



LA COMPRENSIÓN DE LO SOCIAL / *UNDERSTANDING THE SOCIAL*

**ENCUENTROS CON LA
ALTERIDAD E IDENTIDADES
MÚLTIPLES**

***ENCOUNTERS WITH
THE OTHER SELF AND
MULTIPLE IDENTITIES***

Jose txo Beriain

Universidad Pública de Navarra
josexto@unavarra.es

Cómo citar este artículo/ Citation: Beriain, J. (2013). "Encuentros con la alteridad e identidades múltiples". *Arbor*, 189 (761): a038. doi: <http://dx.doi.org/10.3989/arbor.2013.761n3006>

Copyright: © 2013 CSIC. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia Creative Commons Attribution-Non Commercial (by-nc) Spain 3.0.

Recibido: 15 abril 2011. Aceptado: 25 octubre 2012.

RESUMEN: La pretensión de estas páginas no es revisar las teorías sobre el otro, la alteridad, presentes en las religiones universalistas, ni tampoco analizar teorías filosóficas del otro, como las de Buber, Heidegger, Levinas o Ricoeur, o teorías sociológicas como las de G. H. Mead o Ch. H. Cooley, sino más bien dar cuenta de las diversas tramas de significado implicadas en la facticidad de las distintas variedades de encuentros con el otro, tratando de comprenderlos interpretativamente.

ABSTRACT: The main aim of this paper is neither to rethink the religious theories of the concept of the Other, which are alive in the different World Religions, nor to analyze the philosophical theories of the Other, such as M. Buber's, M. Heidegger's, I. Levinas's or P. Ricoeur's theories, nor the sociological theories such as those of G. H. Mead or Ch. H. Cooley, but to analyze the different plots of meaning intertwined in the facticity of several proto-typical encounters with the Other trying to understand them from a hermeneutical point of view.

PALABRAS CLAVE: Identidad; sociedad; encuentro; otredad; hermenéutica.

KEYWORDS: Identity; society; encounter; otherness; hermeneutic.

"Sin los monstruos no sabemos lo que somos,
con ellos no somos lo que sabemos"

Richard Kearney

"Ni el Logos de lo propio,
ni el Anti-logos de la alteridad,
sino el Diálogos de lo propio como alteridad"

I. INTRODUCCIÓN

La pretensión de estas páginas no es revisar las teorías sobre el otro, la alteridad, presentes en las religiones universalistas, ni tampoco analizar teorías filosóficas del otro, como las de Buber, Heidegger, Levinas o Ricoeur, o teorías sociológicas como las de G. H. Mead o Ch. H. Cooley, sino más bien dar cuenta de las diversas tramas de significado implicadas en la facticidad de las distintas variedades de encuentros con el otro, tratando de comprenderlos interpretativamente.

Para poder hablar de la realidad del “otro” tenemos que determinar cuáles son las distinciones directrices que determinan la inclusión/exclusión (N. Luhmann, 1995, 237-264) de los individuos dentro de una unidad sociocultural. En este sentido, podemos distinguir dos tipos de relación: por una parte, la relación “arriba/abajo”, y por otra parte, la relación “adentro/afuera”.

Para comprender adecuadamente el significado sociológico del “otro” nos es de inestimable ayuda la distinción directriz: *arriba/abajo* (R. Koselleck, Vol.7, 1992, 145) En Grecia “Demos” era la comunidad de ciudadanos política y jurídicamente cualificada de una polis, que domina sobre sí misma y al mismo tiempo sobre los infra-estratos no cualificados (esclavos, metecos y extranjeros). Análogamente, el “*populus*” romano (también la “*gens*”, “*natio*”, y sobre todo “*civitas*”) es soberano hacia abajo y hacia afuera. Este tipo de dominación se repite en el Medievo y en la Edad Moderna temprana, aquellas naciones, que por derechos de nacimiento o derechos territoriales son calificadas como “naciones nobles”, dominan a las capas y a las poblaciones étnicamente heterogéneas. En la Edad Moderna legitimada “democráticamente” el concepto de pueblo encuentra su doble en el concepto de “pueblo de señores” (*Herrenvolk*), el cual tiene aspiraciones de dominación sobre minorías dentro del Estado y sobre otros pueblos fuera del Estado. El concepto de “pueblo” en este sentido no representa a aquella población gobernada con arreglo a criterios jurídico-políticos democráticos, sino más bien la multitud de gobernados o dominados. Aquí el pueblo se convierte en “multitud”, “masa”, “vulgo”. Esta noción de “pueblo” es la que subsiste tanto en el tipo de dominación feudal absoluta como en el tipo de dominación totalitaria de las elites de partido único durante el “socialismo realmente existente”.

Para comprender el significado del encuentro con el otro debemos situar tal encuentro, también, en el seno de la distinción directriz: *adentro/afuera* (R. Kos-

selleck, Vol. 7, 1992, 145-146; Z. Bauman, 2005, 50ss) Este tipo de relación se pone de manifiesto cuando el “pueblo” (Demos) de las ciudades griegas es diferenciado de un “*koinon*” o de un “*ethnoi*” de los “Estados tribales” vecinos, o cuando el “*populus*” romano se diferencia de “gentes” o “*nationes*” existentes dentro o fuera del Imperio, o cuando en la Edad moderna como los casos de Prusia o Austria-Hungría-, varias “*nationes*” según costumbres, lenguaje y cultura son partes de un Estado. De forma inversa, los daneses y los polacos podrían ser miembros de otros Estados. La constitución interna y la delimitación externa de un colectivo se consigue a través de la denominación, poniendo nombre al colectivo para configurar su identidad. Así lo pone de manifiesto Friedrich Carl von Moser cuando afirma en 1766: “Nosotros (los alemanes) somos un pueblo, de un nombre y de un lenguaje” (F. C. v Moser, (1766), 1976, 5) La asimetría resulta, por ejemplo, de la oposición existente entre el nombre “cristianos” y el nombre “bárbaros” (R. Koselleck, 1979, 211ss).

Los dioses, los monstruos y los extraños¹ representan experiencias de alteridad que nos confrontan con ciertos límites, al subvertir ciertas categorías y esquemas clasificatorios. Debido a que amenazan lo conocido con lo desconocido, lo extraordinario, lo sublime, lo monstruoso, se experimentan con temor y temblor, exiliándonos al infierno o al cielo o, simplemente, apartándonos de las familiaridades de la comunidad humana, arrastrándonos a países de extraños.

La figura del extraño —que va desde la antigua noción de extranjero (*xenos*) a la categoría contemporánea del extranjero-invasor, pasando por el “salvaje” como el gran otro moderno²— opera generalmente como una experiencia límite para los humanos, intentando identificarlos frente a otros y contra otros. Los griegos tenían sus “bárbaros”, los romanos sus “etruscos” y los europeos sus exóticos “salvajes de ultramar”. El mito occidental de la frontera supone un epítome de esto cuando el peregrino encuentra al nativo Pequot en Massachussets en el siglo XVII y pregunta ¿quién es el extraño?, no dándose cuenta, por supuesto, de que el nativo está preguntándose lo mismo al encontrarse con el peregrino. Los extraños, por tanto, son casi siempre otros para uno mismo (y uno mismo no sería sino otro para los extraños).

