

Nosotros y los otros. Una aproximación reflexiva

José Ángel Bergua
Universidad de Zaragoza

Resumen. El artículo plantea un análisis de la categoría “nosotros/otros” atendiendo a tres niveles de reflexividad: el de la lógica de la realidad (según es designada por tales términos), el de la lógica de la observación científica de la realidad (que decide distinguir o mezclar partes de la realidad) y el de la lógica de la construcción política de la realidad (que permite apostar por relaciones jerárquicas o anárquicas entre las partes distinguidas o mezcladas). Además, puesto que la realidad social se construye a través de la política a la vez y al mismo tiempo que se observa a través de la ciencia social, es necesario que los dos últimos niveles de reflexividad estén acoplados. Sin embargo, actualmente no hay tal acoplamiento. La ciencia social ha saturado la lógica de la distinción/mezcla de la realidad, mientras que la política ni tan siquiera ha pasado del lado jerárquico en el que actualmente se desenvuelve su contrario, el anárquico. En el artículo se sugiere un ideal político que permita a la acción política pasar de la jerarquía a la anarquía para así saturar el nivel de reflexividad de la construcción de la realidad. De este modo será posible que el hacer se reconcilie con la observación de un modo no clásico.

Palabras clave: 1. reflexividad,
2. alteridad, 3. ciencia, 4. política.

Abstract. This article analyses “the self/the other” as a category in three levels of reflexivity. The first level looks at the logic of reality as it is defined from each perspective. The second level analyses the political construction of reality and its hierarchical construction. The former two levels are closely linked together in social sciences but in reality they are not necessarily intertwined. This work articulates an ideal political background which would allow the political action to transit from hierarchy to anarchy. This shift might help to develop the level of reflexivity in the construction of reality, and therefore, make possible its reconciliation with a non-classic method of observation.

Keywords: 1. reflectivity, 2. otherness,
3. science, 4. politics.

culturales

VOL. II, NÚM. 4, JULIO-DICIEMBRE DE 2006

Culturales

Introducción

DESDE HACE UN TIEMPO, A LA PREOCUPACIÓN por lo otro y la diferencia está sucediendo un interés creciente por las mezclas e hibridaciones entre lo mismo y lo otro. En efecto, la reflexión sobre la realidad había comenzado partiendo de categorías binarias, tales como masculino/femenino, rural/urbano, adulto/joven, nosotros/otros, etcétera, en las que, después de intentar prestar atención a los lados inicialmente subordinados, los segundos términos, se descubrió que las cualidades proyectadas sobre ellos eran siempre deudoras, de un modo u otro, de las cualidades inicialmente atribuidas a los lados dominantes. Además, se reconoció también que el lado dominante obtenía su identidad mirándose en el espejo de ese otro lado. Se descubrió, en fin, que la alteridad resultaba inaccesible y que el vínculo entre lo mismo y lo otro era paradójico pues ambos lados se necesitaban a la vez y al mismo tiempo que se contradecían. Por eso la observación de la realidad debió ser sustituida por la observación de la observación.¹

En este otro nivel de reflexión también fueron distinguidos dos lados. El lado dominante fue ocupado por la observación del primer nivel de reflexividad. Quiere esto decir que en él se incluyeron los lados descubiertos cuando se observaba la realidad, además del proceso de observación que los separaba creando paradojas. Sin embargo, pronto se descubrió que, además de ese lado, había también otro en el que las partes, en lugar de distinguidas, eran reunidas. La observación de la observación intentó pasar de la distinción a la reunión del mismo modo que en la observación de la realidad se quiso pasar de lo mismo a lo otro. Pero también en este nivel de reflexión el esfuerzo resultó vano. En efecto, pronto se percibió que la observación que hibrida o mezcla era el espejo deformante en el

¹ Esta observación de segundo orden es posible gracias a una operación de *re-entry* (Spencer Brown, 1994:69-76), por la que la distinción original, que permite simplemente observar, es reintroducida por dicho observar en su observación. Según Ibáñez (1990), el nivel de reflexividad relativo a la observación (como el de Spencer Brown y la cibernética de segundo orden) sucede al nivel de reflexividad relativo a la realidad después de que es tomada en serio la confusión de niveles de la realidad que provocan las paradojas.

Nosotros y los otros. Una aproximación reflexiva

que se miraba la observación que separaba. Por lo tanto, del mismo modo que sucediera en el primer nivel, también en éste se toma conciencia de que la hibridación o mezcla resultaba inaccesible y que ambos modos de observación tenían vínculos paradójicos pues se complementaban a la vez y al mismo tiempo que se contradecían. De ahí que se considerara la necesidad de dar un nuevo salto reflexivo y se pasara de la observación de la observación (de la realidad) a la observación de la construcción de la realidad.

También en este nivel parece haber dos lados. En el dominante nos encontraríamos ante una realidad que subordina la acción que jerarquiza a la que anarquiza. Actualmente da la impresión de que estamos en el lado jerárquico. Sin embargo, parece que hay intenciones, como pasa con el multiculturalismo, de pasar al lado anárquico. Siendo la lógica de este nivel de reflexividad tan parecida a la de los anteriores, es posible suponer que pronto nos daremos cuenta de que ese lado anárquico al que tendemos a ir en realidad es el espejo deformante en el que se mira y sobre el que se proyecta el jerárquico. Por lo tanto, estaremos ante una nueva paradoja, esta vez de tercer orden, en la que dos partes se complementarán a la vez y al mismo tiempo que se contradirán.

Lo que propongo en las páginas que siguen es un análisis del par “nosotros/otros” según los tres niveles de reflexividad mencionados y un cuarto en el que los dos últimos (el de la observación y el de la construcción de la realidad) se reconciliarían ya que lo social se haría a la vez y al mismo tiempo que se pensaría de un modo distinto a como lo ha ensayado hasta la fecha. Como se verá, el problema que se plantea para este último salto reflexivo es que, si bien el nivel de la observación está saturado, en el de la construcción todavía faltan pasos que dar. De modo que uno de los objetivos de este texto será saturar la reflexividad política clásica y provocar el paso a ese cuarto nivel en el que una nueva praxis se reconciliará con una nueva observación.

Por otro lado, como se comprobará, va a hacerse referencia a más distinciones o pares. En unos casos para mostrar que ciertas características del par “nosotros/otros” son comunes a otros. En otros casos, porque la distinción “nosotros/otros” se ha for-

Culturales

talecido incluyendo otras, como sucede con el par “sociedad/naturaleza”. Y finalmente, porque algunas de las soluciones sugeridas para los problemas científicos y políticos que plantea la distinción “nosotros/otros” vienen desde la reflexión proyectada originalmente sobre otras distinciones, como sucede con el par “hombre/mujer”.

La realidad: nosotros/otros

Sea la autoinstitución del “Ser” en tanto que producto de una operación de distinción e indicación. El “Ser” se autoinstituye distinguiéndose del “No ser” e indicándose. A la indicación o preferencia por el “Ser” se puede oponer la observación de Lao Tse (1985:104): “aunque con arcilla se fabrican las vasijas, en ellas lo útil es la nada (su oquedad)”, o la de Cioran (1988:134), más drástica, que apuesta por el “No ser” cuando dice que “sólo es subversivo el espíritu que pone en tela de juicio la obligación de existir” pues “todos los otros, empezando por el anarquista, pactan con el orden establecido”. En los dos casos se sugiere el paso del lado indicado, el del “Ser”, al otro, el del “No ser”, pero lo que no es posible observar es el acto previo de la distinción por el que los dos lados son creados y que hace de las apuestas por uno u otro lado actos conversos.

De un modo análogo a como sucede con el “Ser”, la sociedad se autoinstituye en términos de “nosotros” frente a los “otros” del exterior. También en este caso la exterioridad o alteridad de los “otros” es creada por un acto de distinción y una posterior indicación que designará al “nosotros” como superior frente a los “otros” del exterior.² Es por esto que los indios *yanomano* de la selva amazónica se llaman a sí mismos “hombres” utilizando el término *yanomano* y nombran al resto de pueblos como “no-

² Cualquier acto de institución, como los ritos de paso según los trata Bourdieu (1999:87-95), produce autoinstituciones de esta clase en las que no es posible observar nada exterior a ellas: “la frontera es producto de un acto jurídico de delimitación, produce la diferencia cultural en la misma medida en que es producto de esa diferencia” (p. 89). Lo único que podrá hacer el observador será mirar a un lado o a otro de los lados creados o combinarlos de distintos modos.

hombres” (Clastres, 1981). Del mismo modo, una sociedad más compleja, la sumeria, decía de los *qutu*, pueblo montaños hostil, que su hablar era como el de los perros (Lara Peinado, 1989:77). Y por el mismo motivo, los romanos llamaban a los pueblos que les circundaban “bárbaros” y los europeos a los que conquistaron y colonizaron “salvajes”. En opinión de Levi-Strauss (1987:20), “es probable que la palabra bárbaro se refiera etimológicamente a la confusión y a la inarticulación del canto de los pájaros opuestos al valor significativo del lenguaje humano; y salvaje, que quiere decir ‘del bosque’, evoque también un género de vida animal por oposición a la cultura humana”. Por lo tanto, el mecanismo cultural básico del que disponen las sociedades para autoinstituirse consiste en la expulsión simbólica del otro al mundo animal o natural, fuera de la Cultura, que siempre es considerada, como tal, la propia.

Conviene tener en cuenta que esta operación de inclusión de los “otros” que utiliza el mecanismo de la exclusión también la realiza el nosotros con sus otros interiores (los niños-adolescentes-jóvenes, los mayores, las mujeres, los campesinos, los estilos de vida populares, los locos, etcétera). Los antropólogos nos informan que esta creación de otros interiores es también universal. Así, por ejemplo, en Java “ser humano es ser javanés”, pero “los niños pequeños, los palurdos, los místicos, los insanos, los flagrantemente inmorales” son considerados “aún no javaneses” (Geertz, 1989:57). Los sociólogos que se preocupan por las sociedades modernizadas han descubierto un fenómeno idéntico. En efecto, “del mismo modo que no existe religión desarrollada que no divida el mundo entre lo venerable y lo detestable, tampoco existe un discurso civil que no conceptualice el mundo entre aquellos que son merecedores de inclusión y aquellos que no lo son” (Alexander, 2000:143). La inclusión/exclusión de miembros en el nosotros de la sociedad civil moderna se realiza a partir de códigos que proporcionan categorías estructuradas relativas a lo puro/impuro y la contaminación que serán aplicadas a los individuos. De este modo, “los miembros de las comunidades nacionales creen taxativamente que el mundo, en el que se incluye su propia nación, se completa con aquéllos que ni son merecedores de

Culturales

libertad ni de apoyo comunal ni son capaces de apoyarles”. De modo que *la inclusión de los otros interiores se realiza mediante el procedimiento de la exclusión.*

Los análisis de Kristeva (Clement y Kristeva, 2000:121-138) sobre lo “abyecto” permiten profundizar en la comprensión del mecanismo psicológico del que parecen valerse los individuos para instituirse frente al exterior y del que se valdrán también las sociedades para excluir a sus otros interiores. La abyección se expresa en términos de repugnancia respecto de las excrescencias del cuerpo (pus, excrementos, orina, vómitos, flujo menstrual, etcétera). A través de esa repugnancia el individuo subraya la frontera que separa el interior del exterior y que hace vivir: lo expulsado debe estar fuera y no debe tenerse contacto de ninguna clase con ello. De este modo el individuo se autoinstituye en términos defensivos frente a algo demasiado próximo pues sale de su interior. Según Young (2000:240-244), los sujetos utilizan este mecanismo psicológico de repugnancia frente a lo abyecto para somatizar la expulsión de los otros: “el racismo, el sexismo, la homofobia y la discriminación en razón de la edad y de la discapacidad están estructuradas en parte por la abyección, un sentido involuntario, inconsciente, de fealdad y de rechazo”.

