas democráticas no comunistas que comenzaban a activarse en Serbia movilizaran a la totalidad de la población contra el régimen”. Los nacionalismos ocultaron las categorías políticas alternativas y opuestas en las que Yugoslavia estaba re-articulando su identidad según dos mundos morales y políticos diferentes, la homogeneidad/totalitarismo estaba siendo desafiada por la heterogeneidad/democracia y para sofocar la relevancia política que el deseo de pluralismo estaba adquiriendo, la facción conservadora de los partidos socialistas yugoslavos articuló con éxito las divisiones socioeconómicas existentes en un antagonismo étnico integral (Mai, 2001, p. 95). El éxito se debió, sin lugar a dudas, a que las repúblicas de la Antigua Yugoslavia ya disponían de una sólida construcción de mitos nacionales.

Los autores constructivistas contemplan a los grupos nacionales y étnicos como coaliciones políticas, formadas para favorecer los intereses económicos de sus miembros, sus élites, o sus líderes. El primordialismo no distingue, por su parte, entre identidad cultural e identidad cultural políticamente relevante. La identidad se politiza cuando se convierte en el criterio para discriminar o privilegiar en la distribución de los recursos, los derechos o la protección. La relevancia política de la identidad es también construida socialmente. Del mismo modo, las explicaciones primordialistas ignoran el papel de las instituciones a la hora de facilitar, perpetuar o desencadenar los conflictos nacionalistas a través del diseño de los estímulos institucionales, principalmente jurídicos, de tal modo que incrementan o atenúan la relevancia política de la identidad cultural (Crawford, 1998, pp. 11 y ss.).

Cuando Charles King trata de explicar el nacionalismo extremo que llevó a situaciones de violencia tras la ruptura de la Unión Soviética expresa su sorpresa ante la debilidad, como indicadores de la violencia, de los llamados *factores estructurales* (agravios previos, odios antiguos, islamismo, etc.). Indica que la violencia parecía haber emergido de tres fuentes específicas. En primer lugar como reacción al uso de la fuerza por parte del Estado, es

decir, como defensa. En segundo lugar, como estrategia de los líderes étnicos al final de un ciclo de movilizaciones, con la intención de insuflar aire al movimiento cuando las protestas pacíficas decaían. Por último, a floraba como parte de las políticas beligerantes asociadas con la definición de fronteras y el surgimiento de nuevas instituciones políticas dentro de los Estados sucesores (King, 2010, pp. 64-65).

Los muchos procesos que tienen lugar para convertir una identidad cultural en una identidad política no pueden, por razones obvias, ser analizados aquí. Sin embargo, consideramos de especial interés apuntar el elemento de naturalización y justificación de la violencia nacionalista, que puede ser observado claramente en los casos de Tailandia, y la Alemania nazi.

No se puede negar que, eventualmente, el uso continuado de la violencia acaba por producir su normalización. En el caso de la violencia étnica hay un elemento fundamental que subyace bajo esa normalización: la descripción de los grupos opositores, los *otros*, como inhumanos. En la última década ha tenido lugar una profunda crisis política en Tailandia en la que la demonización de pueblos y grupos ha tenido como consecuencia el uso sistemático de violencia severa. La violencia política en la sociedad tailandesa tiene como objeto principal a los llamados “camisas rojas”, que se manifiestan como defensores de la democracia, partidarios de Thaksin Shinawatra y que han perdido cuatro gobiernos elegidos democráticamente en el periodo 2006-2014. Durante esos ocho años, han sido perseguidos por movimientos antigubernamentales, hasta que fueron suprimidos durante el *Songkran* sangriento de 2010, en que murieron 91 personas y más de 1.800 resultaron heridas a manos principalmente del ejército. Incluso después de estos hechos, la persecución continuó y los camisas rojas fueron presentados como demonios en los medios de comunicación, los libros de texto y la propaganda de derechas, que aseguraba que la muerte debía ser el precio por intentar derrocar la monarquía. Si se atiende a la imagen que se extiende de los camisas rojas en la sociedad tailandesa, puede deducirse que son personas *sucias y desagradables, que viven vidas de provincianos malvados de piel oscura, bastos y brutos*. Un líder político declaró, durante las protestas: “*tenemos que luchar y reformar hasta que quede claro que no todo el mundo puede tener el mismo voto; la gente mala no puede tener un voto como el de la gente buena y la gente estúpida no debería tener un voto igual que el de la gente inteligente*” (Sripokangkul, 2019, p. 6).