Los monstruos también señalan la experiencia-límite de un exceso incontenible, recordando al sujeto que nunca es soberano completamente. Muchos grandes mitos y cuentos son testigos de este aserto: Edipo y la esfinge, Teseo y el minotauro, Job y Levia-

tán, San Jorge y el dragón, Akab y la ballena, Ripley y el Alien. Cada narrativa del monstruo nos trae a colación que el sujeto no está seguro nunca en sí mismo, tal como lo introdujo Foucault en *El orden del discurso*, “existen monstruos que nos rondan, cuyas formas cambian con la historia del saber”. Ellos habitan en los márgenes de lo que puede ser legítimamente pensado y dicho, desafían nuestras normas acreditadas de identificación. Innaturales, transgresivos, obscenos, contradictorios, heterogéneos, locos, los monstruos son lo que nos mantiene despiertos por la noche, y lo que nos pone nerviosos durante el día. Nos atemorizan porque también “cuidan” de nosotros. Ellos sirven como criaturas híbridas que operan en términos de oposiciones binarias estructurales entre la naturaleza (nacido de una, de la tierra, del caos...) y la cultura (nacida de dos, padres humanos, sociedad, familia...), como lo llegó a situar Lévi-Strauss en *Antropología Estructural*. Son aquello que puede ser y no ser, son categorías limítrofes, liminoides, en los términos de Víctor Turner.

Y ¿qué representan los dioses, la tercera de las figuras elegidas? Estos trascienden las leyes del tiempo y el espacio adoptando un estatuto inmortal, pero mientras los monstruos surgen del *inframundo* y los extraños proceden de un *mundo circundante*, los dioses generalmente residen en *el otro mundo* del “más allá”.

II. EL EXTRANJERO EXTERNO

Cuando hacemos frente a la realidad del extranjero, más allá de las fronteras de nuestro mundo, hacemos frente a la necesidad de efectuar una clasificación del desconocido. El extranjero en esta situación, así observado por nosotros, cuestiona nuestra propia seguridad, o mejor la seguridad de nuestra clasificación. La “angustia de lo inabarcable” que el extranjero nos provoca la encontramos inicialmente a través de una constatación lingüística: damos al extranjero un nombre, recibe un lugar en una red con marcas, que nos permite hacer diferencias, ordenar el mundo con arreglo a unos contornos visibles. Como ha visto Simmel, la condición de extranjero resulta de la distancia existente entre nuestra propia posición y la de los otros. Los “otros” descubiertos en el siglo XV en América –los “indios”– no eran en realidad compañeros, sino el objeto de un contrato (U. Bitterli, 1986, 18). En la *“great chain of being”* (A. Lovejoy, 1982), estos extranjeros fueron ordenados en el final más bajo. No eran ni dioses ni enemigos, sino cosas que se encuentran, se toman en propiedad y se puede ven-

derlas³. Con el sometimiento de los desconocidos, los cronistas del descubrimiento se retrotraen a la centralidad simbólica de la propia comprensión cristiana del mundo. La distancia perdida puede ser reconstruida a través de una forma de jerarquización social, que puede ser mantenida por el despliegue de una conexión cultural a través de las misiones. La construcción social de la distancia experimenta una metamorfosis ya que la distancia horizontal-espacial (natural) que realmente le separa de nosotros (S. Todorov, 1994, 1-90) se transforma en una distancia social-jerárquica. Sin embargo, la conexión entre “la gran cadena del ser” y el “universalismo cristiano” se manifestará como precaria e inestable. El encuentro con el “otro” indígena a finales del siglo XV se manifiesta dentro del marco configurado por la “invención del ser asiático de América” (E. Dussell, 1994, 38), en los términos de Enrique Dussell, más que por el descubrimiento geográfico, propiamente dicho. Este ya había sido realizado por los movimientos de pobladores tempranos que atraviesan el estrecho de Behring 25.000 años a. de Xto. y descienden por las costas noroccidentales de Canadá y Estados Unidos hasta poblar todo el continente⁴. Expediciones transatlánticas precolombinas realizadas por la saga nórdica de Erik El Rojo en 985 establecen asimismo colonias en Groenlandia. Por tanto, ni es tan nuevo el mundo encontrado en 1492 por Cristóforo Columbus ni tampoco es tan descubierto, puesto que existen descubrimientos precolombinos previos⁵. Columbus llama a los indígenas “indios” porque pensaba que había llegado a las Indias Occidentales. Aquí se produce una novedad en la construcción de la alteridad, la “*espacialización del otro*” propia de la sociedad tradicional, según la cual el “pagano” estaba alejado, lejano, fuera del orden territorial civilizatorio cristiano, como ocurrió en las Cruzadas y antes más en el Imperio Romano, se transforma en “*temporalización del otro*”, según la cual el “salvaje” con el que se encuentra el conquistador español está “atrasado” y no ha alcanzado todavía el estadio de civilización de la Corona Española ni de la iglesia católica. El “otro” interno extraño –los musulmanes y los judíos– expulsado a finales de la alta Edad Media de territorio peninsular español será substituido por un “otro” externo igualmente extraño y Nueva España-México nace en el siglo XVI como hijo de una doble violencia (Octavio Paz, 1996, 110) imperial y unitaria: la de los aztecas y la de los españoles. La decadencia del catolicismo europeo, entonces representada por España, coincide con su apogeo hispano americano, se extiende en tierras nuevas en el momento en que ha dejado de ser creador en la península. “El mundo colonial era

una proyección de una sociedad que ya había alcanzado su madurez en Europa. Su originalidad es escasa. Nueva España no busca ni inventa, aplica y adapta” (O. Paz, opus cit, 115). Es una civilización hecha para durar tal cual es, pero, no para transformarse. Como afirma Tzvetan Todorov: “Los autores españoles, en el mejor de los casos, hablan bien *de* los indios; pero, salvo en casos excepcionales, nunca hablan *a* los indios” (T. Todorov, 1987, 143). Pero, nunca debemos olvidar que las colectividades no son entidades dadas de forma natural sino entidades simbólicamente construidas y en este proceso de construcción el ser “salvaje” o “atrasado” no es una propiedad *inherente* a una clase particular de conducta, costumbre y hábitos de un grupo, sino una propiedad *conferida* a tal conducta por una identidad dominante. Esta dualidad de la identidad que genera una doble conciencia asimétrica no se superará con la Independencia de las colonias a partir de 1810 ya que el “*criollo*”, el “*crioulo*”, “*the colonial*”, queda “excluido” del mundo peninsular español, puesto que al haber nacido en las Américas, no podía ser un español auténtico, *ergo*, el peninsular, nacido en España, tampoco podía ser un americano auténtico (B. Anderson, 1993, 92). Ni la post-independencia y las formaciones oligárquicas que van de 1810 hasta 1900, aproximadamente, ni tampoco el período de formación de las elites capitalistas modernas a partir de finales del siglo XIX lograrán superar esa peligrosa dualidad de la identidad al reproducir un “colonialismo interno” (Pablo González Casanova, 1965) que excluye al indígena y fomenta un régimen de inclusión social claramente discriminatorio con las comunidades indígenas, caracterizado por: una economía de subsistencia predominante; mínimo nivel monetario y de capitalización; tierras de acentuada pobreza agrícola o de baja calidad cuando están comunicadas, o impropias para la agricultura (sierras), o de buena calidad pero aisladas; agricultura y ganadería deficientes (semillas de ínfima calidad, animales raquícticos de estatura más pequeña que los de su género); técnicas atrasadas de explotación, prehispánicas o coloniales (coa, hacha, malacate); bajo nivel de productividad; niveles de vida inferiores a los de las regiones no indígenas (mayor insalubridad, índices más altos de mortalidad general e infantil, analfabetismo, raquitismo); carencia acentuada de servicios (escuelas, hospitales, agua, electricidad); fomento del alcoholismo y la prostitución por los enganchadores y ladinos; agresividad de unas comunidades contra otras (real, lúdica, onírica), cultura mágico-religiosa y manipulación económica (economía de prestigio) y, también, política (vejaciones, voto colectivo). Estas

manipulaciones corresponden a estereotipos típicamente coloniales, en que los indios «no son gentes de razón», son «flojos», «buenos para nada» y en que la violación de las reglas estrictas de cortesía, lenguaje, vestido, tono de voz, por parte de los indígenas provoca reacciones de violencia verbal y física en los ladinos.