El “nosotros” no sólo se ha esforzado en diferenciarse jerárquicamente de los otros exteriores e interiores. Después de incluirlos utilizando la exclusión, trataron también de excluirlos utilizando el procedimiento de la inclusión. Respecto a los otros exteriores es lo que ha sucedido, por ejemplo, con la idea de “humanidad”. En este sentido, recuerda Heidegger (1988:22-23) que los romanos se opusieron a los bárbaros congregándose en torno a su *virtus* y la *paideia* griega, formando así la *humanitas* romana, y que en el Renacimiento retornó el concepto (nuestra “humanidad”) por oposición a la barbarie medieval. Hoy el término “humanidad” sirve para lo mismo que en otro tiempo (distinguir el “nosotros” de los “otros”), pero lo hace incluyendo a los “otros”. Por eso es una inclusión que excluye. Lo mismo sucede con la idea cristiana de salvación (Nietzsche, 1982). Aunque los judíos se designaron a sí mismos como el pueblo elegido por su dios y de esta manera expulsaron simbólicamente de la salvación a los otros, sobre todo a sus opresores, el cristianis-

Nosotros y los otros. Una aproximación reflexiva

mo decidió considerar a toda la humanidad, a “nosotros” y a los “otros”, como el pueblo elegido.

Parecido es el mecanismo que se utiliza contra los otros interiores. Hay ciertas oposiciones que los lingüistas denominan privativas (“hombre/mujer”, “ciudadano/campesino”, etcétera) en las que un término, el no marcado (“hombre”, “ciudadano”), no sólo se designa a sí mismo sino que también nombra al contrario o no marcado (“mujer”, “campesino”) (García Calvo, 1989:405-411). Es a la vez la parte y el todo. De este modo, incluyendo a las mujeres en la gran clase de los hombres y a los campesinos en la de los ciudadanos, se realiza una inclusión que excluye similar a la practicada por el humanismo contra los otros del exterior.

Después de estos gestos destinados a fortalecer la autoinstitución del nosotros, la indicación de los lados dominantes fue relativizada, pues fue asumiéndose que los otros también tenían cierta cultura. Más tarde, se reconoció incluso la imposibilidad de comprenderla del todo.³ Se puso así de manifiesto que las carencias, faltas o desviaciones de los otros no eran de ellos sino etiquetas adjudicadas por el nosotros. Se estaba comenzando a observar el propio proceso de observación. Sin embargo, este paso costó que se diera, pues a la relativización o autocrítica de la indicación del nosotros sucedió una sobrevaloración romántica o exótica de los otros.⁴ Seguíamos, pues, atrapados en la realidad a pesar de que comenzaba a emerger cierta conciencia de que tal realidad no era real sino

³ Tal es la conclusión que se desprende de la crítica de Winch (1994) a la comparación que realizara Evans-Pritchard de la magia de los zande y a la ciencia occidental.

⁴ Otras alteridades (la mujer, el niño, el pueblo, el obrero, etcétera) han sido objeto de idealizaciones parecidas. La “clase obrera”, por ejemplo, ha experimentado una idealización cultural que forma parte de la reciente historia política de Occidente (Walkerdine, 1998:153-185). Inicialmente, “la verdad sobre la clase obrera la encontramos en el espejo que refleja los medios y las esperanzas de la burguesía” (p. 165). Por su parte, la izquierda intelectual querrá “que sea la masa la que lleve a cabo la transformación social... mientras ella se dedica a escribir, pensar y guiar” (p. 167). Finalmente, en mayo del 68 los hijos de las clases medias crearon “una clase obrera deseable que contenía todo lo que se necesitaba por oposición a sus padres despreciados” (p. 172). Como es sabido, en ninguno de esos frentes la clase obrera real dio la talla. Como sucede con cualquier otra alteridad, siempre refracta las especulaciones de cualquier tipo que sobre ella se proyecten desde la mismidad.

Culturales

inventada. Por eso no resultó claramente observable para esta clase de mirada el acto de observación por el que se inventaba la distinción “nosotros/otros” de la que cualquier indicación es subproducto. Ni siquiera el relativismo cultural, con el que se pretendió reconocer igual importancia al nosotros y a los otros, cuestionaba la separación (/) de ambos lados. Al contrario, la consideraba natural y, por lo tanto, la subrayaba. Sólo con la antropología posmoderna la reflexión sobre la realidad ha sido sustituida por la reflexión sobre la observación de la realidad. Con este paso se ha asumido la imposibilidad de conocer a los otros. En concreto, se ha reconocido que, intentando conocer a los otros, el nosotros se conoce mejor a sí mismo.

Con estas conclusiones la reflexión sobre la realidad quedó absolutamente agotada y se saltó decididamente al nivel de la reflexión sobre la observación de la realidad. Este salto se dio plenamente cuando, frente al lado que distinguía el nosotros de los otros, se descubrió otro que, en lugar de separar, lo que hacía era hibridar, mezclar o reunir tales partes. En cierto modo, se descubriría así una “realidad” distinta a la clásica. Sin embargo, no se trataba exactamente de una realidad diferente, aunque algo hubiera cambiado, sino de un modo de observar distinto.

La observación de la realidad: distinción/mezcla

En este nivel de reflexividad se toma conciencia de que, en realidad, el “Ser” no sólo prohíbe al “Noser”. En efecto, según García Calvo (1985), parece que, en realidad, la Diosa reveló a Parménides que “nunca de nadie será esto a la vez, *que sea no siendo*”. Lo que se prohíbe, entonces, con la declaración fundacional del Logos son las mezclas, las hibridaciones. Por eso la razón, el Logos más bien, impide que una persona sea y no sea la misma, que las aguas del río de Heráclito fluyan y que las cosas sean algo distinto a buenas/malas, bellas/feas, racionales/irracionales, etcétera. Por eso también, además de este lado que distingue partes (“Ser/Noser”), debe suponerse que hay otro en el que, en lugar de separarlas, se decidirá mezclarlas (“Ser-Noser”). Ya no estamos, pues, ante dos partes vinculadas por

Nosotros y los otros. Una aproximación reflexiva

una relación de distinción o separación (/) en las que el lado dominante unas veces incluye excluyendo y otras excluye incluyendo. Estamos ante dos partes que, en este caso, puesto que no vale ya la relación observada en el otro lado, probablemente debamos decir que se interpenetran e hibridan (-) sin que intervenga centro previo alguno que otorgue sentidos fundacionales. La interpenetración e hibridación de contrarios resulta inaccesible para el Logos identitario (el que apuesta por el “Ser”) e incluso para el pensamiento de segundo orden que reconoce su naturaleza paradójica (al mostrar las operaciones de exclusión incluyente y de inclusión excluyente que realiza), pues, al no haber centro ninguno, no hay jerarquías que canalicen el pensamiento o que se puedan invertir. Debemos estar, así, ante un tipo de pensamiento radicalmente distinto.

La distinción entre aquellos observadores que separan partes y aquellos otros que las reúnen ha tendido a coincidir con la distinción “nosotros/otros” y ha servido para valorar positivamente a unos y negativamente a otros. Por ejemplo, se ha dicho que los modernos separamos con nuestra ciencia lo natural objetivo de lo social subjetivo, mientras que los no modernos tienden a pensar el mundo mezclando lo natural y lo social. Es lo que sucede, por ejemplo, con el pensamiento totémico (Levi Strauss, 1984). Sin embargo, esto no es del todo cierto, pues también los otros además de mezclar distinguen y nosotros además de distinguir mezclamos.

Las distinciones y mezclas de ellos

Los otros distinguen, por ejemplo, cuando intentan separarse de la cultura llegada desde el exterior (apostando así por la propia) o cuando intentan incorporarse a lo que viene de fuera (menospreciando lo autóctono). Entre los “otros” de cualquier latitud, estas reacciones distinguidoras ante los arbitrarios culturales y estilos de vida llegados desde Occidente han solido ser de estas dos clases (Cassano, 1999:125). La segunda ha sido denominada “herodianismo”. Con este término se pretende designar una conducta que imitará la nueva cultura importada pero que

Culturales

nunca terminará de asimilarse, pues siempre faltará algo de competencia para saber desenvolverse familiarmente con ella. El nativo que de este modo reaccione quedará atrapado como aprendiz en un juego que jamás logrará dominar. La otra reacción ha sido denominada “zelotismo” y consiste en el rechazo y diabolización de los invasores, así como en una reinención agresiva y esencialista de la propia cultura. Con ambas clases de reacciones lo que resultará perdido de verdad será la propia cultura, bien porque se rechace (como sucede con el herodianismo), bien porque se olvide o se vuelva imposible el trato natural y espontáneo con ella (como pasa con el zelotismo). Ambas reacciones, el zelotismo y el herodianismo, apuestan patológicamente por la distinción, pues desfiguran hasta el delirio lo propio que se pretende recuperar y lo de fuera que se quiere incorporar.

Entre los otros interiores ha habido reacciones similares. Como sucede con el herodianismo, muchas veces los grupos o colectivos dominados (mujeres, campesinos, obreros, etcétera) han intentado formar parte del grupo dominante imitando sus prácticas y estilos de vida.⁵ En cambio, en otras ocasiones, del mismo modo que sucede con el zelotismo, muchos grupos y colectivos discriminados han practicado la segregación autoconsciente para descubrirse y reinventarse como grupos o colectivos con conciencia plena de sí mismos, más allá de las estigmatizaciones lanzadas sobre ellos por el orden instituido. Es, por ejemplo, lo que ha sucedido con el “separatismo feminista” (Young, 2000:272-273), que en los años setenta inició la autoorganización de las mujeres creando espacios separados y seguros en los que pudieran “compartir y analizar sus experiencias, expresar su enfado, cooperar y crear vínculos entre ellas, y crear nuevas y mejores instituciones y prácticas”. Algo parecido ha sucedido con la comunidad negra en Estados Unidos.

Frente a estas reacciones con las que los otros se esfuerzan en distinguir, hay otras que han sabido mezclar ambas partes. De hecho, toda la literatura antropológica sobre las sociedades

⁵ Véanse, por ejemplo, los análisis de Bourdieu (1991) sobre la lógica de la distinción (protagonizada por las clases altas) y de la emulación (protagonizada por las bajas) que dan lugar a los ciclos de auge y decadencia de las modas.

Nosotros y los otros. Una aproximación reflexiva

“primitivas” hace referencia a mezclas, que aparentan ser bastantes espontáneas, entre lo otro que antes hubiera y lo nuevo venido desde el exterior.

Sin embargo, a pesar de existir esas mezclas aparentemente no traumáticas y “naturales”, es necesario subrayar la existencia de reacciones distinguidoras patológicas, como el herodianismo y el zelotismo, pues son ellas las que mejor nos informan de los graves efectos derivados de la violencia simbólica ejercida por las partes dominantes sobre las dominadas. Como tan a menudo sucede, los mejores objetos de estudio no se encuentran en la normalidad, en este caso las mezclas, sino en sus márgenes. Pero en tales lugares la manifestación de la alteridad no es natural sino reactiva, patológica. Observar estas anomalías para comprender lo normal es tan saludable como interesarse por las enfermedades para saber de la salud. Recordemos a Kierkegaard: a diferencia de lo que sucede con la norma, “la excepción explica lo normal y se explica a sí misma”.

