

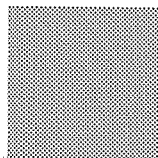
ETHOS Y PATHOS DE LA XENOFOBIA Y RACISMO OCCIDENTALES

J. ANGEL BERGUA

La xenofobia y el racismo que actualmente manifiestan las sociedades occidentales hunden sus raíces en dos de sus más importantes pilares socioculturales, la representación humanista y la institución estatal. El problema es que, debido a su singular modo de actuar, tales pilares están erosionando el modo mismo en que los nosotros occidentales se autoinstituyeron. En el artículo se sugiere que para superar la actual crisis de identidad que padece occidente deberá ensayarse una nueva autoinstitución de los nosotros con la que no nos singularizaremos frente a los otros sino con ellos. Esta refundación de Occidente deberá permitir el retorno de las sociabilidades matriarcales. En esta línea se desenvuelve cierto feminismo radical que antepone la diferencia a la identidad.

Palabras clave: xenofobia, racismo, violencia simbólica, feminismo, humanismo, Estado.

Ethos y Pathos de la xenofobia y racismo occidentales



J. Ángel Bergua

Uno de los valores socioculturales que ha emergido en la actualidad precipitando la crisis de cierto flanco del ideario moderno es la xenofobia. En parte su irrupción se explica a partir de un contexto económico-demográfico que torna inevitable el contacto masivo del nosotros occidental con los otros no occidentales. Sin embargo, sería un error deducir que la manifestación de tal valor tiene que ver exclusivamente con ciertas características de las infraestructuras económica y demográfica de las sociedades contemporáneas pues la matriz de la que emerge es cultural. Por otro lado, también sería incorrecto abordar el análisis de la xenofobia occidental según nos lo sugiere la propia ideología y las proclamas institucionales tardomodernas, como una aberración que es necesario explicar y combatir dejando intacto el resto de ideologemas e instituciones modernas. De lo que se trata más bien es de explicar la xenofobia en términos de síntoma, como la expresión de un *pathos* que afecta en realidad a un denso complejo ideoaffectivo que sirvió a la modernidad para autoinstituirse. Pero si es posible pensar de este modo el racismo y la xenofobia actuales eso solo puede deberse a que el nosotros occidental está tan extremadamente falto de identidad que incluso un observador interno es capaz de percibir la desintegración de sus pilares fundacionales. Quiere esto decir que si el diagnóstico resulta tan fácil la muerte de la idea que el nosotros occidental se hizo de sí mismo y de los otros en la modernidad no debe estar muy lejos. De ahí la necesidad de rastrear los nuevos modos de unirse que ensayará el nosotros occidental para formar comunidad.

1. El contexto económico-demográfico

Según uno de los últimos informes del Fondo de Población de las Naciones Unidas en todo el mundo, durante la pasada década, más de 100 millones de personas, el 2% de la población mundial, se vió obligada a emigrar. Estos movimientos migratorios son una respuesta a los profundos desequilibrios económicos y demográficos existentes entre el norte y el sur. El abismo económico que separa a los dos hemisferios viene dado por unas relaciones comerciales que se basan en un intercambio desigual (Mandel, 1979: 337 y ss) ya que se intercambia una pequeña cantidad de trabajo elevadamente remunerada, tal es el valor de las mercancías del Norte, por una gran cantidad de trabajo escasamente remunerada, el valor de las mercancías del sur. Este intercambio desigual es además reforzado por las mismas ayudas al desarrollo que reciben los países del Tercer Mundo ya que, como ejemplo, las inversiones para las que el Banco Internacional de Reconstrucción y Fomento concede préstamos son habitualmente realizadas por empresas de los países desarrollados que de esta manera capitalizan la existencia del subdesarrollo (Tamames, 1982: 111). Como consecuencia de este intercambio desigual de carácter acumulativo en la actualidad el quintil más rico del planeta lo es 150 veces más que el más pobre. En el interior de cualquier país semejante polarización de la estructura social sería fuente inevitable de conflictos. A nivel mundial el conflicto se resuelve con masivas migraciones desde los países pobres a los ricos.