III. EL EXTRANJERO EN EL EXTRANJERO

Cuando la situación es la de los extranjeros que se hallan en el extranjero, nuevas y simétricas codificaciones son necesarias con las que la diferencia pueda ser considerada como *diferencia de los de igual rango*. Tal situación ocurre cuando en la corriente de migraciones, varios grupos de extranjeros, por un tiempo limitado, son conducidos en pos de un objetivo común. Así, los marinos en los puertos del mundo antiguo, los peregrinos medievales en el camino de Santiago de Compostela, los cruzados medievales cristianos en la isla de Malta, los obispos en los cónclaves y en los concilios medievales tardíos (y en los actuales), los estudiantes en las grandes universidades premodernas y modernas, los turistas en el capitalismo tardío actual⁶. La diferenciación entre las diversas “naciones” es aquí el modo normal de (co)existencia. Esto permite la clasificación de los extranjeros sin distancias espaciales, ni temporales, ni sociales, y describe la diferencia entre extranjeros como innegable. La condición de extranjero es la condición normal y es en el encuentro internacional donde devienen visibles las diferencias nacionales. Ellos nos experimentan como nosotros los experimentamos a ellos, y todos los lados conocen el porqué. El código nacional descubre así la igualdad de las naciones, que extranjeras son entre ellas encontrándose a sí mismas en tal condición de extranjería. El desarrollo de las tecnologías de la información y la comunicación junto a las diásporas migratorias del sur al norte y del este al oeste configuran nuevas minorías identitarias que conectadas a Internet se convierten en poderosas mayorías⁷. Las revoluciones en las comunicaciones y en el transporte que se dan después de la IIª Guerra Mundial, combinados con el capitalismo postindustrial mundial posibilitan todo un conjunto de migraciones internacionales a una escala que históricamente no tiene precedentes. Así y ya dentro de un mundo postcolonial, “el trabajador de la construcción marroquí en Amsterdam puede escuchar cada noche las emisiones radiofónicas de Rabat y no tener dificultad alguna en adquirir grabaciones piratas de los cantantes favoritos de su país. El inmigrante ilegal tailandés que trabaja como camarero, que vive en un suburbio de Tokio y que está apadrinado por

la *Yakuza*, puede mostrar a sus camaradas cintas de video de *karaoke* recién producidas en Bangkok. La doncella filipina en Hong Kong puede telefonar a su hermana en Manila y enviar dinero electrónicamente a su madre en Cebú. El brillante estudiante hindú residente en Vancouver puede permanecer en contacto diario con sus antiguos compañeros gracias al correo electrónico. Por no hablar del torrente creciente de faxes” (B. Anderson, 1994, 20, 315-316). El Tercer Mundo ya no se mantiene en un remoto “allá” sino que empieza a aparecer “aquí” (I. Chambers, 1995, 14) y viceversa.

IV. EL EXTRANJERO COMO “OTRO DENTRO” Y LA PROYECCIÓN DE LA SOMBRA

La primera reflexión sociológica explícita sobre el extranjero la encontramos en la obra de Georg Simmel⁸. El extranjero aparece como “el que viene hoy y se queda mañana”, como aquél oxímoron social en el que confluyen la proximidad y el alejamiento. Esta con nosotros pero no es uno de los nuestros. Existen amigos y enemigos y existen extranjeros. El afuera es la negatividad de la positividad del adentro. El afuera es lo que no es el adentro. El extranjero pone en cuestión la posibilidad de interacción social, y lo hace socavando la oposición entre amigos y enemigos como el *compleat mapa mundi*, como la diferencia que consume todas las diferencias y que no deja nada fuera de ella. La oposición entre amigos y enemigos es la oposición entre hacer y padecer, entre ser un sujeto y ser un objeto de acción. La amistad y la enemistad, como apuntó Simmel, generan formas arquetípicas de interacción (de oposición). El extranjero rompe esta oposición porque no es amigo ni enemigo, y porque pudiera ser ambos. El extranjero es un miembro de la familia de los indecibles, de los inenombrables, de aquellos (que como afirma Derrida) “no pueden ser ya incluidos dentro de la oposición binaria, resistiéndose y desorganizándola, sin constituir nunca un tertio excluso, sin permitir un desenlace a la manera de la especulación dialéctica” (J. Derrida, 1983, 71, 99). Podemos afirmar que el extranjero es una realidad liminar (V. Turner, 1969, 94-113, 128-30), una realidad ambivalente, que no es ninguno de los extremos de una oposición binaria, pero que pudiera ser ambos. El miedo al extranjero es el horror a la indeterminación. El extranjero aparece como “la sombra” que oscurece los valores instituidos, que no puede ser aceptado como la parte negativa de la propia estructura y por tanto es proyectada su imagen como “afuera-extraño”. Jacques Derrida enumera algunos ejemplos de categorías *indecidibles* como: a) El *pharmakon*, tér-

mino griego (usado por Platón en el Fedro) designa el remedio, la receta, el veneno, la droga, el filtro en relación al *katarma*, a la enfermedad. El *pharmakon* es poderoso porque es ambivalente y es ambivalente porque es poderoso, participa de lo sano y de lo enfermo. b) El *hymen* designa a la vez membrana y matrimonio, es decir, significa al mismo tiempo virginidad y su violación por la fusión entre uno mismo y otro. *Hymen* no es ni identidad ni diferencia, ni adentro ni afuera, ni virginidad ni su ruptura. Esta situación de liminaridad entre dos mundos, propia del extranjero, la pone de manifiesto también con gran agudeza el sociólogo de la Escuela de Chicago, Robert Park, quien después de haber estudiado con Simmel, a comienzos del siglo XX en Berlín, escribe en 1928 un influyente trabajo: “*Human Migration and the Marginal Man*”, en el que apunta la idea del “*ambivalente estar entre dos mundos*”⁹ del extranjero, precisamente por ser un *homo transiens*. Simmel en su *Sociología*, ya definió al extraño como el “*lejano próximo*” (Simmel, 1986, Vol. 2, 716-17. Énfasis añadido), como aquél que está *lejano culturalmente, pero, muy próximo espacialmente*, tanto que es nuestro vecino, habita con nosotros, en nuestro mismo edificio. También se sitúa en esta línea la importante reflexión de Yirmiyahu Yovel con su concepto de “*otro dentro*” que representa al marrano, al converso judío español del siglo XVII escindido en medio de una identidad liminar y un proceso de modernidad emergente (Y. Yovel, 2009, 58-59, 88). ¿Cómo pudo suceder que los recién llegados al territorio cristiano a finales del siglo XVI y en el XVII, compartieran los viejos círculos, comieran sus alimentos, conservaran sus ritos y simultáneamente frecuentaran la Iglesia? Los marranos, un vivido paradigma de criptoexistencia, se dispersaron por toda Iberia ejerciendo de conquistadores, damas carismáticas, poetas y artistas, rabinos, artesanos y burgueses, soñadores y herejes, y afrontaron desde dentro los desafíos de una sociedad cristiana que pretendió hermanar a los judíos conversos cuando la realidad inquisitorial les convirtió en sujetos de cautiverio dentro de un clima de miedo y persecución. Con todas sus dualidades, los marranos aprendieron el valor de una verdad interior disidente en lo más profundo de su ser más que el acto de demostración y la conducta exteriorizada. Excavaron un mundo interior como algo que no les fue dado sino revelado como un algo propio pero velado por un excesivo y demandante mundo circundante. Abdelmalek Sayad sitúa la ambivalencia del extranjero en las ilusiones del emigrado y en los padecimientos que experimenta el inmigrado (A. Sayad, 2011). Pero, esta situación liminar de ambivalencia desapa-