Nuestras distinciones y mezclas

Dentro del nosotros occidental parece que, aunque no hemos terminado de salir de la observación que distingue, estamos ya comenzando a interesarnos por los mundos de las mezclas.

a. Cómo distinguimos a los otros que llegan a nuestro territorio

Demuestra que no hemos salido de la lógica que distingue la actual obsesión por la xenofobia. Es curioso comprobar cómo tal esfuerzo por distinguirnos de esos otros que se cuelan en nuestra sociedad coincide con la crisis de nuestros mecanismos de identificación clásicos. Por ejemplo, ante la crisis de la identidad nacional la presencia del extranjero sirve de estímulo para recuperar y afianzar ese mecanismo identitario de un modo muy parecido a como sucede con el zelotismo (Wieviorka, 1992:254). El problema es que nuestra identidad, con la actual mundialización cultural (en la que la fuerza de la homo-

Culturales

geneización o macdonalización es más fuerte que la fuerza de la heterogeneización), por más que se invoque no tiene mucho cuerpo cultural en el que encarnarse. La xenofobia es, pues, un delirio: subraya en los otros una alteridad muy difuminada y realza entre nosotros una identidad muy debilitada.⁶

Las encuestas de opinión relativas a las actitudes manifiestas de la ciudadanía respecto a los extranjeros coinciden en señalar que la xenofobia no es una actitud muy extendida entre los nativos de Occidente.⁷ Sin embargo, los análisis relativos a la estructura profunda de los discursos y textos, tanto mediáticos como institucionales, permiten concluir justamente lo contrario y explicar, además, el modo como el nativo occidental observa al extranjero exagerando su diferencia. En principio, ya al hablar de los otros en términos de “epidemia”, “olas”, “avalanchas”, “invasiones”, transmite al nosotros occidental una sensación de temor. Pero se trata de un temor proyectado sólo contra los otros no occidentales. En efecto, Izquierdo (1996:71) ha observado que de 1991 a 1994 el número de residentes extranjeros extracomunitarios pasó de ser el 60 por ciento del total al 43 por ciento, mientras que el de extranjeros comunitarios era ya el 57 por ciento. Sorprende, entonces, que para los medios de comunicación sólo existan los primeros y nada se diga de los segundos, que ya son mayoría. “Con ellos, según parece, no va la concurrencia del mercado de trabajo,

⁶ Algo parecido sucede con las sectas (Delgado, 1999:131ss). Aparecen en un contexto de déficit, descomposición o falta de realidad instituida, de sociedad, ante el que emerge y se libera un deseo de organicidad, de comunidad. La falta de sociedad tiene que ver con la pérdida de vínculos identitarios, desarraigo social, pérdida de objetivos existenciales, etcétera. Sin embargo, las respuestas, sentidos y soluciones que las sectas proporcionen a esa falta crearán “sociedades intersticiales”. Es decir, sustitutos de una sociedad que ha fallado (como sucede actualmente) o que todavía no existe (es el caso del pentecostalismo entre los colonos norteamericanos). De modo que las sectas, esos simulacros de sociedad, “aparecen en las grietas, en las brechas del sistema, pero no para ensancharlas... sino para soldarlas, para taponarlas” (p. 137). No son, pues, una amenaza al orden instituido sino su réplica sustitutiva.

⁷ Según una encuesta del CIREs, los sentimientos de antipatía, salvo en el caso de los árabes (12,5%) y los gitanos (20.2%), no pasan del 10 por ciento (Alvite, 1995:102-103). No obstante, hay un núcleo duro, el 7 por ciento de la población española, que llega a aprobar y/o justificar acciones violentas contra los extranjeros (Barbadiño, 1997:187-188). En 1997, un 4.8 por ciento de los españoles se declararon xenófobos (Solé, Parella, Alarcón, Bergalli y Gilbert, 2000:144).

Nosotros y los otros. Una aproximación reflexiva

ni la discriminación social o cultural, ni los prejuicios ni el racismo”. La razón de esta distorsión de la realidad viene dada por la predisposición del nosotros a ver un peligro en ciertos otros, los más diferentes culturalmente. Esto explica por qué en los años setenta el tipo de extranjero occidental que llega a España era indistinguido con el término “turista”, sin connotación xenófoba o racista alguna, mientras que en los noventa el extranjero del que casi exclusivamente se habla sea el “inmigrante”, término que inmediatamente evoca temor o rechazo. El peor trato semántico que recibe esta segunda clase de extranjeros no tiene sólo que ver con su menor estatus económico. En efecto, “serían más bien las diferencias culturales y los estilos de vida las que, siendo percibidas como muy diferentes, sustentarían este rechazo” (Barbadiño, 1997:175).

Pero profundicemos en el tratamiento semántico que reciben los inmigrantes. En nuestro imaginario (Landowski, 1993:98-118; Santamaría, 1993:65-72), la identidad del extranjero no occidental suele aparecer suplantada por dos imágenes, en el fondo solidarias, que o estigmatizan o edulcoran su alteridad real. Así, puede presentarse al otro, o bien rodeado de términos tales como “inadaptación”, “drogas”, “robos”, etcétera, que lo inscriben en campos semánticos previamente negativizados, o bien en campos semánticos marcados positivamente que connotan curiosidad o exotismo. Así que para el occidental el extranjero sólo es diferente en tanto que un miembro más de ciertos otros interiores (como lo son los delincuentes) o en tanto que portador de curiosas singularidades. De esos dos modos, la alteridad ontológica, en estado bruto, es desmantelada, inscrita en un sistema regulador de diferencias e incorporada a la propia cultura. Esta operación simbólica, que desmantela las diferencias ontológicas y las convierte en alteridades débiles (Deleuze y Guattari, 1988:173ss), en realidad lo que hace es aniquilar a los otros re-presentándolos idealmente para fortalecer un nosotros cada vez más virtual. Siendo ésta la lógica de la observación dominante en Occidente, es posible prever una era de la universalización definitiva del Hombre “que coincidirá con la excomunió n de todos los hombres y brillando sola en el vacío la pureza del concepto” (Baudrillard, 1980:143).

Culturales

b. Cómo hemos pasado a interesarnos por la lógica de las mezclas

Esta lógica distinguidora, la xenofobia, a la que nos aferramos tan delirantemente para poder seguir viviendo con nuestras antiguas y debilitadas identidades culturales, está saturada. Por eso han aparecido lógicas que permiten pensar la realidad de otro modo. Por ejemplo, en las ciencias duras se está intentando pasar de la observación y pensamiento que distinguen a la observación y pensamiento que mezclan. Es lo que sucede, por ejemplo, con la “lógica borrosa” de Kosko (1995). Su lugar de arranque es precisamente aquel en el que se detiene la lógica clásica, la paradoja. En efecto, dados dos valores (0,1), la paradoja es una situación tal en la que ambos son simultánea y contradictoriamente ciertos: “si 0 entonces 1” y “si 1 entonces 0”. Si consideramos que el problema no es de la paradoja sino de la simple y trivial escala de valores utilizada para describir la realidad, la solución puede consistir en prestar atención a las situaciones borrosas intermedias que podemos ubicar entre 0 y 1 (por ejemplo, 1/6, 1/5, 1/4, 1/3, 1/2, etcétera), siendo 1/2 el punto de máxima borrosidad, el lugar paradójico donde 0 y 1 son simultáneamente y contradictoriamente válidos. En ese lugar el mundo no es blanco o negro sino ambas cosas a la vez, gris. La teoría de los “conjuntos borrosos” permite expresarlo de otro modo. Si el valor 1 es una parte del conjunto de valores que incluye el resto de valores y el valor 0 es una parte que no incluye ninguna, el resto de valores intermedios son partes que incluyen algo del conjunto al que pertenecen. Incluyen más que 0 pero menos que 1.⁸

El problema de la lógica borrosa es que no se toma la borrosidad del todo en serio, pues aún opera con unidades discretas (1/2, 1/3, 1/4, etcétera) dentro de las zonas de borrosidad. Y opera así porque nuestro logos parece no poder hacerlo de otro modo,

⁸ Otro concepto interesante es el de *entropía borrosa*, que relaciona las medidas relativas a cuánto un valor incluye y cuánto no incluye al conjunto del que forma parte. En el caso de 1/2 la entropía es máxima o del 100 por ciento, porque incluye y no incluye al conjunto en la misma cantidad. En cambio, la borrosidad o entropía disminuye a medida que pasamos a valores (1/3, 1/4, 1/5, etcétera) para los que las cantidades de pertenencia y de no pertenencia difieren cada vez más. Y si nos ubicamos en los valores extremos 0 y 1, la entropía es nula.

Nosotros y los otros. Una aproximación reflexiva

a pesar de que podamos intuir la posibilidad de la continuidad, de la borrosidad o de la hibridación absolutas. No acaba con la lógica de la distinción y de la indicación sino que la moleculariza. Esa hibridación absoluta a la que la lógica borrosa apunta pero no llega es absolutamente impensable. Es el lado oscuro originalmente no indicado, del mismo modo que el “No ser” es el lado oscuro y no indicado en la reflexividad de primer orden. Debe estar bastante más allá de lo que con nuestro logos distinguidor podamos decir de él. Sin embargo, obsérvese cómo la lógica identitaria, encarnada en este caso en un científico duro, no se resiste a considerarla diferente. Tiene que hablar de ella, tiene que incluirla. Seguramente para excluirla mejor.

Volviendo al campo de lo étnico, dentro de los nosotros occidentales también podemos constatar el paso de observaciones que distinguen a otras que hibridan. En efecto, se ha solido asegurar que fuera de la modernidad no se separa tan drásticamente lo humano de lo no humano, sino que se crean mezclas entre ambos planos, tal como hace, por ejemplo, el pensamiento totémico. De modo que las culturas no modernas –continúa argumentándose– parecen haber apostado por la hibridación en lugar de por la distinción. Nosotros, en cambio, con nuestra ciencia –se sigue diciendo– siempre hemos supuesto que tendemos a separar escrupulosamente lo social de lo natural para descubrir en términos objetivos lo que la naturaleza pueda ser. Pues bien, como demuestran los estudios sociales sobre la ciencia que observan nuestro modo de observar la naturaleza, parece que nosotros también mezclamos lo social y lo natural, el sujeto y el objeto, en los mismos laboratorios donde producimos ciencia (Latour, 1992). Y esto es así porque el conocimiento ahí producido no es única y exclusivamente de lo natural exterior, sino que lleva incorporado una importante cantidad de influencia social. Esto es válido para los instrumentos que permiten registrar datos, para los modelos que proporcionan la prueba teórica y para las explicaciones que relacionan datos y teorías. Por lo tanto, debemos concluir que “nosotros” y los “otros”, al menos por lo que respecta al modo como se observa la naturaleza, no somos en realidad muy diferentes. Ambos somos colectivos hibridadores.

Culturales

El reconocimiento de este parentesco entre nosotros y los otros podría permitir reconocer que nunca hemos sido modernos con nuestro modo científico de conocer la realidad, pues siempre lo natural ha sido mezclado con lo social. Obsérvese que, hablando de este modo, no sólo somos más sinceros con nosotros mismos. Estamos también desvalorizando el tipo de observación que nos singularizó de los otros e incluso que nos colocó por encima de ellos. Un paso parecido se dio en el primer nivel de la realidad cuando se reconoció que nosotros también teníamos algo de bárbaro y de salvaje. Pues bien, del mismo modo que en el primer nivel de reflexividad, a la autocrítica proyectada sobre el lado originalmente indicado (la separación o distinción) está sucediendo una sobrevaloración del lado en principio no indicado (la mezcla o hibridación).

Es lo que sucede, por ejemplo, cuando se habla tan bien y tan a menudo de las fusiones culturales. Estas mezclas es cierto que siempre han estado presentes; sin embargo, ahora proliferan más y son más benévolamente consideradas. Hay incluso autores que hacen resuelta apología de este lado híbrido. Es el caso, dentro del feminismo, de Haraway (1995). Con su “manifiesto cyborg” ha sugerido renunciar a la conquista o invención de la pureza femenina y apostar por el mundo de las mezclas. En efecto, puesto que no hay alteridad pura detrás de la simbolización de la feminidad que han ejecutado las culturas patriarcales, pues las diferencias no cesan de proliferar dentro mismo de la alteridad femenina, de lo que se trataría –sugiere Haraway– es de saber vivir en este mundo bastardo, impuro e híbrido. Dicho de otro modo: “las feministas del cyborg tienen que decir que nosotras no queremos más matriz natural de unidad y que ninguna construcción es total” (Haraway, 1995:300). De ahí el grito: “¡Prefiero ser un cyborg a una diosa!” (p. 311).⁹

⁹ En otro lugar, Haraway (1992:295-337) ha señalado la existencia de más imágenes híbridas que reflejan e inspiran la construcción de lo colectivo. Además del cyborg (en el espacio virtual) y Gaia (en el espacio real), estarían el extraterrestre (en el espacio exterior) y el cuerpo biomédico (en el espacio interior). En un sentido parecido pero respecto a la oposición étnica blanco/negro, véase West (1999: 256-267).