De una manera perversa, a la manera de una moral revertida, la ideología que moviliza a un grupo etno-nacional hacia el genocidio o la limpieza étnica permite ver a las víctimas como *demonios*, seres cuya muerte puede resultar beneficiosa para la sociedad, que queda librada de algunos

de sus males. La ideología del nazismo apeló, por ejemplo, a todos los clichés sentimentales, culturales y nacionales que existían en la Alemania del momento y creó una doble estructura de aspiraciones: “la promesa de destrucción total, de un caos y de un crepúsculo de los dioses, un apocalipsis y al mismo tiempo un orden absoluto dentro del cual esto sucedería” (Gomberoff, 1999, p. 351).

Puede decirse, creemos, que la demonización naturaliza el uso de la violencia hasta el punto de justificarla sin ambages. Otto Kernberg hizo uno de los pocos análisis del Holocausto desde el punto de vista del funcionamiento de las identidades colectivas preguntándose, como hemos hecho nosotros previamente, cómo es posible que una nación poseedora de una cultura tan elevada perpetrara un genocidio que acabó con la vida de millones de personas. Se explica, en primer lugar, cómo existía en Alemania un antisemitismo muy arraigado, que podía rastrearse casi hasta la edad media, nacido en la Iglesia Católica pero apoyado posteriormente por Marín Lutero, que incluyó en la corriente a la iglesia alemana protestante, que creó un antisemitismo religioso que fue aceptado por la organización política, para convertirse en el “antisemitismo de los partidos antiliberales” (citado en Gomberoff, 1999, p. 350).

La pérdida de la Primera Guerra Mundial, la búsqueda de culpables, la situación económica catastrófica, la transformación que la crisis económica del 29 produjo en todas las estructuras organizadas, son los factores que crearon las condiciones para que unos líderes concretos pudieran movilizar a enormes masas de personas que buscaban víctimas inmediatas para satisfacer su necesidad de agresión desenfrenada, que a nivel individual sería controlada por los sujetos. A nivel de “nación” desapareció ese control individual, desapareció el sentimiento de responsabilidad y la masa respondió a consignas simples, reemplazando el pensamiento por clichés (Gomberoff, 1999, pp. 345 y ss.). Hasta aquí se produce un proceso que ya hemos explicado; sin embargo, hay una fase del proceso posterior al genocidio que es necesario contemplar. Lo expondremos tomando una escena de una película documental llamada *Shoa*, de Claude Landsman, descrita por Kernberg, en la que un superviviente de la matanza de casi medio millón de judíos en Helno vuelve al lugar, donde nació:

¿Se acuerdan ustedes de ese niño judío que cantaba?

Sí, dos o tres mujeres se acuerdan y empiezan a hablar con él en polaco (...) Se juntan allí y expresan cariño hacia él: “qué bueno que ha sobrevivido”, etc.

Entonces Landsman les pregunta:

¿Por qué mataron a los judíos? Todos se miran y una mujer dice:

“Bueno los judíos nos explotaban, tenían todo el comercio, nosotros éramos muy pobres”.

Otro hombre se adelanta, un hombre con mucha autoridad en el grupo y dice: “Bueno, déjeme contarle una historia, señor Landsman. Cuando mataron a un grupo de unos cinco mil judíos en Auschwitz, y ellos estaban lamentándose, su rabino se adelantó para decirles: cuando mataron a Jesucristo, nosotros dijimos en burla, *que su sangre venga sobre nosotros, generación tras generación*. Ahora no nos quejemos, porque es la sangre de Cristo la que cae sobre nuestras cabezas. Entonces, aceptando las palabras del rabino, se resignaron a su destino”.

Landsman le pregunta al hombre: ¿Pero entonces usted cree que se justifica la muerte de los judíos porque mataron a Cristo? El hombre dice:

“Le digo lo que dijo el rabino, yo no lo dije”

Otra mujer sale y dice:

“No, pero es cierto, para qué lo vamos a negar”.

Se produce una atmósfera de intenso sentimiento antisemita delante de la cámara, mientras que este hombre, el sobreviviente, está en medio sonriendo con una cara resignada (citado en Gomberoff, 1999, p. 353).

Mejor que cualquier análisis, esta escena que tiene lugar una vez exterminados los judíos de Polonia, muestra la justificación de la violencia y el genocidio.