rece cuando “nosotros”, los “establecidos” (Norbert Elias, 2003, 104, 220-251), definimos la situación y en ella definimos a “ellos”, a los “forasteros”, estableciendo una doble conciencia asimétrica. El carisma y prestigio grupal de los establecidos se construye a partir de los “mejores” atributos de sus miembros, mientras que la imagen grupal de los advenedizos descansa en las “peores” cualidades de su subgrupo más anómico. Pero, a pesar del “marcado” identitario limitante realizado por los “establecidos”, sin embargo, la doble conciencia asimétrica, la “conciencia desgraciada”, en los términos de Hegel, persiste en la voz narrativa del “forastero”, algo que pocos autores lo han expresado con más acierto que la reflexión sobre el alma del afroamericano, realizada por William Edgard Burghardt Du Bois en 1903: “¿por qué Dios me hizo un paria y un extraño en mi propia casa?”, decía, ¿“por qué se nace con un velo y dotado de doble vista” en “un mundo que no le brinda verdadero autorreconocimiento, sino que solo le permite verse a través de la revelación de otro mundo”? (Du Bois, 1961: 16-7).

Creo que podemos entresacar otra situación más extrema cuando se procede a un extrañamiento de lo propio a través de la construcción social del “chivo expiatorio”. Esta expresión se remonta al Caper Emisarius de la Vulgata, interpretando libremente del griego Apopompaios (“que aparta los castigos”). En el texto bíblico hebreo significa: “aquél que está destinado a Azazel” (antiguo demonio del que se decía que habitaba en el desierto). Todas las sociedades (incluidas las modernas) han creado y utilizado la distinción axiológica que separa el bien del mal y todas las sociedades experimentan más tarde o más temprano una situación de crisis. En este contexto se puede producir un proceso de “proyección de la sombra” (E. Neumann, 1990, 38ss), es decir, un proceso en el que se proyectan las causas de la crisis en un colectivo de la propia identidad colectiva, presentándolo como una “sombra peligrosa”: los indios, los judíos, los negros, los gitanos, los comunistas, los portadores del SIDA, etc. Esta “sombra” que contradice los valores instituidos, no es aceptada como una parte negativa de la propia estructura y es proyectada hacia afuera y experimentada como extraña a la propia estructura. Es combatida, castigada y extirpada como “lo externo extraño”, en lugar de ser considerada, como lo que realmente es, como “lo interno propio”, a través de un proceso socialmente construido de estigmatización, de demonización, de deslegitimación (James Aho, 1994, 6; Ehud Sprinzak, 1991, 31, 1, 56). Algo así detecta Amos Oz cuando afirma que “dentro de la sociedad israelí, los territorios (ocupados) solo son el lado oscuro de

nosotros mismos (es decir, de la sociedad israelí)” (A. Oz, 1994, 44). A menudo, proyectamos en otros, “fuera de nosotros”, aquellos temores inconscientes que habitan en nosotros y nos perturban. Más que reconocer la presencia de la alteridad en nuestro interior, la llevamos fuera creando, irresponsablemente, chivos expiatorios, estigmatizados, rechazando la posibilidad de nuestro auto-reconocimiento como otros. En casos, muy conocidos, la realización de tales proyecciones recaen en otro considerándolo como extraño, monstruo o Dios. De hecho, en las hierofanías —espacios socio-simbólicos donde se manifiesta lo sagrado a través de figuras profanas— aparece la doble naturaleza de la alteridad que proyectamos de forma disyuntiva fuera de nosotros. Rudolf Otto en su obra: *Lo santo*, escrita en 1917, y que proyectó su influencia en el primer tercio del siglo XX, se detiene en el análisis de las experiencias religiosas y muestra la naturaleza ambivalente de lo divino. Lo divino muestra su poder fascinante y al mismo tiempo aparece como algo terrible, por tanto, sus dos dimensiones —*fascinans* y *tremendum*— combinan ese aspecto sublime y fascinante de lo sagrado con su aspecto tremendo y siniestro que produce miedo. Muchas culturas han sido conocidas por haber desplegado mitos sacrificiales en los que el extraño pasa a convertirse en un “chivo expiatorio”, de esta guisa, atribuyendo a algunos elementos extraños la responsabilidad de ciertas crisis sociales, los “cazadores de brujas” han procedido a confinarlos o a eliminarlos. Esta estrategia sacrificial fundamentalmente presente en los relatos bíblicos del Viejo Testamento, pero también en el Nuevo Testamento, penetra comunidades enteras con un concepto vinculante de identidad, con el sentido básico de quién es incluido (nosotros) y de quién es excluido (ellos). El precio a pagar por la construcción de la tribu feliz, con frecuencia, se manifiesta en el ostracismo del marginal: en la *inmolación del “otro” en el altar del extraño*. Ulrich Beck en un trabajo intitulado: “¿Cómo los vecinos se convierten en judíos? La construcción política del extraño en la era de la modernidad reflexiva” (U. Beck, 1996, Vol. 2, 3, 379-396), ofrece una serie de consideraciones acerca de la condición moderna de “extrañidad” interpretada como desarraigo, con su propensión a provocar las emociones más negativas, el odio y la ira, porque los extraños que han quedado sin lugar pueden “estar lejos (culturalmente) y cerca (físicamente) de cualquier parte” (como ya advirtiera Simmel) y a la vez “no se parecen a nosotros” por lo que con ellos se reactivan viejas *estrategias de marcado*¹⁰ como el “nosotros-natural versus ellos-extraño” y se potencia la conversión del extraño en enemigo

(*hostis*). Pero, el extraño, en cuanto tal, es una categoría sin opuesto, es una categoría liminar, hay que realizar una labor de *enmarcado social y político*, de *framing*, en los términos de Erving Goffman, para convertir al extraño en amigo o en enemigo. Esto lo explica muy bien Zygmunt Bauman en el famoso segundo capítulo (“La construcción social de la ambivalencia”) de su obra maestra, *Modernidad y Ambivalencia* (Z. Bauman, 2005, 84-110).