En la producción de desigualdad económica incide también el desigual crecimiento demográfico que experimentan los países del Norte y los del Sur. Mientras todos los países más desarrollados ya se han modernizado demográficamente y así a las bajas tasas de mortalidad, sobre todo infantil, acompañan bajas tasas de natalidad, lo que se traduce en un crecimiento vegetativo negativo y en un envejecimiento de sus pirámides de población, en el Sur la ya extendida baja tasa de mortalidad, incluida la infantil, se relaciona con tasas de natalidad todavía muy altas que son, en último término, las responsables del crecimiento exponencial de la población mundial (Ehrlich y Ehrlich, 1993). El modelo de la transición demográfica, entendiendo que la modernización demográfica va a la par que la económica, pronostica que en el siglo XXII la población mundial se estancará y experimentara un crecimiento vegetativo similar al de los países europeos, es decir negativo (Weeks, 1990). No

parece que el mecanismo del intercambio desigual vaya a permitir la modernización económica de los países subdesarrollados pero, en todo caso, aunque esto suceda, hasta entonces el mundo verá aumentar mucho más el volumen de su población. Así que las condiciones demográficas estructurales de los movimientos migratorios se mantendrán los próximos 150 años (Fernández Durán: 119-20).

La reacción de los países desarrollados ante las corrientes migratorias provinientes del sur ha sido la de cerrar sus fronteras. La ley de extranjería de 1985 y la Ley de Asilo de 1994¹ muestran que España, haciendo caso a las sugerencias de la Unión Europea, ha apostado por restringir el acceso de extranjeros no comunitarios a su territorio justo en el momento en que su saldo migratorio es positivo. Sin embargo, no siempre los países desarrollados han reaccionado así (López de Lera, 1995: 225-230; Izquierdo, 1996: 237-238). En los años 60, coincidiendo con un momento económico expansivo y un déficit interno de mano de obra debido a las bajas tasas de natalidad de la Segunda Guerra Mundial, los países europeos más ricos, Estados Unidos y Canadá fomentaron la inmigración. Ello permitió además que los países de origen de los flujos migratorios, como España, experimentaran un fuerte despegue económico tanto por la liberación de mano de obra potencialmente excedentaria como por la importancia de las remesas de divisas mandadas desde el exterior. El panorama cambia desde la crisis económica de mediados de los 70. La fase recesiva que entonces se inicia coincide con un espectacular incremento de la oferta interna de fuerza de trabajo, causada por el *Baby Boom* de los años 60, que hará aumentar las tasas de desempleo y con unas políticas económicas neoliberales centradas en la lucha contra la inflación que igualmente perjudicarán a los trabajadores autóctonos. Ante esta escasez de empleos los países europeos decidirán impedir el acceso de los no comunitarios que pretenden venir a trabajar. Sin embargo, el volumen de población extranjera en España ha aumentado² y las peticiones de

¹ A pesar de que el número de refugiados políticos se multiplicó de 1975 a 1990 por 9 en el mundo (Fernández Durán, 1993: 122) y que las solicitudes recibidas por la Administración española se triplicaron entre 1989 y 1993 (Izquierdo, 1996: 57)

² En la década de los 80 la entrada de inmigrantes se multiplicó por 3 y en 1995 se registrará oficialmente la presencia de 700.000 inmigrantes (López de Lera, 1995). Aunque España se ha convertido en un país con un saldo migratorio positivo, a finales de 1992 los extranjeros sólo suponían el 2% del conjunto de su población mientras que en Francia eran el 6%, en Alemania y Bélgica el 9% y en Luxemburgo el 25% (Izquierdo, 1996: 231).

entrada siguen creciendo. Y es que los países desarrollados se han visto obligados a cerrar sus fronteras a los extranjeros justo en el momento en que la migración es económica y demográficamente más necesaria a nivel mundial.

2. Las bases culturales de nuestra aversión al otro

Todo nosotros, como sucede también con los yoos individuales, se autoinstituye mirándose en el espejo de los otros ya que es de ese modo como toma conciencia de su singularidad ³ Pero para reforzar esa autoinstitución el nosotros no sólo traza una diferencia que le permite distinguirse de los otros, de un modo a la vez etnocéntrico y xenófobo, sino que la semantiza jerárquicamente indicando que mientras el nosotros está instalado en la Cultura los otros permanecen aún inmersos en el salvajismo natural, tal es la esencia del racismo.⁴ Es

³ Dicho al modo de Luhmann: un sistema es capaz de observarse a sí mismo sólo si es capaz de distinguirse del propio entorno (Corsi, Espósito, Baraldi, 1996: 148-150). El problema de esta autoinstitución del sistema frente o contra el entorno es que el acto de distinción no es observable. Sólo una distinción de segundo orden, u observación de la observación primera, puede permitir tomar conciencia de la distinción original que se está manejando (p. 124). Como resultado de la distinción de segundo orden se observará algo paradójico: que el sistema se distingue negando lo que "no es" pero que eso que "no es" es creado por el propio sistema (p. 124). La salida a esta paradoja la realiza el pensamiento simple inventando condiciones que convierten en asimétrica la circularidad (p. 125): haciendo que el "ser" sea previo o superior al "no ser". No obstante, cabe también otra salida, proporcionada por el pensamiento complejo, que es la de observar las condiciones de la observación. Este es precisamente el objetivo de este ensayo. (Véase la siguiente nota)