4. REFLEXIONES FINALES

Hemos tratado de mostrar que la caracterización que hace el primordialismo de las identidades sociales de carácter etno-nacional como *dadas* o naturales tiene capacidad para perpetuar los mitos que avivan el fuego de los conflictos étnicos violentos y hacen aparecer la convivencia y la integración social como imposibles, por ser contrarias a la misma naturaleza. Esto beneficia a los líderes políticos y a las élites nacionalistas, que trabajarán para producir una sólida unificación identitaria interna.

A menudo es la división desigual de recursos finitos, como el poder o el dinero, lo que causa la separación forzosa de las identidades sociales grupales, la situación social suele tener lugar rodeada de un etno-centrismo omnipresente, que amplifica el antagonismo entre los grupos más favorecidos y los menos favorecidos. Para quienes dirigen los procesos nacionalistas, se trata de señalar los factores que hacen a los miembros de una etnia o nación culturalmente similares entre ellos y colectivamente diferentes de *otros*. Este mecanismo de identificación del *otro* es el que efectivamente pone en marcha la formación de la identidad excluyente. Por otra parte, en

estos esfuerzos de unificación se producen nuevas historias, mitos fundacionales que otorgarán a la nación un pasado útil. Detrás de cada versión del pasado debe haber un conjunto de intereses en el presente; los cambios en la memoria colectiva son el resultado de los esfuerzos por utilizar el pasado para alcanzar los objetivos del presente y, por lo tanto, pueden ser desacreditados.

Los sistemas identitarios etno-nacionales pueden causar conflictos culturales violentos. En periodos, por ejemplo, de incertidumbre económica o transiciones políticas, cuando los Estados desmantelan sus sistemas de protección y/o de derechos, cuando los mercados causan inseguridades y miedos en la población difíciles de contener por su profundidad, en esos momentos es fácil que los recursos simbólicos de la etnia y la nación se armen en un cuerpo que prometa poder a las comunidades que se sienten impotentes en estas condiciones.

Hemos tratado de poner el foco en cómo las identidades nacionales sectarias y potencialmente violentas son legitimadas y, frecuentemente, creadas por personas e instituciones, y cuyo pretendido origen no se remonta al pasado ancestral, sino que es más bien reciente. Resulta de utilidad contemplar los modos en los que una identidad nacional se transforma en identidad política, cómo el odio y la memoria colectiva, que sin duda pueden tener raíces en el pasado, son usados para crear sentimientos de victimización y aversión nuevos y para movilizar a las comunidades culturalmente definidas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Anderson, B. (1983). *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el Origen y la Difusión del Nacionalismo*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Blumi, I. (2003). Ethnic Borders to a Democratic Society in Kosova: The UN's Identity Card. En Florian Bieber, idas Daskalovski (eds.) *Understanding the War in Kosovo* (pp. 213-232). Portland: Frank Cass Publishers.
- Brooks, V. W. (1918). On Creating a Usable Past. *The Dial* 64.7.
- Crawford, B. 1998. The Causes of Cultural Conflict: An Institutional Approach. En Beverly Crawford y Ronnie D. Lipschutz (eds.). *The Myth of "Ethnic Conflict": Politics, Economics, and "Cultural" Violence* (pp. 3-43) California: University of California Press.
- Devereux, G. (1971). *Ensayos de Etnopsiquiatría general*. Barcelona: Barral Ediciones.
- Devereux, G. (1972). *Ethnopsychanalyse complementariste*. París: Flammarion.
- Douglas, M. (1973). *Pureza y Peligro*. Madrid: Siglo XXI de España Editores.