A través del tiempo, uno es testigo del recurrente rol de los chivos expiatorios encarnados en las figuras colectivas como los cananitas, los gentiles, los herejes, las brujas, los judíos, los negros, los “rojos”, los salvajes¹¹. Uno piensa en la representación iconográfica de los monstruos y demonios en los frescos medievales, en los murales, mosaicos y pinturas así como en los manuscritos ilustrados y en los ritos litúrgicos. En esas escenas, las figuras demoníacas casi invariablemente tienen rasgos cabríos (cuernos, pelo espeso, barba, pezuñas), tales características no pueden enmascarar el hecho de que los demonios son también, al menos, medio-humanos, es decir, son híbridos. Estos abarcan una amplia variedad de “indeseables” considerados malvados bajo el Sacro Imperio Romano como herejes e infieles, judíos, sodomitas, transexuales, seres lascivos y tentadores (Lorenzo Lorenzi, 1999, 50). La mayor parte de estas figuras iconográficas se agruparían en tres imágenes de chivos expiatorios: 1) las representadas en el libro del Levítico; 2) la serpiente y la Caída de Adán y Eva, y 3) Satán, derivado del hebreo *He-satan*, que significa el “enemigo” o el “acusador”: alguien que es portador del conflicto, la tentación y la desunión.

En toda esta serie de miedos apocalípticos, los santos permanecen en su santidad mientras que los extraños son victimizados como chivos expiatorios. Estas prácticas no acabaron con el surgimiento de los estados nacionales y la secularización implícita en su proceso de formación. Pensemos en el Terror luego de la Revolución Francesa, en el esclavismo y el racismo junto con la Revolución estadounidense, en la expansión de los juicios sumarios después de la Revolución Rusa y en los más recientes acontecimientos como el Holocausto y otros genocidios. Todos estos episodios muestran, como afirma Mary Douglas en *Pureza y Peligro* (2000), que se ha tratado de *purificar santos a través de las purgas de chivos expiatorios*.

Se debe constatar la existencia de una base antropológica de interpretación según la cual la función clave de las mitologías en las que se inscribe el monstruo sacrificial reside en separar el ámbito sagrado de

un mundo profano peligroso en donde se encuentra cualquier extraño, el espacio caótico, los demonios, etcétera. En línea con la argumentación propuesta por Mircea Eliade se puede decir que lo sagrado revela una realidad absoluta y al mismo tiempo posibilita una orientación, así se constituye el mundo en el sentido de que *fija los límites* y haciendo esto establece el orden del mundo (Mircea Eliade, [1957] 1985).

Estos monstruos, a menudo, ponen de manifiesto una experiencia de lo sagrado, que, como en muchas religiones está atrapada en tensiones irreductibles sin fin entre el orden y el caos, la orientación y la desorientación, el yo y el otro, el fundamento y el abismo (Timothy Beal, 2001, Introducción). Todos estos monstruos son *seres no-muertos*, ellos retornan porque tienen algo que decir o mostrar a los seres humanos sobre lo que son. Este retorno irreprimible de lo monstruoso tiene razones que la Razón no comprende.

En una serie de escritos controvertidos que René Girard dio a conocer a partir de la década de 1970, como *La violencia y lo sagrado* (1972), *El misterio de nuestro mundo* (1978) y *El chivo expiatorio* (1982), *Ve a Satán caer como el relámpago* (1999), ha desarrollado y expuesto los mecanismos psico-sociales y antropológicos que estructuran el fenómeno del sacrificio expiatorio rastreándolo en los mitos de culto sacrificial, pero también en el ámbito de la política, la literatura, el derecho y la etnología. Girard comienza sometiendo las ideologías del sacrificio expiatorio a una hermenéutica crítica de la sospecha exponiendo los significados ocultos tras los aparentes. Su hipótesis nuclear puede situarse de la siguiente manera: la mayor parte de las sociedades están basadas en el sacrificio ritual de un “otro” maligno. El consenso fundacional necesitado para la coexistencia social se consigue a través de una proyección colectiva donde un “marginal victimizado” se convierte en el portador de toda la agresión, la culpa y la violencia que sitúa a un vecino contra otro dentro de la tribu, recordándonos ese *motto* mencionado antes al comenzar el actual trabajo. Esa victimización del chivo expiatorio-extraño sirve para generar un sentido de solidaridad entre la gente y el pueblo (*gens, natio*) ahora unificada en torno a un acto compartido de persecución. De esa manera, la armonía es restaurada en la comunidad que convenientemente olvida su odio inicial al extraño y puede incluso llegar a reverenciarlo (retrospectivamente), en definitiva, la oblación ritual del extraño sirve para salvar a la comunidad de sí misma, de sus fobias, de sus miedos, de sus sombras, de sus propias imágenes negadas públicamente.

El chivo expiatorio se convierte en aquél que logra convertir a una sociedad internamente dividida en una sociedad internamente unificada mediante la exclusión por asesinato de uno de sus miembros. Es interesante hacer notar que la víctima no solo es asesinada sino que a través de un fenómeno de transfiguración viene a ser objeto de reverencia, incluso hasta el punto de convertirse en héroe fundador para la comunidad. No debemos olvidar que *la alteración de los extraños sacrificados*, convertidos en “otros” sagrados, se realiza sobre la base de un *olvido estratégico*, de su estigmatización inicial, es decir, del hecho de que originalmente fueron víctimas asesinadas en un ritual sangriento. Girard no se centra exclusivamente en el análisis de las sociedades antiguas sino que analiza las tendencias sacrificiales en las sociedades modernas, ya que en estas últimas se reproduce una cierta rivalidad mimética en pos de recursos escasos que, periódicamente, conduce a la construcción social de la categoría de “enemigo”, algo de lo cual ha sido magistralmente descrito también por Zygmunt Bauman en *Modernidad y Holocausto*, así como en su anterior *Modernidad y Ambivalencia*. Fenómenos recurrentes de este tipo los podemos encontrar en los casos de cazas de brujas, xenofobias, racismos y antisemitismos desplegados como mecanismos para garantizar la así llamada “seguridad nacional”. Tales modalidades de persecución operan sobre la fantasía de que el mal adverso dentro/fuera del pueblo (*Volk*) envenena los bienes de la comunidad, contaminando el cuerpo político, corrompiendo a la juventud, erosionando la economía, saboteando la paz y, en resumidas cuentas, destruyendo la fábrica moral de la sociedad. En este proceso, los medios de comunicación de las sociedades modernas juegan un papel central en la construcción y difusión (inmediata) de sucesivas víctimas sacrificiales. Pero las prácticas sacrificiales expiatorias tienen una contestación y esta proviene de la propia religión monoteísta, en su versión ya no patriarcal tradicional sino más bien en la versión fratriarcal postradicional del “hijo que se proyecta como hermano” (Jesús), y que supone un vuelco del victimismo sacrificial, ya que, el énfasis no está ya en las masas que persiguen a individuos inocentes sino en las víctimas que padecen la injusticia y la agresión sin ningún tipo de culpa.

Hemos adoptado dos tipos de estrategia a la hora de conducirnos a través de las alteridades monstruosas. La primera de ellas ya aparecía en la célebre obra de Edward Said, *Orientalismo* y en una menos conocida de Partha Mitter, *Monstruos Malignos*, según las cuales el monoteísmo occidental demonizó aquello que contenía un carácter excesivo de alteridad. En una reacción

etnocéntrica se volcó sobre aquello que reconoció como diferente y extraño. Se ha pretendido en cierta medida demonizar a los monstruos manteniendo a Dios de un lado como es evidente en algunos relatos bíblicos en los que se estigmatiza al monstruo como amenaza al orden divino. En este sentido, lo monstruoso amenazante se representa como un enemigo de Dios y es exorcizado desde el lado correcto de las cosas enviándolo a una suerte de infierno. “Nuestro orden” es identificado con lo sagrado frente a un caos diabólicamente monstruoso. Tal es el destino del monstruo marino Leviatán en el Salmo 74 y en Isaías 27¹².