⁴ Latour (1992: 124 y ss.) ha hilado más fino respecto al etnocentrismo occidental haciendo entrar en escena otra distinción de segundo orden y englobándola en una superior de tercer orden. En su opinión la distinción nosotros/ellos occidental es en realidad producto de una distinción previa que, a diferencia de lo que sucede en otros pueblos, distingue lo natural de lo social. De este modo nuestro etnocentrismo afirma que, mientras nosotros somos modernos, pues separamos ambas cosas y somos capaces de objetivar el polo natural (para eso disponemos de la ciencia) ellos no son modernos pues mezclan permanentemente los dos polos, el natural y el social. Sin embargo, los "estudios sociales sobre la ciencia", utilizando la distinción verdadero/falso y apostando por la indicación del segundo lado (los modernos prefirieron indicar el lado verdadero), muestran que nosotros también efectuamos esa mezcla, sólo que no nos damos cuenta pues la ocultamos. Comprobando desde esta distinción que nosotros y ellos no somos muy diferentes Latour propone una distinción de tercer orden, ya universal, e indicar el lado humano (forjador universal de híbridos socio-naturales). Aunque Latour no lo dice es de suponer que el lado no indicado será lo no humano muerto o lo divino inmortal.

por esto que los indios *yanomano* se llaman a sí mismos hombres utilizando el término *yanomano* y nombran al resto de pueblos como "no-hombres" (Clastres, 1981). Del mismo modo, una sociedad más compleja, la sumeria, decía de los *qutu*, pueblo montañés 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.

2.1. Nuestro humanismo xenófobo.

El problema es que mientras otras culturas, y la nuestra en su origen, reconocen su xenofobia y han tratado a sus otros poniendo por delante la diferencia ontológica, la nuestra ha inventado un universal que, aunque también sirve para permitir la autoinstitución del nosotros frente a los otros, dice o significa justamente lo contrario pues proclama la unión de toda la especie humana (nosotros y ellos) en una misma comunidad abstracta.⁵ No es otra cosa lo que hace el "humanismo" occidental. Dice 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 añade que en el Renacimiento retornó el concepto que hoy conocemos por oposición a la barbarie medieval. Parecida es la implicación del concepto ético de salvación en la religión cristiana: primero, 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; después, el cristia-

⁵ Precisamente para oponerse al autismo inducido por ese abstracto universalismo surgió el relativismo que, en último término, lleva a tolerar cualquier comportamiento. Todorov (1991: 431-447) intenta ubicarse en un centro equidistante de ambos extremos. En mi opinión esa salida es imposible pues el relativismo, como se verá más adelante, forma también parte de nuestro etnocentrismo tardomoderno.

nismo cerró la operación considerando a toda la humanidad como el pueblo elegido. En último término, mientras otras culturas realizan una exclusión explícita del otro a partir de definiciones restrictivas que hacen coincidir lo humano con la cultura propia, Occidente anula las alteridades reales inclusivamente, asimilándolas: imponiendo universales que se corresponden con atributos de la propia cultura. Y mientras los primitivos tienden a no relacionarse con los otros o a guerrear contra ellos, reconociendo así explícitamente la diferencia ontológica que les separa, Occidente ha apostado por su inclusión intentando, además de vencerles físicamente, vencerles culturalmente, hacer que el vencido asuma los argumentos del vencedor (Ibáñez, 1985: 1-2).

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 extendida.⁶ Sin embargo, los análisis semióticos, 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. En principio, ya al hablar de los otros en términos de "epidemia", "olas", "avalanchas", "invasiones", transmite el nosotros occidental una sensación de temor que está presente en la actitud xenófoba. Por otro lado, Izquierdo (1996: 71) ha observado que de 1991 a 1994 el número de residentes extranjeros extracomunitarios ha pasado de ser el 60% del total al 43% mientras que el de extranjeros comunitarios es ya el 57%. Sin embargo, sorprende 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, 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 y los menos pudientes económicamente.