Nosotros y los otros. Una aproximación reflexiva

Tanto Latour, en el ámbito de los estudios sociales sobre la ciencia (que deshace la distinción “sociedad/naturaleza”), y Haraway, en la reflexión feminista (que deshace la distinción “masculino/femenino”), como García Canclini (1989), en sus estudios sobre los productos culturales (que demuestran la real hibridación de lo “culto” y lo “popular” o de lo “moderno” y lo “indígena” en México, términos también habitualmente separados), o Appadurai (1999:220-230), en su reflexión sobre la globalización cultural (que demuestra la coexistencia de los procesos de “homogeneización” y de “heterogeneización”), y otros autores que han efectuado descubrimientos de segundo orden similares, parecen proponer pasar del lado distinguidor al hibridador, un poco al modo como, respecto a la observación de primer orden, los románticos quisieron pasar del lado originalmente indicado al contiguo intentando vivir como los “otros” o ser “naturales”.

En mi opinión, esa salida es imposible, pues ese lado originalmente no indicado, la mezcla, del mismo modo que sucedía con lo otro en la reflexión sobre la realidad o de primer orden, es el espejo negativo sobre el que se proyecta la observación que distingue. Primero, ese lado fue incluido mediante el proceso de la exclusión (como cuando se etiquetó y descalificó como no moderna la observación de los otros que mezclaba lo natural y lo social). Ahora, con los manifiestos por la hibridación y los estudios sociales sobre la ciencia, esos modos híbridos de observar están siendo excluidos utilizando la inclusión. Y es que no conviene olvidar que el descubrimiento de que la ciencia mezcla en lugar de distinguir se hace desde una ciencia que, desde su nacimiento en Grecia (recuérdese a Parménides: nunca será que algo sea no siendo), sólo sabe distinguir. No hay, pues, llegada de otro modo de observar ni salida a otra clase de observaciones. Estamos, simplemente, ante un gesto de autocrítica por el que la ciencia que distingue descubre que, en realidad, produce ciencia mezclando.

Lo mismo sucede con el manifiesto cyborg. En este segundo caso, no nos debe confundir que sea una parte subordinada quien habla (la mujer), pues lo hace desde dentro la reflexión crítica que la cultura patriarcal ha permitido sobrevivir dentro

Culturales

de sí. Esta cultura se denuncia que observa distinguiendo, pero esa crítica se efectúa desde la misma cultura patriarcal. Por eso el ideal de mezcla que trae consigo el manifiesto cyborg no viene de fuera. Sale de la cultura patriarcal que distingue y pertenece a dicha cultura. Con ese ideal lo único que se puede facilitar es que la observación que distingue se vea reflejada en esa otra cosa que no es y sature así las posibilidades del nivel de reflexividad relativo a la observación.

De modo que no es sólo que no podamos saber que puedan ser los “otros” en realidad, tal como permite concluir la reflexión sobre la realidad, sino que tampoco nos resulta accesible qué pueda ser la “hibridación” o la mezcla, según nos descubre la reflexión sobre la observación. Podremos pasar a designar esos otros lados pero no podremos instalarnos plenamente en ellos, pues nuestra realidad y nuestro observar provienen de los otros lados. Por lo tanto, la única salida para la saturación que produce la observación de segundo orden es el salto a otro nivel de reflexión.

La necesidad de una reflexividad de tercer orden

Este salto reflexivo ha sido justificado por Purroy (1997) tras saturar la lógica de los sistemas observadores. El problema que plantea la observación de la observación es que hay siempre un “punto ciego” no observable (Luhmann, 1996:88-91 y 140). Este descubrimiento tiene su origen en ciertos estudios biológicos sobre la percepción visual (Maturana y Varela, 1990:11-18) que demostraron cómo en la parte de la retina de la que sale el nervio óptico no quedan reflejados los estímulos exteriores, así que en ese lugar no vemos la realidad que corresponde a tales estímulos. Sin embargo, la visión nos engaña, y donde debiera haber una discontinuidad, un vacío de realidad, la vista inventa un espacio continuo. Así que el problema no es sólo que no veamos sino, más exactamente, que la vista nos engaña y resulta que *no vemos que no vemos*. Dicho de otro modo, el problema no es que la realidad no sea real sino que no sabemos que la inventamos, pues no somos capaces de ac-

ceder al proceso de la invención. Por eso se dice que el acto de distinción es inobservable y constituye el punto ciego de la observación. El problema que trae consigo la existencia del punto ciego es que, como ha recordado Purroy, convierte la operación autorreferencial de observar la observación en paradójica. En efecto, al “ver que no se ve” producto de la *re-entry* debe recordársele que, como es también un ver, tiene su propio punto ciego y que, en consecuencia, descansa sobre un no ver más original que el que enuncia. Así que cuando veo que no veo tampoco veo. Por otro lado, se deduce lógicamente de la misma precisión que si no viera (que no veo) entonces vería. Dicho de un modo más simple: “si veo (que no veo) no veo” y “si no veo (que no veo) entonces veo”. Obsérvese que esta paradoja es formalmente idéntica a la del mentiroso: “si miente dice la verdad” y “si dice la verdad miente”.

Creo que Spencer-Brown no había llegado tan lejos al decidir tomarse en serio la observación. De hecho, sólo utilizó la *re-entry* para demostrar la identidad existente entre la distinción y el observador. Purroy, en cambio, ha utilizado tal *re-entry* para descubrir en la observación de segundo orden paradojas de segundo orden que le dan pie para saturar la observación de la observación y pasar a una reflexión de tercer orden que ya no tiene que ver sólo con el observar o pensar sino con el hacer. Y es que si todo hacer es conocer y todo conocer es hacer, según concluyen Maturana y Varela (1990: 21 y 119-150), y si todo decir es un hacer, como reconoce la pragmática, la reflexión debe permitir pensar lo que se hace a la vez que se piensa. Este salto es aparentemente tan brusco como el que plantea la observación de la observación respecto a la observación de la realidad. En ambos casos, aunque algo se intuya ya antes, la necesidad de dar el salto sólo se ve clara después de haberlo dado.

Sin embargo, este paso no es tan fácil de dar como el anterior. El paso de la realidad observada al proceso de observación de la realidad es plenamente reflexivo, pues permite que el pensar (en tanto que observar) se piense del todo. En cambio, este otro paso que va del proceso de observación a la acción apunta a algo más que al mero pensar y es difícil, por lo

Culturales

tanto, que la acción pueda ser dicha del todo. En propiedad, si pretendiéramos dar un paso tan coherente como el anterior, debería ser no sólo dicha sino también hecha. Sin embargo, aunque con la escritura no pueda hacerse mucho, algo se puede decir de ella.

La construcción de la realidad: jerarquía/anarquía

Saltar del nivel de la observación al de la acción exige reconocer que las descripciones de la realidad producidas por las ciencias, especialmente las sociales, no sólo inventan la realidad viendo unas veces partes separadas y otras reunidas. Tales invenciones son, además, coherentes con el modo como haya decidido la sociedad autoorganizarse. Por eso debe reconocerse que *las ciencias sociales son dispositivos de reflexión que forman parte de procesos de autoinstitución de lo social*. Lo cual quiere decir que ya no estamos hablando de un mero observar sino de un observar que, a la vez y al mismo tiempo, hace. En este sentido, conviene mencionar la investigación de Said (1990) sobre el dispositivo de reflexión inventado por Occidente para investigar a Oriente. Se trata de una especialidad de las ciencias humanas, el “Orientalismo”, que tiene su origen en el Congreso de Viena de 1312. Este dispositivo de reflexividad, junto con otros de carácter político, se encargó de construir un Oriente a la medida de Occidente. De modo que la ciencia va comprendiendo a los otros a la vez y al mismo tiempo que la política es capaz de tratarlos. Sin embargo, puesto que esa comprensión de lo otro es, en último término, imposible, sería más correcto afirmar que *el mismo orden que en la práctica reprime de hecho la alteridad, en el plano teórico bloquea de derecho su análisis*.

En realidad, todo es bastante más complejo. Por un lado, la relación entre la ciencia y la política no funciona según las lógicas de la comprensión-inclusión absoluta o de la incompreensión-exclusión absolutas. En medio de esos extremos hay situaciones intermedias en las que se comprende-incluye una parte de la alteridad a la vez que se incomprende-excluye otra.

Nosotros y los otros. Una aproximación reflexiva

Por otro lado, y más importante, este tercer nivel de reflexividad es bastante complejo, porque el hacer político, aunque esté relacionado con el observar científico, no cambia al mismo ritmo que éste. Por ejemplo, todavía no ha pasado resueltamente de la distinción “nosotros/otros” a la hibridación “nosotros-otros”. Dicho de otro modo, la política todavía no ha sido capaz de tomar en serio las mezclas. Es cierto que tampoco la ciencia social lo ha hecho, debido a que la lógica de las mezclas e hibridaciones le resulta inaccesible. Sin embargo, ha protagonizado el gesto de volcarse sobre ese otro lado permitiendo así que la reflexión de segundo orden se saturara. En efecto, la ciencia, al dar el paso de idealizar el mundo de las mezclas, ha relativizado su propio modo de observar y ha agotado las posibilidades que le ofrecía el mero observar. Ha sentido, pues, la necesidad de saltar a otro nivel de reflexividad en el que el observar se encarne en otro hacer.

Pues bien, la praxis política que hoy tenemos no le vale a la observación como compañera de viaje, pues es la misma que facilitó la encarnación de la vieja ciencia, la que creía que había una realidad y que ésta estaba poblada por cosas distintas y jerarquizadas. Por eso, en este tercer nivel de reflexividad, nos veremos obligados a inventar un ideal para la acción política, distinto del clásico, en el que pueda mirarse la vieja política que excluye para reconocer su carácter relativo. Sólo ese reconocimiento permitirá que la política pueda ser capaz de saltar de nivel. Allí se encontrará con una observación científica que está esperando la llegada de una nueva praxis y de un nuevo mundo en que encarnarse. Puestos a poner nombre a la política y orden clásicos, los de hoy, y a la política y orden que están por venir, quizás los términos “jerarquía” y “anarquía” sean, respectivamente, los más apropiados.

La lógica de la política

Dejando al margen las interesadas teorizaciones liberales, la esencia de la acción política que protagoniza el Estado consiste, según reconoce la ciencia política clásica, en la utilización de la

Culturales

violencia en régimen de monopolio y en la facultad de discriminar a los amigos de los enemigos (Schmitt, 1991; Weber, 1981: 83-85).¹⁰ Dicho de otro modo, corresponde al Estado decidir quiénes son los enemigos del nosotros y declararles la guerra. Así que, en último término, si no hay enemigos el Estado necesitará crearlos para justificar su existencia. Esta estatalización de la violencia ha logrado abolir las guerras privadas, instaurar una paz social heterorregulada (impuesta y vigilada) y permitir el inicio de la civilización de las costumbres (Elias, 1989). Sin embargo, para nuestro propósito es más importante subrayar que la acción de Estado se proyecta contra los otros, ahora calificados como enemigos, y que esta acción se encarga de incluir como enemigos (excluyendo, por lo tanto) a los otros. Si ya sabíamos cómo se realiza esa exclusión desde un punto de vista cultural, ahora podemos comprobar cómo se encarna ese modo de observar a los otros en la acción política.

Además de por discriminar a los amigos de los enemigos y de utilizar el monopolio de la violencia, la acción del Estado moderno se caracteriza desde el siglo diecinueve por el poder de hacerse cargo de la vida misma (Foucault, 1992). En efecto, en la misma época, el siglo dieciséis, en que se toma conciencia de la importancia de la guerra en la teorización del Estado moderno, otra clase de pensadores reformularon el sentido de la historia al dejar de entenderla en términos de luchas dinásticas, como propusieron los antiguos, y pasar a considerar que es la guerra entre “razas” o culturas diferentes la que constituye su trama. Pues bien, en el siglo diecinueve se dio el paso decisivo para la creación del “Estado racista” al proponerse que la acción de Estado debía encargarse de la integridad y pureza de la raza (Foucault, 1992:90), entendida ahora en términos no culturales o étnicos sino radicalmente biológicos (Todorov, 1991:131-155).¹¹

¹⁰ La lógica amigo/enemigo que funda lo político está también en el centro neurálgico de la democracia en tanto que comunidad de amigos. Véase al respecto el magnífico ensayo de Derrida de 1998.