Otra estrategia o forma de responder al monstruo como personificación de la otredad en la mismidad procede a través de la deificación. Encontramos al demonio aquí siendo divinizado como una manifestación de alteridad sacra. Su advenimiento al mundo se representa como “hierofanía”, esto es, epifanía de lo santo. El monstruo es un enviado de lo divino o sagrado como radicalmente otro, distinto de nuestro orden establecido de las cosas. Representa una invasión de lo que podríamos llamar caos sagrado y también una desorientación dentro del sujeto, la sociedad y el mundo.

Si demonizar monstruos (como impuros) mantiene a Dios de nuestro lado (como puro), deificarlos supone traernos a una zona de “horror religioso”. Entramos así al ambivalente mundo de “lo sagrado” que Rudolf Otto conectó con la larga tradición de lo sagrado fascinante y terrorífico que procede de las hierofanías del Antiguo Testamento y que arriba a las teorías posmodernas de “lo sublime histórico”. El fenómeno de la crisis sacrificial no está confinado ni al discurso mitológico ni al discurso teológico, existe en nuestro imaginario social actual una obsesión persistente con lo monstruoso que es sintomática del rol que perdura de los sacrificios expiatorios en la cultura contemporánea.

V. BARBARIE MODERNA Y PROCESO DESCIVILIZADOR

La barbarie moderna, porque hay una barbarie moderna, no lo duden, en lo concerniente a la identidad, se basa en la justificación fáctica del dolor del vecino (U. Beck, Vol 2, 3, 1996, 378-396), víctima de acciones crueles ante las que nos hacemos insensibles moralmente. La barbarie moderna (Cl. Offe, Vol. 2, 3, 1996, 354-376) significa una insensibilidad peculiar a la violación de las normas, una indiferencia —“adiferización” diría Bauman— hacia las pretensiones de integridad y reconocimiento de otras personas. Esta nueva barbarie se funda en la existencia de una *constelación “triangular”* (Cl. Offe, opus cit, 358) compuesta de dos sujetos —no solo los verdugos sino también

los espectadores— y de un “objeto” —las víctimas—. En el ámbito de la moralidad se produce una necrosis de las normas y en el ámbito psicológico se produce un proceso extraño por el que alguien (los espectadores) “deliberadamente olvida algo”. Esta situación de barbarie supone una tolerancia de la violencia destructiva, libre de justificación. Los actos bárbaros y sus omisiones son el resultado de un proceso descivilizador (S. Mennell, Vol. 5, 2, 1990, 205-223) en el que el “autocontrol” (en los términos de Elias) es abandonado y las interdependencias y afiliaciones cognitivas y morales son ignoradas. Estos *regresus* o des-aprendizajes de la civilización contra sí misma están inscritos en la civilización misma, como lo ha puesto de manifiesto la espantosa *Shoah*.

VI. EL EXTRANJERO INTERNO EN LA MODERNIDAD ACTUAL

Otra situación es la del extranjero en la propia sociedad, donde la distancia horizontal-espacial se ha reducido a cero, sin embargo, los derechos de inclusión social en la comunidad se plantean con mayor intensidad. Existe una variedad de extranjeros en la propia sociedad: los esclavos en la Edad Media, los judíos presentes en gran parte de Europa occidental y de Estados Unidos, los exiliados políticos y los inmigrantes económicos (M. Walzer, 1983, 56-60) en la Edad Moderna. No obstante, podemos distinguir de una manera más general, entre aquellos que están de paso y aquellos que se han establecido permanentemente. Cuando el grupo de extranjeros asentados logra ser “incluido” socialmente, es decir, cuando logra los derechos de propiedad, de contrato y de trabajo en la economía capitalista y los derechos de ciudadano y de cliente de los servicios de la administración burocrática, se ponen de manifiesto dos tendencias, o bien hacia la asimilación, hacia la integración dentro de la cultura dominante, y/o bien hacia el mantenimiento, hacia la protección y hacia el desarrollo de la cultura originaria del extranjero, lo que originará la necesidad de promover una coexistencia de las “*thick cultures*” en el seno de una “*thin multicultural citizenship*”, en los términos de Will Kymlicka (1995, especialmente el capítulo final: “Ties that Bind”). La adquisición del catálogo de “oportunidades vitales”, en los términos de Dahrendorf, no es automática para todos, lo es por el hecho de la contingencia del lugar de nacimiento para los nativos, pero, para el extranjero constituye una conquista social. Cuanto más diferenciadas son las instituciones de la sociedad más inevitable es el intercambio entre y con los extranjeros. Las ataduras primordiales son substituidas, como mecanismos de

inclusión, por vínculos político-jurídicos (J. C. Alexander, 1980, 5-28).

El nativo tiene unos derechos de inclusión de los que no goza el extranjero. El proceso de evolución de las sociedades pone de manifiesto que la modernidad occidental despliega un conjunto de nuevas situaciones funcionalmente especializadas, en torno a las que organiza una estructura de roles asimismo especializados para proceder a la inclusión de los nativos. El rol de ciudadano es el que primero hace su aparición histórica a través de las revoluciones liberales y burguesas, le sigue el rol de trabajador prohijado al calor de la revolución industrial y la sociedad centrada en el trabajo, el Estado Social de Bienestar crea los roles de consumidor y el rol de cliente de la burocracia. El nativo goza de los derechos de propiedad, de contrato y de trabajo dentro de la economía capitalista, y de los derechos electorales del ciudadano y de los derechos del bienestar como cliente de las burocracias administrativas (J. Cohen, A. Arato, 1989, 502). La categoría de perteneciente a un estado nacional pone de manifiesto que “todos los contextos funcionales son accesibles a todos los participantes de la vida social: todos (y esto afecta a la diferencia entre clérigos y laicos) tienen la posibilidad inmediata de decidir la propia fe. Todos son sujetos de derechos; cuáles son los derechos que tengan es algo que se determina exclusivamente según la historia del propio sistema jurídico. Todos tienen acceso a los cargos políticos y al sufragio, dentro de unos límites funcionalmente inexcusables (edad). Todos pueden adquirir y enajenar propiedad. En principio, todos pueden saberlo todo, y los criterios de verdad/falsedad se vinculan a una verificación intersubjetiva. Todos deben ir a la escuela y también en este campo están apareciendo tendencias, si bien en los últimos tiempos, orientadas a la disolución de las barreras y a la universalización de la responsabilidad pedagógica” (N. Luhmann, 1975, 160). Este proceso de inclusión implica una transformación de la categoría del laico: Primero, que el laico es considerado de forma generalizada, esto significa que se prescinde de los atributos individuales irrelevantes para resolver un problema funcionalmente específico. Segundo, que surge el problema de la reespecificación, ya que el estatus del laico se transforma en una variedad de roles complementarios sistémico-funcionalmente relacionados. Uno no es solo ciudadano, sino que es además trabajador, consumidor y cliente/paciente de las burocracias (R. Stichweh, 1988, 262). Los déficits de esta rejilla de inclusión del nativo ponen de manifiesto la existencia de una estratificación de las oportunidades de acceso (U. Beck, 1993, 93-95), por ejemplo, en las sociedades tradicionales se produce un

acceso jerárquico-estamental indirecto (según se sea esclavo, plebeyo, miembro del clero o señor feudal) al reparto de provisiones y a la toma de decisiones; en las sociedades industriales, aunque el proceso de inclusión es directo, el proceso de asalarización capitalista discrimina negativamente a una buena parte de los estratos más bajos de la población condenándolos a la pobreza.