Pero además, en los textos y discursos producidos por el nosotros occidental (Landowski: 98-118; Santamaría: 65-72), la identidad del extranjero no occidental suele aparecer suplantada por dos imágenes, en el fondo solidarias, que o estigmatizan o edulcoran su

⁶ 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% (Alvite, 1995: 102-103).

alteridad real. Así, puede presentarse al otro, o bien rodeado de términos tales como "inadaptación", "drogas", "robos", etc. 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 los otros interiores (como lo son los delincuentes) o en tanto que portador de curiosas singularidades. De esos dos modos la alteridad ontológica es desmantelada, inscrita en un sistema regulador de diferencias e incorporada a la propia cultura.⁷ El nativo occidental puede tomar conciencia de esta suplantación del otro comprobando y experimentando él mismo, por ejemplo, que a pesar de que la moda musical new age ha incorporado agradables sonoridades exóticas, el oído occidental es aún en gran medida incapaz de asumir las percusiones, melodías y armonías de los otros al desnudo. Por el mismo motivo seduce la espiritualidad y misticismo de los hindúes pero resultan repugnantes sus ciudades. Y por eso también la tolerante Francia desata de tiempo en tiempo su guerra contra el chador. Muy diferente es la actitud de las culturas primitivas: "viven de su singularidad, de su excepción, de la irreductibilidad de sus ritos, de sus valores. No se engañan con la ilusión mortal de reconciliarlo todo" (Baudrillard, 1991: 143).

Esta operación simbólica que desmantela las diferencias ontológicas y las convierte en alteridades débiles (Deleuze y Guattari, pp 173 y ss) en realidad lo que hace es aniquilar a los otros re-presentándolos idealmente y fortalecer un nosotros cada vez más virtual. Una vez efectuado ese primer movimiento es posible realizar otros suplementarios y pasar a conceder derechos a los otros para asimilarlos más efectivamente al nosotros. Pero no lo estaremos haciendo respecto al Otro en tanto que ontológicamente diferente sino respecto al otro ya re-presentado y, por lo tanto, tan sólo débilmente diferente.⁸ Quiere esto decir que la xenofobia contemporánea es

⁷ 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: 56 y ss.). 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).

⁸ Dar cuenta de la alteridad en sentido fuerte resulta imposible, incluso practicando el relativismo cultural, pues inevitablemente, al interpretar lo que observa que hacen o lo que dicen los otros, el observador hace intervenir sus propias categorías

una "fetichización de la diferencia" (Baudrillard, 1991: 139 y ss.), la recreación fóbica de una alteridad ontológica ya borrada. En efecto los extranjeros del sur que vienen al primer mundo se han adaptado con facilidad a los nuevos estilos de vida y poco hay en sus conductas que sea realmente diferente. Incluso en sus mismos países de origen es tanta la fuerza con la que se va implantando el estilo de vida occidental que su singularidad cultural va siendo paulatinamente borrada. Para encontrar alteridades fuertes es necesario ir a lo más remotos lugares de Africa, América, Asia y Oceanía, a los escasos lugares en los que quedan culturas vírgenes poco o nada contaminadas. De esto se deduce que la xenofobia, puesto que van desapareciendo las diferencias culturales, es un síntoma relativo a algo bien distinto de lo que dice. Pero es que además, la misma crítica de la xenofobia, puesto que no cuestiona la simulación de la diferencia, pues se la cree y la denuncia, ella misma refuerza la eficacia y verosimilitud de la alucinación que produce el síntoma.

Conviene tener en cuenta que esta operación de inclusión abstracta y de exclusión concreta 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, etc.)⁹ de modo que también la discriminación xenófoba de los otros de

culturales y, en consecuencia, es etnocéntrico. 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 azande y la ciencia occidental. Geertz (1989: 19 y ss; 1994: 73-90) ha propuesto salir del atolladero poniendo entre paréntesis definitivamente la realidad del otro, reconociendo que el antropólogo interpreta las interpretaciones previas efectuadas por los propios nativos y sugiriendo la construcción de etnografías densas que dejen abierta la semosis interpretativa. De esto resultaría un mejor conocimiento no de ellos sino de nosotros. Por su parte Latour (1992: 129) propone el paso a una "simetría generalizada" originada en el reconocimiento de que ellos y nosotros mezclamos lo natural y lo social produciendo "quasi-objetos híbridos". Pero para llegar a ese punto es necesario que la antropología observe las sociedades occidentales del mismo modo que observa las primitivas, prestando atención a las mezclas de lo "natural" y de lo "social" que realiza. Para descubrir esa producción de objetos híbridos es necesario desobjetivar lo que dice la ciencia de lo natural (que existe una realidad independiente de la acción de los investigadores) y lo que dice la política de lo "social" (que existe un orden construido por hombres libres).