¹¹ Conviene recordar que el término “nación” deriva del latín *nascor* (“nacer”), que está emparentado con *germanus* (“hermano de la misma raza u origen”) y *genus* (“linaje”, “origen”). Además, todos ellos son derivación de la raíz indoeuropea *gen*, que significa “dar a luz, parir” (Roberts y Pastor, 1997:57-58).

Nosotros y los otros. Una aproximación reflexiva

Este espíritu biopolítico había sido impulsado por la declaración de derechos de 1789, pues, al afirmarse que la “desnuda vida natural” es portadora de derechos y que el “nacimiento” se convierte en la pieza clave para construir la soberanía de la “nación”, se permitió “la adscripción de la vida natural al ordenamiento jurídico político” (Agamben, 1996:41-52). Este nuevo *ethos* del Estado traerá consigo un cambio muy importante en el ejercicio del poder (Foucault, 1992:247ss). Si el Estado clásico (el detentador del monopolio de la violencia) administraba la muerte haciendo morir y dejando vivir, el Estado racista (al que se le encomienda la pureza e integridad de la raza) administrará la vida haciendo vivir y dejando morir. Obsérvese cómo el Estado se moderniza, porque pasa de administrar la muerte a administrar la vida. Pero esa vida no es exactamente la biológica, pues se considera que es distinta la nuestra de la de los otros y que ambas deben ser separadas. Por eso a los otros, los enemigos, se les administrará la vieja política que administra activamente la muerte, aunque sea en potencia (no hace falta que se aplique realmente, basta con que pueda ejercerse ese poder, como sucede en la guerra), mientras que a los amigos se les administrará activamente la vida. No obstante, el problema que se le planteará a esta política será el de separar la vida nuestra de la otra, pues la ecuación nacimiento-nación-derecho, en un momento de incesantes movimientos de población, no puede ser ya aplicada.

Tras la Primera Guerra Mundial, el nazismo se enfrentó a este problema definiendo un “derecho de sangre” que le permitió distinguir a los amigos de los enemigos y orientar hacia unos y otros el poder de hacer morir y el de hacer vivir. Para justificar la administración de la muerte contra los otros en términos biopolíticos, se acudió al lenguaje médico y a la ya popular idea de la “higiene social”. Así, por ejemplo, el 5 de noviembre de 1941 Goebbels aseguró en un artículo de prensa que la idea de que los judíos llevaran el distintivo de la Estrella de David era “higiénica y profiláctica”. Además, el aislamiento de los judíos en una comunidad racial pura –escribió también– era “una norma elemental de higiene racial, social y nacional”. También resultó de suma utilidad en esta estrategia purificadora, según ha observado Bauman (1997), la burocracia, ese estilo de organi-

Culturales

zación tan impersonal y eficaz que igual es capaz de gestionar la asistencia social como de administrar la “Solución Final”. En efecto, el Holocausto, el asesinato sistemático de seis millones de personas en unos pocos años, fue un asunto típica y paradigmáticamente moderno, gestionado impersonal, racional y eficazmente por ese logro de nuestra civilización que es la Burocracia. No fueron, pues, psicópatas quienes realizaron ese trabajo. Eran eficientes y disciplinados funcionarios habituados a la obediencia impersonal de cuyas conciencias no podía brotar conmoción moral ninguna. El problema no fue, entonces, que apoyaran explícitamente la matanza sino que se mostraran indiferentes. El Holocausto no fue, así, ninguna casualidad. Estaba inscrito como posibilidad en la misma modernidad. El nazismo lo único que hizo fue actualizarla.

Tampoco para Agamben (1998) el Holocausto fue ninguna excepción, ya que nos informa perfectamente de los fundamentos políticos del derecho. Además, permite comprobar cómo el problema planteado por la disociación nacimiento/residencia sólo puede ser resuelto por la biopolítica moderna con medidas emparentadas todas ellas con el Holocausto. Por eso, esa práctica política extrema, la Solución Final, es políticamente paradigmática. Para demostrarlo, Agamben parte de que la categoría política básica no es exactamente amigo/enemigo, pues cuando el Estado decide encargarse de la regulación de la vida, resulta más pertinente utilizar el par *zoé/bíos*. Ambos términos es cierto que significan “vida”. Sin embargo, los griegos diferenciaban dos clases de vida. La *zoé*, que es el simple y elemental hecho de vivir, común a todos los seres vivos, y el *bíos*, que es la manera social de vivir de un individuo o grupo. Pues bien, la política tiene que ver con el intento del *bíos* de socializar la *zoé* natural. En la modernidad tal intento se materializó con la proclamación de los derechos “naturales” del hombre. Pero para ello fue necesario que, en el contexto de los Estados nacionales, el lugar de nacimiento determinara la pertenencia a cierta nación. El problema actualmente, como demuestra la figura del “refugiado” (o del emigrante en general), es que tal *a priori* no funciona. Pues bien, el modo que tiene el actual ordenamiento jurídico de salvar este problema es paradójico, pues los refugiados y emigrantes tienden a ser inclui-

Nosotros y los otros. Una aproximación reflexiva

dos por la nación excluyéndolos, suspendiendo sus derechos, con medidas de excepción. Dicho de otro modo, con ellos la ley se aplica... ¡desaplicándose!¹² En realidad, no es tan extraño este modo de proceder si observamos que también en los campos de concentración y en los estados de excepción el ordenamiento jurídico actúa retirándose, no actuando.¹³

Estamos, pues, ante una inclusión realizada mediante el procedimiento de la exclusión. Pero también sabemos (lo hemos visto más arriba) que con el humanismo –mejor dicho, con las “misiones humanitarias”, pues ya no estamos haciendo referencia a conceptos (de segundo orden, relativos a la observación) sino a políticas (de tercer orden, relativas a la acción)– se practica la exclusión utilizando la vía de la inclusión.¹⁴ Podría parecer

¹² Las leyes de extranjería de 1985 y 2000, así como la Ley de Asilo de 1994, muestran que España, haciendo caso a las sugerencias de la Unión Europea, ha apostado por restringir el acceso de extranjeros no comunitarios y suspender sus derechos. Sin embargo, la circulación de gentes por el mundo es cada vez más intensa: de 1975 a 1990 el número de refugiados políticos se multiplicó por nueve (Fernández Durán, 1993:122), en los ochenta la entrada de inmigrantes en España se triplicó (López de Lera, 1995) y entre 1989 y 1993 las solicitudes de entrada recibidas por la administración española se triplicaron también (Izquierdo, 1996:57). Además, hay más inmigrantes que los registrados oficialmente. Se cree que de las 20 mil personas que atraviesan anualmente de un modo ilegal la frontera española, si una mitad es devuelta o expulsada, la otra mitad se desvanece (Solé, Parella, Alarcón, Bergalli y Gilbert, 2000:139).

¹³ La situación de excepción que plantea la figura del extranjero y las medidas de emergencia que requiere no son en absoluto singulares, pues hay otras muchas situaciones excepcionales que han sido tratadas de un modo parecido. El problema, opina Bergalli (1992:155-177), es que con esta “cultura de la emergencia” desaparece la “razón jurídica” y se asienta una “razón de Estado” que convierte los ordenamientos jurídicos en meras variables dependientes. En mi opinión, lo más importante de la cultura jurídica de la emergencia es que torna patente la arbitrariedad de la norma.

¹⁴ El problema que trae consigo proclamar derechos humanos universales es que tal proclamación bebe directamente del imaginario moderno y no considera que hay modos distintos de considerar los derechos del hombre. La cultura india, por ejemplo, entiende este asunto de otro modo (Panikkar, 1999:231-235). Primero, tales derechos no lo son del hombre individual, pues “lo *humanum* no está solamente encarnado en el individuo”; el individuo es un nudo que forma parte de una red de relaciones. Segundo, los derechos del hombre conciernen igualmente al despliegue cósmico del universo. Tercero, no hay sólo derechos sino también deberes. Cuarto, los derechos no pueden ser separados unos de otros. Y quinto, tampoco son absolutos sino intrínsecamente relativos.

Culturales

que ambas acciones políticas son contradictorias. Sin embargo, no es así. Ambas se complementan también. Lo prueba el hecho extremo de que, como sucede actualmente, ciertas acciones bélicas son consideradas humanitarias. Ambas acciones políticas forman, pues, una paradoja. En general, cuando te excluyo considerándote mi enemigo (para poderte declarar la guerra), en realidad te incluyo como integrante del mundo que he decidido dividir en términos de amigos y enemigos (o de *zoé/bíos*); si, por el contrario, te incluyo considerándote tan humano como yo (para salvarte), te excluyo, pues en realidad estoy imponiéndote mis atributos culturales y estoy borrando los tuyos.

Esta paradoja política es análoga a la que, como hemos visto, inaugura el segundo nivel de reflexividad, el de la observación. Por lo tanto, es necesario, como entonces, el paso a un lado en el que no haya distinciones ni prácticas excluyentes/incluyentes sino mezclas. Sin embargo, como ya ha sido dicho, hoy por hoy este paso sólo lo ha dado la observación científica. La acción política no ha salido del lado que separa o distingue. Es, entonces, necesario impulsar ese tránsito. Pero no para quedarse en él. Eso ya intuimos que es imposible, pues hemos descubierto, observando la observación científica, que no podemos acceder a la lógica de las mezclas. Es necesario dar ese paso para saturar definitivamente este nivel de reflexividad y pasar a otro en el que nos espera, sin cuerpo en el que encarnarse todavía, la nueva observación. Intentemos, pues, inventar una ideal para la acción política que tome en serio el lado de las mezclas.

El origen de la dialéctica amigo/enemigo

En realidad, podría pensarse que ese ideal ya existe, pues desde hace un tiempo se habla y escribe mucho sobre el multiculturalismo (Kymlicka, 1996). Con ese término parece sugerirse la necesidad de pasar de una acción política que distingue a otra que mezcle. Sin embargo, quienes se han ocupado de este asunto reconocen que es imposible pensar y articular este ideal. Por ejemplo, dentro de cada Estado nacional la propuesta de proteger a los otros otorgándoles derechos especiales, como propuso el Alto Comisiona-

do de las Naciones Unidas en 1993, no soluciona el problema pues promueve el *apartheid* y la creación de *ghettos* (Kymlicka, 1996:18-19). Lo que se hace de este modo es excluir utilizando el procedimiento de la inclusión. Estamos, pues, ante una política simétrica e inversa a la que se planteó con la Solución Final o a la que se aplica a los inmigrantes sin papeles. Una auténtica solución multicultural debiera ser más radical y abolir la relación jerárquica por la que un “nosotros” decide exclusiones e inclusiones que afectan a “otros”. Sin embargo, un orden de esta clase parece imposible. En efecto, como ya señalara Stuart Mill, entre gentes diferentes “la unanimidad necesaria para el funcionamiento de las instituciones representativas no puede existir” (p. 81). De modo que en ese mundo anárquico, sin centro ninguno, la política tal como la conocemos desaparecería. Pero este escenario imposible, más allá de nuestras actuales instituciones, es el que necesitamos. Por eso me ahorraré la referencia a las propuestas políticas multiculturales, que no son resueltamente anárquicas, e intentaré proponer un ideal político que esté a la altura de la política de las mezclas que parece exigirse en la actualidad.