- Duffy Toft, M. (2003). *The Geography of Ethnic Violence. Identity, Interests, and the Indivisibility of Territory*. New Jersey: Princeton University Press.
- Faraldo, J. M. (2001). Modernas e Imaginadas. El nacionalismo como objeto de investigación histórica en las dos últimas décadas del siglo xx. *Hispania*, LXI/3 (209): 933-964. Consultado 22 de abril, 2019.
- Freud, S. (1979). [1921]. Más allá del Principio de Placer, Psicología de las Masas y Análisis del Yo, y otras obras (1920-1922). *Obras completas*, vol. XVIII. Buenos Aires-Madrid: Ed. Amorrortu.
- Geertz, C. (1973). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Gellner, E. (1988). *Naciones y Nacionalismos*, Madrid: Alianza Editorial.
- Gomberoff, L. (1999). *Otto Kernberg. Introducción a su Obra*. Santiago de Chile: Publicaciones Técnicas Mediterráneo LTDA.
- Hall, S. (1996). The Question of Cultural Identity. En Stuart Hall, David Held, Don Hubert y Kenneth Thompson (eds), *Modernity: An Introduction to Modern Societies* (pp. 596-625). Nueva Jersey: Basil Blackwell Inc.
- Hobsbawm, E. (1992). *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobsbawm, E. y Ranger, T. (1983). *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hroch, M. (2000). *Social Preconditions of National Revival in Europe: A Comparative Analysis of the Social Composition of Patriotic Groups among the Smaller European Nations*. Nueva York: Columbia University Press.
- Huyseune, M. (2010). Defending National Identity and Interests: The Lega Nord's Asymmetric Model of Globalisation. *Studies in Ethnicity and Nationalism*: Vol. 10 (2): 221-233. doi/10.1111/j.1754-9469.2010.01078.x
- Kaufmann, E. y Conversi, D. (2012). Ethnic and Nationalist Mobilization. En Guelke A. & Tournon J. (eds.), *The Study of Ethnicity and Politics: Recent Analytical Developments* (pp. 47-78). Opladen; Berlin; Farmington Hills: Verlag Barbara Budrich. Disponible en <http://www.jstor.org/stable/j.ctvdf071x.6>
- Kecmanovic, D. (2002). *Ethnic times: exploring ethnonationalism in the former Yugoslavia*. Westport, CT: Praeger.
- Mai, N. (2001). The Archives of Memory: Specific Results from Research in Serbia. En VVAA. *Archives of Memory: Supporting Traumatized Communities through Narration and Remembrance*, Psychosocial Notebook, vol. 2. Ginebra: International Organization for Migration. <https://publications.iom.int/system/files/pdf/psychosocialnotebook2.pdf>
- Máiz, R. (1994). ¿Etnia o política? Hacia un modelo constructivista para el análisis de los nacionalismos. *Revista Internacional de Filosofía Política*, n.º 3, pp. 102-121.
- Mertus, J. A. (1999). Nationalism and the Liberal State. En Ruth Wedgwood (ed.), *After Dayton: Lessons of the Bosnian Peace Process* (pp. 48-50). Nueva York: Council of Foreign Relations.
- Mladjenović, L. (1993). Serbian Women Unite against the War. Madre Newsletter.

- Murillo Ferrol, F. (1997). *Reflexiones sobre el Pasado y su Inevitable Manipulación*, Discurso de recepción del académico de número en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas.
- Oberschall, A. (2007). *Conflict and Peace Building in Divided Societies*. Nueva York: Routledge.
- Olick, J. K. (2007). From Usable Pasts to the Return of the Repressed. *The Hedgehog Review. Critical Reflections on Contemporary Culture*. Summer nr. Disponible en <https://hedgehogreview.com/issues/the-uses-of-the-past/articles/from-usable-pasts-to-the-return-of-the-repressed>
- París Pombo, M. D. (1999). Racismo y nacionalismo: la construcción de identidades excluyentes. *Política y Cultura* 12: 53-76 Xochimilco: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Popov, A. (2012). Re-making a Frontier Community or Defending Ethnic Boundaries? The Caucasus in Cossack Identity. *Europe-Asia Studies*, 64(9): 1739-1757, doi/10.1080/09668136.2012.718422
- Prewitt-Freilino, J. y Bossom J. K. (2008). Defending the Self against Identity Misclassification, *Self and Identity* 7: 168-183. Doi/10.1080/17405620701330706
- Ross, M. H. (2007). *Cultural Contestation in Ethnic Conflict*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sripokangkul, S. (2019). Demonology and Contemporary Thai Politics. *The International Journal of Civic, Political, and Community Studies* 17 (1): 1-14. Doi:10.18848/2327-0047/CGP/v17i01/1-14.
- Tajfel, H. y Turner, J. (1979). An integrative theory of intergroup conflict. En William G. Austin and Stephen Worchel (eds.) *The social psychology of intergroup relations* (pp. 33-47). Monterrey: Brooks/Cole Pub.
- Weller, C. (1997). Collective Identities in World Society. En Mathias Albert, Lothar Brock, Klaus Dieter Wolf (eds.) *Civilizing World Politics: Society and Community Beyond the State* (pp. 45-68). Maryland: Rowman and Littlefield Publishers.