En los 90 se difundió ampliamente el argumento del “choque de civilizaciones”, término acuñado por S. A. Huntington, pero una mirada más detenida nos permite observar que lo que en realidad ha ocurrido y ocurre actualmente son encuentros, difusión, hibridación (N. García Canclini, 1990) entre culturas y complejos civilizacionales. Como la cultura cristiana tardomedieval europea no acabó con las culturas aborígenes mesoamericanas en el siglo XV, así tampoco ha acabado la civilización moderna con las civilizaciones tradicionales. Los *etnopaisajes*¹³ de las diferentes civilizaciones han dejado de existir como realidades “aquí y ahora” para coexistir como realidades “ahora en todos los sitios”, debido a los nuevos desarrollos en las tecnologías de la información y de la comunicación. Evidentemente, estas *modernidades en plural* (Eisenstadt S. N. 2000, Vol. 129, n. 1, 1-31) son iguales solo desde un punto de vista lógico, sin embargo, desde el punto de vista sociológico no lo son. La asimetría se manifiesta en que esferas como la familia, la sociedad civil, el mercado, la política, no actúan con arreglo a una sincronización global, están diferenciadas en el espacio y en el tiempo. A mi modo de ver el conflicto actual no emerge de un choque de civilizaciones sino más bien de un choque *dentro* de las civilizaciones, de las contradicciones y antinomias que produce la emergencia de proyectos de modernidad diferenciados dentro de distintas civilizaciones. Toda interpretación es una traducción *in nuce* (J. Habermas, 2003, 37). No existe ninguna cultura ni civilización que sobreviva aislada sino en permanente contacto e hibridación con otras culturas. Empíricamente, podemos afirmar que la tesis del contacto cultural formulada por la Escuela de los Círculos Culturales desarrollada por Gräbner a comienzos del siglo XX en Viena y que tendrá desarrollos posteriores en los estudios de mitología comparada de Franz Boas y en la teoría del intercambio de Marcel Mauss da cuenta con mucho más acierto de la co-existencia de distintos cluster culturales que la teoría del choque cultural. En el fondo de todo encuentro con el otro anida siempre la pretensión de *comprender-se* mutuamente asumiendo el rol del otro (G. H. Mead, *Espíritu, persona y sociedad*, Barcelona, 1982, 272-273), en los términos de Mead, de alcanzar una cierta “*fusión de horizontes*” (H. G. Gadamer, 1977, 376-377), en los tér-

minos de Gadamer, en donde la idea-fuerza no estaría en el Logos del yo, ni en el Anti-logos del Otro, sino el *Diálogos del yo como otro*. De hecho, “las culturas están demasiado entremezcladas, sus contenidos e historias son demasiado interdependientes e híbridas, para la separación quirúrgica en oposiciones la mayor parte de las veces ideológicas como oriente y occidente” (E. Said, 1994, xi) o Islam versus occidente u occidente versus el resto del mundo, como pretenden los teóricos del choque cultural, de hecho, ¿qué es occidente sino una exitosa hibridación de Jerusalén, Atenas y Roma?, ¿acaso no proceden las tres grandes religiones monoteístas de un mismo tronco común?

Déjenme finalizar estas páginas con una pequeña historia de hibridación cultural. Cuenta Benedict Anderson en *Spectre of Comparisons* (1998), que el 29 febrero de 1920, en la pequeña ciudad del centro de la isla de Java, llamada Delangu, Haji Misbach, piadoso peregrino y ardiente comunista que regresaba de la Mecca, con su rostro moreno, su sombrero estilo Panamá y su traje de lino blanco, en un mitin que tuvo lugar en la región, pronunció las siguientes palabras: “La época actual puede, con toda legitimidad, ser llamada *djaman balik boeono* (que en antiguo javanés popular significa “era de un mundo transformado”), lo que antes estaba arriba, ahora está abajo. Se dice que en el país de Oostenrijk (palabra holandesa que significa “Austria-Hungría”), lo que acostumbraba a ser encabezado por un *Radja* (palabra indonesia que designa “monarca”) se ha convertido ahora en una *balik boeono* ((República en javanés) y muchos *ambtenaar* (palabra holandesa que designa “funcionario gubernamental”) han sido asesinados por la República. Un antiguo *ambtenaar* solo tiene que mostrar su nariz para que le corten el cuello. Por tanto, hermanos, ¡recordad! El país no pertenece a nadie más que a nosotros mismos” (B. Anderson, 1998, 30). Llama poderosamente la atención la profusión en el uso de palabras procedentes del javanés, del holandés y del indonesio-malayo, pero esto no nos debe ocultar la idea-fuerza de fondo que se manifiesta en la emergencia de la visible Java frente a la invisible Oostenrijk, precisamente debido a que los lenguajes son transparentes entre sí, se interpenetran y reconfiguran mutuamente sus propios dominios en relación al mundo o mundos a los que dan expresión. Emerge una nueva forma de ver el mundo en la que el holandés ha descendido de su estatus como lengua del poder colonial y el javanés ha descendido de su posición como lenguaje de la verdad primordial. La jerarquía ha sido secularizada como principio de orden adoptándose la heterarquía transversal como nuevo principio de orden en el que todos los lenguajes están presuntamente complicados.