Para ello propongo que nos inspiremos en aquello que nuestra cultura necesitó dejar de lado o reprimir para autoinstituirse, pues es seguro que la acción política que necesitamos inventar debiera tener algo que ver con ese pasado. Ahora bien, ¿qué pasado concreto puede inspirarnos en la construcción de un orden social sin Estado ni monopolio de la violencia y sin la dialéctica amigo/enemigo? Para averiguarlo podemos comenzar rastreando los orígenes de la dialéctica “amigo/enemigo”, clave en el ordenamiento jurídico político moderno. Y lo primero que constatamos desde un punto de vista filológico es que los términos castellanos “hostilidad” y “hospitalidad” son hoy semánticamente contradictorios pero originalmente su significado no era muy distinto. En efecto, *hostis* y *xenos* “cubren un área semántica muy próxima a la de los términos que indican amistad” (Cacciari, 1996:18) y ambos derivan de la raíz indoeuropea *ghos-ti*, que significa, a la vez, “extranjero” y huésped” (Roberts y Pastor, 1997:65-66). De este parentesco ya tomó nota Benveniste (1969:87ss, 355-361) cuando observó que el vocablo *hostis*, con el significado de “compensar” o “igualar”, fue utilizado para

Culturales

hacer referencia a los extranjeros asimilados que poseían los mismos derechos que los romanos. Así que para los romanos, frente a los “hombres libres”, había dos clases de hombres: los esclavos, capturados en la guerra, y el extranjero, con posibilidad de convertirse en huésped. Explica Benveniste que como el nacido fuera es *a priori* un enemigo era necesario un ritual político que estableciera entre él y *ego* relaciones de hospitalidad. Esta sociabilidad, que no encaja del todo bien en la dialéctica amigo/enemigo, aparece también en el término *philos*, que sirve para designar tanto a un enemigo como a un auténtico *philos*, o hermano, por efecto de una convención ritual.

La consideración del otro exterior, que puede ser tanto amigo como enemigo, quizá pueda ser entendida mejor si prestamos atención al nosotros que la produjo y, más exactamente, al tipo de relación entre los sujetos que instituyó. Una pista sobre esta situación nos la proporciona la etimología de los términos utilizados para nombrar las acciones involucradas en el principio de reciprocidad,¹⁵ base de cualquier comunidad, pues también ahí aparece una sospechosa ambigüedad semántica. Según Benveniste, “dar” y “tomar”, como sucede con “hostilidad” y “hospitalidad”, remiten a un mismo término indoeuropeo que indistingue una y otra acción y se opone a *emo* (“tomar para sí”), término que enfatiza la adquisición (pp. 81-86). Otra pista que nos informa del tipo de *socius* construido por nuestros ancestros la encontramos en la etimología del término “dinero”. En germánico antiguo, *ghilde* tuvo originalmente un significado a la vez económico (“recompensa”), religioso (“pago a la divinidad”) y jurídico (“pago para compensar un crimen”) (Benveniste, 1969:70-72). En opinión de Benveniste, *ghilde* designó originalmente una reunión de fiesta, “la comida sacrificial de una fraternidad juntada para una comunión voluntaria” en la que todos llevan el mismo nombre. Así que el dinero, hoy asociado a los intercambios excedentarios y a la individualidad, fue

¹⁵ Entiendo que, del mismo modo que las relaciones intracomunitarias construidas con base en el principio de reciprocidad definen las relaciones del nosotros con la naturaleza y con los dioses (Mauss, 1991:153-263; Shalins, 1983:184-187), ese mismo principio de reciprocidad debe tener algo que ver con la manera de definir las relaciones entre el nosotros y los otros.

Nosotros y los otros. Una aproximación reflexiva

originalmente una manifestación religioso-político-jurídica creadora de comunidad.

En el mismo sentido apuntan los singulares análisis filológicos de Graves (1994:146-149) con relación al término “moneda”, o *moneta* en latín, derivado del término griego *mnemosyne* (“actuación de la memoria”) y que sustituyó a *pecunia* (“ganado”) cuando las vacas dejaron de ser el patrón de cambio normal. En opinión de Graves, este cambio de términos tiene lugar cuando las relaciones de reciprocidad entre clanes y con los extranjeros son transformadas por la economía del excedente en relaciones agónicas. En este otro contexto, el nuevo término intentará recordar el orden social previo basado en el amor pero utilizará el objeto así designado para practicar una sociabilidad contraria. Y añade: “cuando la antigua metáfora del amor maternal que podía mantener unidas a las comunidades con el libre intercambio de regalos fue cuestionada, la severidad y la avaricia patriarcales se extendieron como una plaga por todas partes”.

Si comparamos nuestro intercambio desigual, basado en la explotación, con el igualitario que practicaron nuestros más remotos ancestros, basado en el principio de reciprocidad, y los relacionamos con los modos que uno y otro “nosotros” tienen de relacionarse con los “otros”, tenemos dos contratos sociales diferentes. Por un lado, una situación social comunitaria, construida con el principio de reciprocidad, que indistingue el dar del recibir y que a nivel intercomunitario no distingue tampoco al amigo del enemigo. Por otro lado, una situación social asimetrizada que enfatiza la adquisición (así que está en condiciones de legitimar el intercambio excedentario o explotación) y que a nivel comunitario tiende a dividir en términos de hostilidad y hospitalidad. Quiere esto decir que el modo de relacionarnos con los otros exteriores a la comunidad está íntimamente relacionado con el modo de relacionarse los sujetos dentro mismo de la comunidad: si puertas adentro se practica el principio de reciprocidad y el comunitarismo, los otros podrán ser tratados como amigos; pero si se apuesta por el intercambio excedentario y el individualismo, los otros tenderán a ser vistos como enemigos. Dicho de un modo más general, sólo se perciben otros en el exterior cuando han sido creados otros internos.

Culturales

Pues bien, las ambigüedades semánticas respecto a la consideración de los otros (que pueden ser tanto amigos como enemigos) y al término utilizado para designar el acto del intercambio (que indistingue el dar y el recibir) parecen indicar que estos dos modos de existencia social, el comunitario u holista y el societario o individualista, se suceden en el tiempo y que fue precisamente ese tránsito el que produjo tales ambigüedades, pues se siguieron utilizando los términos antiguos para designar una realidad social organizada de otro modo. No sólo eso. La cita de Graves asegura de un modo inequívoco que la sociedad comunitarista que precedió a la nuestra fue la matriarcal. Pues bien, para terminar de inventar un ideal de acción política realmente distinto en el que se refleje la que actualmente practicamos, es necesario ver más de cerca esa sociedad matriarcal en la que el nosotros y los otros no fueron separados jerárquicamente sino reunidos anárquicamente. Sólo después de esta invención podría ser posible hacer que la práctica política saltara de nivel y se uniera con la nueva observación científica que le está esperando.

El mito de la sociedad matriarcal

Según Marija Gimbutas,¹⁶ entre el 7500 y el 3500 antes de nuestra era floreció en el sureste europeo, irradiada por los tracios, una civilización que adoraba a la Diosa y que provenía de una tradición que se adentraba directamente en el Paleolítico, como lo demuestran las Venus con grandes pechos y vientres abultados descubiertas.¹⁷ Entre los griegos esa deidad se-

¹⁶ Véase Getty (1996:13), Husain (1996:6-17), Maturana (1995:19-69) y Ortiz Osés (1996:66-67).

¹⁷ Se trata de la primera religión practicada por el *homo sapiens* y tuvo su apogeo entre los hielos de la última glaciación. Desde el sur de Francia hasta las tundras heladas del norte, nuestros ancestros cazadores de mamuts esculpieron infinidad de pequeñas figuras de Venus. A medida que los hielos se retiraron y el hombre se hizo cazador de herbívoros, esa religiosidad centrada en la mujer fue sustituida por otra masculina, el chamanismo (Campbell, 1996:356-380). Aún hoy quedan mitos de esa época en la que las mujeres fueron violentamente desposeídas de su sacralidad. No obstante, desde los inicios del Neolítico la religiosidad femenina parece que retornó con fuerza y se reencarnó en las grandes diosas del Mediterráneo.

Nosotros y los otros. Una aproximación reflexiva

guía siendo reverenciada, pero no quedan muchas referencias escritas de ella, como no sea la de Apuleyo en *El asno de oro*, cuando se le presenta al iniciado Licio. En su aparición le dice:

Los primeros frigios me llaman Pssinuntica, la madre de los dioses, los atenienses me denominan Artemisa Cécrope, para los chipriotas soy Afrodita Pafo, los arqueros de Creta me dicen Dictina, para los sicilianos trilingües soy Proserpina Estige y en Eleusis me consideran la antigua madre del trigo. Algunos me conocen como Juno, otros como Belona la de las guerras y un tercer grupo como Hécate. Pero los dos grupos de etíopes y los egipcios que dominan el antiguo saber me llaman por mi verdadero nombre, es decir, reina Isis (Husain, 1997:33).

En las culturas de otros continentes también parece que el matriarcalismo precedió al patriarcalismo. Silverblatt (1990), por ejemplo, ha realizado un magnífico análisis del sustrato matriarcal andino, adorador de Pachamama, sobre el que se erigieron los patriarcalismos incaico y español, y ha analizado los modos como se metamorfoseó desde entonces sobreviviendo hasta nuestros días. Por su parte, Van Gulik (2000:34-37), en su estudio sobre la vida sexual china, hace referencia a una época matriarcal, muy importante pero escasamente conocida, que tiene su apogeo entre el 1600 y el 1100 a.C., en la que hunde sus raíces el taoísmo y cuya influencia se ha mantenido hasta nuestros días. Pero si prestamos atención al matriarcalismo mediterráneo, es inevitable hacer referencia a un autor clave, Bachofen (1987), que descubrió hace un siglo, entre los mitos y leyes de los antiguos, restos de un mundo gineocrático presidido por la Diosa Madre, que consideraba la existencia humana, no desde un punto de vista paterno-uránico, sino materno-telúrico.

Esta sociedad amparada por la Diosa Madre (Gaia, Mari, Isis, Kali, etcétera) fue deshecha en cinco movimientos por la cultura patriarcal que le sucedió (Getty, 1996:5-31; Graves, 1994:149, 222 y ss): la domesticación de los animales (con la que los hombres usurparon a las mujeres la función generadora y encumbraron a un toro-rey sagrado), la negativización de las deidades femeninas (que fueron convertidas en dragones y serpientes vencidas por héroes varones), la transformación de

Culturales

los ritos místicos de fecundidad en ritos de iniciación en las armas, la racionalización científica de la naturaleza (Bacon: “colocaremos a la Naturaleza en el potro de tortura y extraeremos todos sus secretos”) y la contemporánea invención de “las tecnologías del nacimiento” y de la reproducción.

En lugar de en torno a la violencia, las sociedades matriarcales se organizaron en torno al amor. A nivel doméstico se daba más importancia al “amor que une a la madre con los frutos de su vientre” que a la abnegación, que más tarde, en la sociedad patriarcal, vinculará al hijo con el padre (Bachofen: 1987:35-37, 118-124). De ahí que el espíritu agonal y violento no fuera central a la hora de organizar a la sociedad internamente ni en relación a los otros. A nivel social, como “todo vientre de la mujer es imagen de la madre tierra”, la sociedad “sólo conoce hermanos y hermanas”, por lo que no se practicaba la dialéctica amigo/enemigo. De ahí que en Creta todo asesinato fuera considerado un parricidio, pues, partiendo de la maternidad de la Tierra y del parentesco de ella derivada, todos los hombres eran considerados hermanos, así que al asesinar a uno de ellos se estaba en realidad matando a un hermano y se atentaba contra la potencia natural generadora y procreadora. De esta consideración fraterna de la sociedad resultarán prácticas como la de las madres romanas de orar, no por sus hijos, sino por los de sus hermanas, o la de las persas de pedir a la divinidad solamente por todo el pueblo. Pero es que, además, no se han encontrado diferencias entre los enterramientos que demostraran la existencia de jerarquías ni ningún resto, tales como murallas o fortificaciones, que hagan sospechar la existencia del monopolio de la violencia. Esto es debido a que las relaciones entre los clanes interiores y los otros del exterior eran pacíficas (Graves, 1994:148-149).

Cierto feminismo radical contemporáneo parece estar facilitando la anamnesis o retorno del sustrato cultural matriarcal que nos precedió. A la vez, está sugiriendo prácticas políticas que se toman en serio la noción de diferencia. Así, por ejemplo, en lugar del concepto liberal de *ciudadanía universal*, concebida como un conjunto homogéneo de individuos libres e iguales, parten de una sociedad formada por grupos diferen-

Nosotros y los otros. Una aproximación reflexiva

tes. En el plano político, el reconocimiento de esta diversidad ha dado lugar a unos actores políticos, las “coaliciones arco iris”, bien diferentes de los partidos políticos, pues en ellas “cada uno de los grupos integrantes afirma la presencia de los demás y afirma también la especificidad de su experiencia y perspectiva acerca de los asuntos sociales” (Young, 1996:114-115). Por lo que respecta a la acción institucional, se propone un “espacio público heterogéneo” basado en el “principio de representatividad de grupo” (Young, 2000:308-321). Tal principio exige la presencia de mecanismos institucionales que apoyen “la autoorganización de los miembros de los grupos de manera que éstos alcancen una autoridad colectiva y un entendimiento reflexivo de su experiencia e intereses colectivos en el contexto social”. También apuesta el mencionado principio por el reconocimiento del “poder de veto” para los grupos con relación a “políticas específicas que afecten directamente a un grupo”. De lo que se trata, en fin, es de devolver el diálogo y la participación a la actividad democrática subrayando las diferencias. Esto quiere decir que la política no es un estado que se pueda objetivar de una vez para siempre, sino un proceso en el que las normas serán siempre provisionales y discutibles. Éste es un buen modo de resolver la contradicción sobre la que se levanta la democracia. En efecto, si por un lado no hay democracia sin respeto de la singularidad, tal como se reconoce cuando se habla de las libertades individuales, tampoco la hay si no hay reunión o comunidad de individuos (Derrida, 1998:40, 55). Esta contradicción no sólo debe evaluarse como problema sino también como solución. De ahí la paradójica apuesta de Bataille, que parece ser compartida por el feminismo radical: ¡creemos “la comunidad de los que no tienen comunidad”! (Blanchot, 1999). Es decir, reconozcamos que lo que nos une es lo que nos separa.

Esta “comunidad” a la que aluden las feministas no tiene nada que ver con la clásica. En efecto, el comunitarismo clásico cae en el mismo defecto que el individualismo al que critica y es, incluso, no su antítesis sino su culminación (Young, 2000:380-391). Si el liberalismo parte de un individuo ya hecho, cerrado, autosuficiente y consciente de sí mismo, el concepto clásico de

Culturales

comunidad supone “un ideal de transparencia de los sujetos entre sí”. Más exactamente, “expresa un deseo de integridad social, de simetría, una segura y sola identidad”. “Éste es un sueño comprensible pero un sueño al fin”. De lo que se trata, entonces –sugieren las feministas–, es de explotar las posibilidades de la diferencia que descubre el feminismo y descubrir, a partir de ella, otra clase de sujetos (no el individuo –in-diviso– liberal) y otros modos de agregación. Si partimos del hecho de que el sujeto no es del todo una unidad (pues no puede ser consciente de sí mismo del todo) ni autosuficiente (pues está abierto y en un estado de tensión permanente), admitiremos que tal sujeto es “un despliegue de diferencias”. Se sigue de esto que los sujetos no pueden hacerse presentes del todo frente a los otros. No es posible, pues, el sueño metafísico de la copresencia. Lo que resultará de la relación entre sujetos tan inestables y fluidos serán comunidades también inestables y fluidas. Es lo que sucede, por ejemplo, en la vida urbana. Ahí, “las personas se experimentan como pertenecientes pero sin que dichas interacciones se disuelvan en una unidad o elemento común” (p. 397).¹⁸

Concluamos. La solución que se propone desde cierto feminismo radical para el problema que nos plantean los otros es pasar del lado indicado por las culturas patriarcales (“nosotros/otros”) al que prefirió indicar la cultura matriarcal (“nosotros-otros”). Este tránsito trata de permitir que asome la experiencia de uno de esos otros interiores, la mujer, que ha padecido también, como los otros venidos de fuera, prácticas políticas etnocidas. Este feminismo radical sugiere, entonces, una relación con los otros exteriores similar a la que ella quisiera tener con el nosotros masculino que la domina. En último término, se propone que “el único espacio para una comunidad de diferentes es la tierra de nadie, sin apropiaciones, sin límites y sin

¹⁸ Delgado (1999) ha descrito magníficamente ese estado de efervescencia permanente que nos encontramos en la vida urbana informal. “Lo urbano está constituido por todo lo que se opone a cualquier cristalización estructural, puesto que es aleatorio, fluctuante, fortuito” (p. 25). Por eso las “realidades sociales” están enredadas “en una tupida red de fluidos que se fusionan y licúan o que se fisioan y escinden, en un espacio de las dispersiones, de las intermitencias” (p. 45).

Nosotros y los otros. Una aproximación reflexiva

reglas” (Barcellona, 1996:119). Este punto de partida es bien distinto al que sugiere el multiculturalismo, pues aquí no hay centro ninguno, ya dado, desde el que hacer política ya que todo está por hacer. Hemos pasado, pues, del lado jerárquico al imposible, pero necesario, lado anárquico.

La existencia de la realidad: unidad/disgregación

Después de haber saturado el nivel de reflexividad relativo a la observación (científica) de la realidad y después de haber inventado un ideal que sature la reflexividad relacionada con la construcción (política) de la realidad, ya estamos en condiciones de reconciliar, en un nuevo nivel de reflexividad, el hacer con el pensar de un modo no clásico, distinto y más potente que el sugerido en la modernidad. No me considero capaz de explotar tan a fondo esta reflexividad. Sin embargo, sí creo poder dar algunas pistas. Las daré a la vez que resumo lo expuesto hasta aquí en los siguientes ocho puntos:

1. En el contexto de las sociedades modernas, en las que las referencias trascendentes desaparecen o pierden credibilidad y las sociedades se hacen explícitamente autónomas y soberanas, la política y la ciencia social son, respectivamente, modos de hacer y de observar la sociedad que emanan de la propia sociedad, no de instancias sobrenaturales. En realidad, siempre ha sucedido así. Sin embargo, la modernidad es un momento en el que se toma conciencia de que lo social no se debe a nada ni a nadie exterior a ella. Quiere esto decir que *lo social podrá ser observado por las ciencias sociales a partir de distintos modelos teóricos, a la vez y al mismo tiempo que podrá ser hecho por la política inspirándose en ideales que están ideológica y culturalmente emparentados con los modelos teóricos.*
2. Como la sociedad es desigual, es lógico que la política y la ciencia social produzcan y reproduzcan en sus respectivos ámbitos de acción y conocimiento esa asimetría. En el caso de la política, por lo que respecta a los otros,

Culturales

la asimetría está inscrita en la distinción “nosotros/otros”. A través de ella la posibilidad de construir y de gestionar la sociedad ha sido reservada a los primeros términos (“nosotros”). Además, esa construcción y gestión de la sociedad se ha hecho contra los “otros”, no con ellos. Esos otros son principalmente los del exterior, pero también hay otros interiores contra los que se instituye el orden social. Es el caso de los no varones, los no adultos, los no urbanos, etcétera. En cuanto a la ciencia social, la exclusión del otro se ha realizado a partir de la distinción “sujeto/objeto”, que funda la ciencia moderna y que sólo reconoce capacidad de conocer al primer término. Pues bien, en una realidad que se hace a partir de la distinción “nosotros/otros” el sujeto que investiga sólo puede ser el “nosotros”, mientras que el “otro” no podrá superar la condición de objeto. Por lo tanto, hasta hoy, la autoinstitución de lo social sólo ha sido oficialmente o de derecho protagonizada por un “nosotros” que está doblemente presente en la realidad: construyéndola políticamente y conociéndola científicamente.

3. Sin embargo, lo social ocupa mucho más espacio que el reconocido oficialmente. Creo que si algo caracteriza a la tardomodernidad es este reconocimiento en distintos ámbitos. Por lo que respecta a la categoría “nosotros/otros”, creo que lo que se está cuestionando es el hecho de que sólo a “nuestras” política y ciencia clásicas les deba ser reconocida capacidad para tratar y conocer a los otros en términos de objeto que dominar (despótica o paternalmente) e investigar. La causa de ambos cuestionamientos es difícil de precisar. Sin embargo, parece claro que se siente la necesidad de inventar un modo distinto, quizás no etnocida,¹⁹ de relacionarnos con los

¹⁹ Mientras las sociedades sin Estado practican con los otros el genocidio (eliminan físicamente al otro), las sociedades con Estado practican el etnocidio (eliminan culturalmente al otro) (Clastres, 1981:56ss). La diferencia entre la sociedad occidental y otras que también contaron con Estado es que en éstas “la práctica etnocida cesa en el momento en que la fuerza del Estado no corre más peligro”, mientras que en la otra no tiene freno (p. 68).

Nosotros y los otros. Una aproximación reflexiva

otros. No obstante, como hemos visto, no disponemos aún de ideales políticos nuevos que permitan construir de otro modo lo social y que estén emparentados ideológica y culturalmente con las teorías que comienzan a tomar en serio la necesidad de pensar al otro y las relaciones con él de distinto modo. La solución a este problema puede ser permitir que asomen las definiciones del hacer político de las que son capaces, a partir de otros ideales, los otros interiores con los que convivimos.

4. En este artículo se ha sugerido que el feminismo radical contemporáneo, enunciado por un otro interior, la mujer, es un analizador que parece estar facilitando la anamnesis o retorno de un inconsciente cultural, el que debió corresponder a la sociedad matriarcal, en la que el trato político con los otros fue distinto. Este ideal político no ha sido traído a estas páginas para permitir reposar en él. Como fue advertido, el ideal ha sido invocado en tanto que antítesis de nuestro actual ideal para que éste se mire en el espejo del otro, relativice así las ideas que rigen su modo de actuar y sature de igual forma las posibilidades que le ofrecen los actuales principios que inspiran la práctica política.
5. Lo que ha de suceder a esta saturación de la praxis es la invención de un nuevo ideal, más allá de la jerarquía y de la anarquía. A este nuevo ideal se acoplará la reflexión científica, pues ella ya ha saturado las posibilidades comprensivas que ofrecía la observación de la observación. En el nuevo nivel de reflexividad lo social se hará a través de la política, a la vez que se pensará mediante la ciencia de un modo distinto a como lo ha hecho hasta ahora. No en términos jerárquico-distinguidores. Tampoco en términos anárquico-hibridadores, pues este modo de hacer-observar es el espejo simétrico e inverso del otro. La sociedad se hará a través de una política a la vez y al mismo tiempo que se pensará por medio de una ciencia inspirada en un ideal que hoy es imposible imaginar.
6. Para captar la fortaleza del actual modo de institución de nuestro mundo y la dificultad de pensar-hacer que exista

Culturales

algo distinto a lo que hay, debe tenerse en cuenta: *a*) que nuestro mundo reúne los tres niveles de reflexividad tratados (los relativos al ser, al pensar u observar y al hacer) y *b*) que los lados inicialmente subordinados en cada nivel son nombrados e ideados desde el lado dominante (el “nosotros”, la distinción” y la “jerarquía”). Por lo tanto, tras los nombres e ideas que designan un más allá del ser, del pensar u observar y del hacer, hay más mundos posibles que los que los nombres e ideas nos dan a entender. Por un lado, más allá del “nosotros” hay un *no ser* (los “otros”) del que nada se sabe y con el que no se puede hacer nada. Por otro lado, más allá de la observación o pensamiento que distingue hay un *no saber* (la “mezcla”) que se ha decidido que no sea y con el que no se puede hacer nada. Finalmente, hay también, más allá del hacer “jerárquico”, un *no hacer* (“la anarquía”) que se ha decidido que no sea y que nada se sepa de ella. Todo ello forma un vasto y heterogéneo campo en el que residen posibilidades de mundos diferentes al nuestro. A ese campo que no es, del que nada sabemos y con el que no podemos hacer nada no se ha hecho referencia en este artículo, pues nada se podía decir de él. Sólo se ha tratado con las imágenes que los lados dominantes nos han dado de él.