NOTAS

- 1 Ver el interesante trabajo a este respecto de Maya Aguiluz: *El lejano próximo. Estudios sociales de la extrañidad*, 2009.
- 2 Sobre la noción de extraño y frontera ver el atinado trabajo de François Hartog: *Anciens, modernes, sauvages*, 2005.
- 3 En las colonias españolas se consideró, vía bautismo, el que los "nativos" americanos al menos en "lo más bajo" de la jerarquía social pudieran tener un lugar, mientras en las colonias anglosajonas quedaron totalmente excluidos. Ver S. Todorov, 1987, 195ss; O. Paz, 1996, 72ss, 98ss.
- 4 Se puede documentar esto en: <http://poblamerica.blogspot.com/>, <http://argoperu.perublog.net/>
- 5 Ver al respecto el interesante trabajo de Eviatar Zerubavel (1992, 11-36).
- 6 S. Todorov, 1994, 344ss. Ver el interesante trabajo de I. Chambers, 1995.
- 7 Ver al respecto el trabajo de A. Appadurai, 2006.
- 8 G. Simmel, 1986, Vol.2, 716ss. Ver también el interesante trabajo de Nedim Karayakali: 2006, 24, 4, 312-330.
- 9 Quiero expresar aquí la inmensa deuda contraída con Maya Aguiluz, objetivada en sus eruditos y deslumbrantes comentarios, la mayor parte de ellos presentes en su extraordinario trabajo: *El lejano próximo: Ensayos sociológicos sobre la extrañidad*, 2009, en el que me he basado en gran medida para construir mi propio texto.
- 10 Ver el importante trabajo de H. S. Becker: *Outsiders. Studies in the Sociology of Deviance*, 1963, especialmente el capítulo 10: "Labelling Theory Reconsidered", 177-208.
- 11 El estudio de Regina Schwartz *The Curses of Cain: The Violence Legacy of Monotheism*, 1997, representa un excelente análisis de las narrativas bíblicas en las que se inscriben propósitos de agresión territorial, violencia étnica y división nacional.
- 12 Se puede consultar al respecto el mencionado libro de Timothy Beal (2001: introduction).
- 13 Tomo el término de Arjun Appadurai en su conocido e influyente trabajo: *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, 1996.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguiluz, Maya (2009). *El lejano próximo. Estudios sociales de la extrañidad*. Barcelona: Anthropos.
- Aho, James (1994). *This Thing of Darkness: A Sociology of the Enemy*. Seattle: University of Washington.
- Alexander, J. C. (1980). "Core Solidarity, Ethnic Group, and Social Differentiation: A Multidimensional Model of Inclusion in Modern Societies". En J. Dofny, A. Akiwowo, (eds.), *National and Ethnic Movements* Londres: Sage, pp. 5-28.
- Anderson, Benedict (1993). *Comunidades imaginadas*. México D. F.: FCE.
- Anderson, Benedict (1994). "Exodus". *Critical Inquiry*, 20, Invierno, pp. 314-327 (traducido: "Exodo", *Inguruak*, 21, 1998, 5-15).
- Anderson, Benedict (1998). *Spectre of Comparisons. Nationalism, South Asia and the World*: Londres: Verso.
- Appadurai, Arjun (1996). *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Appadurai, Arjun (2006). *Fear of Small Numbers*. North Carolina: Duke University Press.
- Bauman, Zygmunt (2005). *Modernidad y ambivalencia*. Barcelona: Anthropos.
- Beal, Timothy (2001). *Religion and Its Monsters*, Londres: Routledge.
- Beck, Ulrich (1993). *Die Erfindung des Politischen*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Beck, Ulrich (1996). "How Neighbors Become Jews. The Political Construction of the Stranger in an Age of reflexive Modernity". *Constellations*, Vol. 2, 3, pp. 379-396 (Traducido en *Papers*, 84, 2007, 47-66.).
- Becker, H. S. (1963). *Outsiders. Studies in the Sociology of Deviance*. Nueva York: Free Press, pp. 177-208.
- Bitterli, Urs (1986). *Alte-Neue Welt*. Munich: DTV.
- Chambers, Ian (1995). *Migración, cultura e identidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Cohen, Jean; Arato, Andrew (1989). "Politics and the Reconstruction of the Concept of the Civil Society". En A. Honneth, T. MacCarthy, (eds.), *Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung* Frankfurt/M: Suhrkamp, pp. 495-505.
- Du Bois, William Edgard Burghardt [1903] (1961). *The Souls of Black Folk*, Greenwich. Conn: Fawcett Premier Book.
- Derrida, Jacques (1983). *Dissemination*. Chicago: Chicago University Press.
- Dussell, Enrique (1994). *El encubrimiento del otro, hacia el origen del mito de la modernidad*. Quito: Ediciones ABYAYALA.
- Eliade, Mircea [1957] (1985). *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Labor.
- Elias, Norbert (2003). "Ensayo acerca de las relaciones entre establecidos y forasteros". *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 104, 220-251.
- Eisenstadt, S. N. (2000). "Multiple modernities". *Daedalus*, 129 (1), pp. 1-31.
- Gadamer, H. G. (1977). *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.
- García Canclini, Nestor (1990). *Culturas híbridas*. México: Grijalbo.
- González Casanova, Pablo (1965). *Sociología de la explotación*. México D. F.: Siglo XXI.
- Habermas, Jürgen (2003). "Terrorism and the Legacy of Enlightenment". En J. Habermas y J. Derrida, *Philosophy in a Time of Terror*. Chicago: Chicago University Press, pp. 30-75.
- Hartog, François (2008). *Anciens, modernes, sauvages*. París: Points.
- Karayakali, Nedim (2006). "The Uses of the Stranger: Circulation, Arbitration, Secre-

- cy, and Dirt". *Sociological Theory*, 24 (4), pp. 312-330.
- Koselleck, Reinhart (1979). *Vergangene Zukunft*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Koselleck, Reinhart (1992). "Einleitung. Volk, Nation, Nationalismus, Masse". En *Geschichtliche Grundbegriffe*. Stuttgart: Klett-Cotta, Vol.7, pp. 141-192.
- Kymlicka, Will (1995). *Multicultural Citizenship*. Oxford: Oxford University Press.
- Lorenzi, Lorenzo (1999). *Devils in Art. From the Middle Ages to the Renaissance*. Florence: Cantor di de la Edifirme S.R.L.
- Lovejoy, Arthur (1982). *The Great Chain of Being*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Luhmann, Niklas (1975). *Soziologische Aufklärung*. Opladen: Süddeutscher.
- Luhmann, Niklas (1995). "Inklusión und Exklusión". En *Soziologische Aufklärung*. Opladen: Süddeutscher, pp. 237-264.
- Mead, G. H. (1982). *Espíritu, persona y sociedad*. Barcelona: Paidós.
- Mennell, Steven (1990). "Decivilizing Process". *International Sociology*, 5 (2), pp. 205-223.
- Moser, F. C. (1766) (1976). *Vom dem Deutschen Nationalgeist*. Munich: Notos.
- Neumann, Erich (1990). *Tiephenpsychologie und neue Ethik*. Frankfurt/M: Fisher.
- Offe, Claus (1996). Modern "Barbarity". *Constellations*, 2 (3), pp. 354-376.
- Oz, Amos (1994). *La tercera condición*. Barcelona: Seix Barral.
- Paz, Octavio (1996). *El Laberinto de la Soledad. Posdata*. México D. F.: FCE.
- Said, Edward (1994). *Representations of the Intellectual*. Nueva York: Vintage.
- Sayad, Abdelmalek (2011). *La doble ausencia*. Barcelona: Anthropos.
- Schwartz, Regina (1997). *The Curses of Cain: The Violence Legacy of Monotheism*. Chicago, Ill.: Chicago University Press.
- Simmel, Georg (1986). *Sociología*. Madrid: Alianza, Vol.2.
- Sprinzak, Ehud (1991). "The Process of De-legitimation: Toward a Linkage Theory of Political Terrorism". En *Terrorism and Political Violence*, 31 (1), pp. 45-62.
- Stichweh, Rudolf (1988). "Inklusion im Funktionsysteme der modernen Gesellschaft". En R. Mayntz, et al., *Differenzierung und Verselbständigung*. Frankfurt/M: Campus.
- Todorov, Zvetan (1987). *La conquista de América. El problema del otro*. México. D. F.: Siglo XXI.
- Todorov, Zvetan (1994). *On Human Diversity*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Turner, Victor (1969). *The Ritual Process*. Ithaca, Nueva York: Cornell University Press.
- Walzer, Michael (1983). *Spheres of Justice*. Nueva York: Basic Books.
- Yovel, Yirmiyahu (2009). *The Other Within. Split Identity and Emergent Modernity*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Zerubavel, Eviatar (1992). *Terra Cognita. The Mental Discovery of America*. Nueva Jersey: Rutgers University.