7. Este texto no ha salido, entonces, del mundo en y del que le es permitido escribir. Sin embargo, ha pretendido relativizar en todos los niveles de reflexividad el carácter necesario de tal mundo. Creo que si esto está siendo permitido es porque el mundo creado en torno a la categoría “nosotros/otros” está en una profunda crisis. Por lo expuesto aquí, da la impresión de que las ideas políticas y científicas que derivan del par son menos verosímiles que antaño y que el mundo que contribuyen a sostener es menos consistente. Por eso los puntos de vista que se orientan hacia la crítica y la deconstrucción son más verosímiles. Si esto es así, deberíamos asumir que *la creciente conciencia de relatividad del mundo en el que vivimos la vamos adquiriendo a medida que éste se va*

Nosotros y los otros. Una aproximación reflexiva

desintegrando. No sólo eso, deberíamos reconocer también que la fuerza teórico-práctica de la desintegración es mayor que la fuerza teórico-práctica de la consolidación. Es probable que a esta crisis suceda, tal como se ha sugerido, la creación o recreación de un nuevo mundo (con nuevas exterioridades inaccesibles y con nuevas fuerzas que teórica y prácticamente unan y desunan). Ese nuevo mundo exigiría la desintegración definitiva de éste.

8. No sabemos cómo será el nuevo mundo. Sin embargo, sí podemos intuir qué sucederá en la desintegración del que ya tenemos. Coincidirá con una conciencia absoluta de todo lo que somos, sabemos y hacemos. Esta conciencia absoluta también lo será respecto a lo que no somos, lo que no sabemos y lo que no hacemos. Pero no porque entonces podamos ser lo que no podemos ser, saber lo que no podemos saber y hacer lo que no podemos hacer. Más bien, porque tendremos la certeza total de la finitud de nuestro mundo; en concreto, que no se puede ser, saber y hacer todo. Justo lo contrario de lo que nuestro mundo nos hace imaginar para que contribuyamos a su reproducción en lugar de a su desintegración. Puesto que es posible intuir esto, quizás estemos ya en el proceso de desintegración de nuestro mundo. Bienvenido sea.

Bibliografía

- AGAMBEN, GIORGIO, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Pre-textos, Valencia, 1998.
- , *Lo que queda de Auschwitz*, Pre-Textos, Valencia, 2000.
- ALEXANDER, JEFFREY C., *Sociología cultural. Formas de clasificación en las sociedades complejas*, Anthropos, Barcelona, 2000.
- ALVITE, J. P., “Racismo e inmigración”, en J. P. Alvite (coord.), *Racismo, antirracismo e inmigración*, Gakoa Liburuak, Donostia, 1995, pp. 89-122.
- APPADURAI, ARJUN, “Disjuncture and Difference in The Global Cultural Economy”, en SIMON During (ed.), *The Cultural Studies Reader*, Routledge, Londres, 1999, pp. 220-230.

Culturales

- BACHOFEN, JOHANN JAKOB, *El matriarcado. Una investigación sobre la ginecocracia en el mundo antiguo según su naturaleza religiosa y jurídica*, Akal, Madrid, 1987.
- BARBADIÑO GRIÑÁN, P., *Extranjería, racismo y xenofobia en la España contemporánea. La evolución de los 70 a los 90*, Madrid, CIS, 1997.
- BARCELONA, PIETRO, *Postmodernidad y comunidad*, 2ª ed., Trotta, Madrid, 1996.
- BAUDRILLARD, JEAN, *El intercambio simbólico y la muerte*, Monte Ávila Editores, Caracas, 1980.
- BAUMAN, ZYGMUNT, *Modernidad y holocausto*, Sequitur, Madrid, 1997.
- BENVENISTE, ÉMILE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes, 1. Economie, parenté, société*, Minuit, París, 1969.
- BERGALLI, ROBERTO, “La razón de Estado como fundamento político del Estado de Derecho”, en R. Reyes (ed.), *Crítica del lenguaje ordinario*, Ediciones Libertarias, Madrid, 1992, pp.155-177.
- BLANCHOT, MAURICE, *La comunidad inconfesable*, Arena Libros, Madrid, 1999.
- BOURDIEU, PIERRE, *La distinción*, Taurus, Madrid, 1991.
- , *¿Qué significa hablar?*, Madrid, Akal, 1999.
- CACCIARI, MASSIMO, “La paradoja del extranjero”, *Archipiélago*, núms. 26-27, Barcelona, 1996, pp. 16-20.
- CAMPBELL, JOSEPH, *Las máscaras de Dios. Mitología primitiva*, Alianza Editorial, Madrid, 1996.
- CASSANO, FRANCO, “Pour un relativisme bien tempéré”, *Revue du MAUSS*, núm. 13, 1999, pp. 121-130.
- CIORAN, É. M., *La caída en el tiempo*, Laia/Monte Ávila Editores, Barcelona, 1988.
- CLASTRES, PIERRE, *La société contre L'État*, Minuit, París, 1974.
- , *Investigaciones en antropología política*, Barcelona, Gedisa, 1981.
- CLÉMENT, CATHERINE, y JULIA KRISTEVA, *Lo femenino y lo sagrado*, Cátedra, Madrid, 2000.
- DELEUZE, GILLES, y FELIX GUATTARI, *Mil Mesetas. Esquizofrenia y capitalismo*, Valencia, Pre-textos, 1988.
- DELGADO, MANUEL, *El animal público*, Anagrama, Barcelona, 1999.

Nosotros y los otros. Una aproximación reflexiva

- Derrida, JACQUES, *Políticas de la amistad*, Trotta, Madrid, 1998a.
- DOWNING, CHRISTINE, *La Diosa. Imágenes mitológicas de lo femenino*, Kairós, Barcelona, 1999.
- ELIAS, NORBERT, *El proceso de civilización*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1989.
- FERNÁNDEZ DURÁN, RAMÓN, *La explosión del desorden: la metrópoli como espacio de la crisis global*, Fundamentos, Madrid, 1993.
- FRASER, NANCY, “¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de la justicia en la era postsocialista”, *New Left Review*, 0, 2000, pp. 126-155.
- FOUCAULT, MICHEL, *Genealogía del racismo*, Ediciones La Piqueta, Madrid, 1992.
- GARCÍA CALVO, AGUSTÍN, *Razón común*, Lucina, Zamora, 1985.
- , *Del Lenguaje*, Lucina, Zamora, 1991.
- GARCÍA CANCLINI, NÉSTOR, *Culturas híbridas*, Grijalbo, México, 1990.
- GARIBAY, ÁNGEL MARÍA, *Mitología griega*, Porrúa, México, 1986.
- GEERTZ, CLIFFORD, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 1989.
- GETTY, ADELE, *La diosa. Madre de la naturaleza viviente*, Debate, Madrid, 1996.
- GRAVES, ROBERT, *La Diosa Blanca*, Alianza, Madrid, 1988.
- , *La comida de los centauros y otros ensayos*, Alianza, Madrid, 1994.
- HARAWAY, DONNA, “The Promise of Monsters: A Regenerative Politics for Inappropriated Others”, en Lawrence Grossberg, Cary Nelson y Paula Treichler, *Cultural Studies*, Routledge, Londres, 1991.
- , *Ciencia, cyborgs y mujeres*, Cátedra, Madrid, 1995.
- HEIDEGGER, MARTIN, *Carta sobre el humanismo*, Ediciones de los 80, Buenos Aires, 1988.
- HUSAIN, SHAHRUKH, *La diosa*, Debate, Madrid, 1996.
- IBÁÑEZ, JESÚS, *Nuevos avances en la investigación social. La investigación social de segundo orden*, Anthropos (Suplementos, núm. 22), Barcelona, 1990.
- IZQUIERDO, ANTONIO, *La inmigración inesperada*, Trotta, Madrid, 1996.
- KOSKO, BART, *Pensamiento borroso*, Crítica, Barcelona, 1995.

Culturales

- KRISTEVA, JULIA, *Las nuevas enfermedades del alma*, Cátedra, Madrid, 1995.
- KYMLICKA, WILL, *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Barcelona, 1996.
- LANDOWSKI, ERIC, “Ellos y nosotros: notas para una aproximación semiótica a algunas figuras de la alteridad social”, *Revista de Occidente*, núm. 140, 1993, pp. 98-118.
- LAO TSE, *Tao te ching*, Orbis, Barcelona, 1983.
- LARA PEINADO, FEDERICO, *La civilización sumeria*, Historia 16, Madrid, 1989.
- LATOUR, BRUNO, *Nous n'avons jamais été modernes*, La Découverte, París, 1992.
- LEVI-STRAUSS, CLAUDE, *El pensamiento salvaje*, Fondo de Cultura Económica, México, 1984.
- , *Race et histoire*, Denoël, París, 1987.
- LÓPEZ DE LERA, DIEGO, “La inmigración en España a fines del siglo XX. Los que vienen a trabajar y los que vienen a descansar”, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 71-72, CIS, 1995, pp. 225-245.
- LUHMANN, NIKLAS, *La ciencia de la sociedad*, Universidad Iberoamericana, México, 1996.
- MATURANA, HUMBERTO, “Conversaciones matrísticas y patriarcales”, en Humberto R. Maturana y Gerda Verden Zöllner, *Amor y juego. Fundamentos olvidados de lo humano. Desde el patriarcado a la democracia*, Santiago de Chile, Instituto de Terapia Cognitiva, 1995, pp. 19-69.
- , y FRANCISCO VARELA, *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del conocimiento humano*, Debate, Madrid, 1990.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH, *El Anticristo*, Alianza, Madrid, 1982.
- ORTIZ-OSÉS, ANDRÉS, *La Diosa Madre. Interpretación desde la mitología vasca*, Trotta, Madrid, 1996.
- PANIKKAR, RAIMUNDO, “La notion des droits de l'homme est-elle occidentale?”, *Revue du MAUSS*, núm. 13, 1999, pp. 211-235.
- PURROY CHICOT, PEDRO, “La música como propuesta de otra forma evolucionada de racionalidad”, en *Conferencia Internacional sobre Evolucionismo y Racionalismo*, Seminario Interdisciplinar Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 1997.
- ROBERTS, EDWARD A. y BÁRBARA PASTOR, *Diccionario etimológico indoeuropeo de la lengua española*, Alianza, Madrid, 1997.

Nosotros y los otros. Una aproximación reflexiva

- SAHLINS, MARSHALL, *Economía de la Edad de Piedra*, Akal, Madrid, 1983.
- SAID, EDWARD W., *Orientalismo*, Libertarias, Madrid, 1990.
- SCHMITT, CARL, *El concepto de lo político*, Alianza, Madrid, 1991.
- SILVERBRAT, T., *Luna, sol y brujas*, Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de Las Casas”, Cusco (Perú), 1990.
- SOLÉ, CARLOTA, SÒNIA PARELLA, AMADO ALARCÓN, VALERIA BERGALLI y FRANCESC GILBERT, “El impacto de la inmigración en la sociedad receptora”, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 90, 2000, pp. 131-157.
- SPENCER-BROWN, GEORGE, *Laws of Form*, Cognizer, Portland, 1994.
- TODOROV, TZVETAN, *Nosotros y los otros*, Siglo XXI, Madrid, 1991.
- VAN GULIK, ROBERT H., *La vida sexual en la antigua China*, Siruela, Madrid, 2000.
- WALKERDINE, VALERIE, “Sujeto a cambio sin previo aviso: la psicología, la postmodernidad y lo popular”, en James Curran, David Morley y Valerie Walkerdine (comps.), *Estudios culturales y comunicación. Análisis, producción y consumo cultural de las políticas de identidad y el posmodernismo*, Paidós, Barcelona, 1998, pp. 153-185.
- WEBER, MAX, *El político y el científico*, Alianza, Madrid, 1981.
- WEST, CORNEL, “The New Cultural Politics of Difference”, en Simon During (ed.), *The Cultural Studies Reader*, Londres, Routledge, 1999, pp. 256-267.
- WIEVIORKA, MICHEL, *El espacio del racismo*, Paidós, Barcelona, 1992.
- WINCH PETER, *Comprender una sociedad primitiva*, Paidós, Barcelona, 1994.
- YOUNG, IRIS MARION, “Vida política y diferencia de grupo: una crítica del ideal de ciudadanía universal”, en Carme Castells (comp.), *Perspectivas feministas en teoría política*, Paidós, Barcelona, 1996, pp. 99-126.
- , *La justicia y la política de la diferencia*, Cátedra, Madrid, 2000.