⁹ Entre los otros del exterior y el nosotros están también los otros interiores que igualmente son utilizados por el nosotros para tomar conciencia de su identidad. 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). Clastres se ha preguntado: "¿No será que la civilización occidental es etnocida hacia fuera, es decir con otras formaciones culturales, porque es etnocida respecto a si misma" (Clastres, 1981: 60)

dentro es el modo que permite a cierto nosotros existir. Además, también en estos casos ha sido necesario, después de reconstruir las diferencias, inventar derechos que protejan a las alteridades débiles interiores. Pues bien, como resultado de la re-presentación o traducción de los otros interiores y exteriores Occidente ha construido sobre los escombros de la heterogeneidad social real una homogénea sociedad virtual. Siendo esta la lógica del crecimiento de Occidente es posible prever una era de la universalización definitiva del Hombre, "que coincidirá con la excomunión de todos los hombres y brillando sola en el vacío la pureza del concepto" (Baudrillard, 1980: 143.)

Para que el trabajo de la máquina etnocida occidental resulte tan efectivo ha sido necesario, además del operador xenófobo descrito, el compromiso de todos sus nativos para salvar y asimilar a los otros, lo que se ha logrado gracias al combustible moral de la compasión-caridad inculcado en sus almas por el cristianismo. En este sentido hay una gran diferencia entre la cultura occidental y las otras si tomamos en consideración el ethos con que se trata a los otros. Mientras los primitivos son amorales los occidentales efectúan el etnocidio de los otros inspirándose en potentísimos y patológicos principios morales que hacen del otro un ser débil que debe ser redimido y convierten al yo en un ser torturado por su mala conciencia y que debe dar caridad.¹⁰ Es por esto que el occidental medio, para tranquilizar su alma enferma, presta su consentimiento, apoyo y colaboración a esas campañas caritativas que cada cierto tiempo los media y las empresas lanzan o patrocinan para obtener más audiencia o publicidad (Lipovetsky, 1994: 134) y que, al paso, sirven para intensificar el etnocidio y continuar el expolio económico de los otros (Colectivo etcétera, 1997: 66-70). Así que la torturada alma occidental necesita de esos otros subdesarrollados para hacer crecer virtualmente el nosotros occidental, para dar caridad y calmar así la angustia producida por su atávica mala conciencia (Baudrillard, 1993: 104-111) y para permitir a la megamáquina capitalista del norte seguir creciendo ininterrumpidamente.

¹⁰ "Es esta una especie de demencia de la voluntad que, sencillamente, no tiene igual: la voluntad del hombre de encontrarse culpable y reprochable a sí mismo hasta resultar imposible la expiación, la voluntad de infectar y de envenenar con el problema de la pena y de la culpa el fondo más profundo de las cosas a fin de cortarse, de una vez por todas, la salida de ese laberinto de ideas fijas, su voluntad de establecer un ideal -el Dios Santo- para adquirir, en presencia del mismo, una tangible certeza de su absoluta indignidad... Aquí hay enfermedad, no hay duda, la más terrible enfermedad que hasta ahora ha devastado al hombre ..." (Nietzsche, 1983: 106)

Dejando al margen la crisis económica mundial que puede causar el insostenible intercambio desigual, la gran tragedia cultural de Occidente es que la masiva y progresiva destrucción de los otros, impulsada por un nosotros cada vez más virtual, trae consigo inevitablemente el borrado de la diferencia ontológica por la que el nosotros logra autoinstituirse (pues pronto no habrá otros frente a los que singularizarse) y la destrucción del tipo de alma que habita en sus sujetos (pues no quedarán otros a los que salvar). De los dos modos la aniquilación de los otros está dando lugar a la desintegración del nosotros occidental.¹¹ Si estas alteridades reales acaban por extinguirse, lo que no tardará mucho en suceder, a Occidente no le quedará más remedio que desbordar la modernidad e inaugurar una nueva era postidentitaria y postmoral¹² en la que los sujetos formarán comunidad y practicarán la ayuda de un modo bien distinto al actual. Si no hay tal cambio al etnocidio de los otros sucederá inevitablemente la desintegración del nosotros.

¹¹ De ahí que el racismo aparezca y se propague a medida que se desintegran o desaparecen ciertos referentes emblemáticos de la modernidad. Dice Wieviorka (1992: 254): "El racismo se desarrolla en la desintegración -o la imposible integración- de la razón y de la nación, de los valores universales y de la referencia a una especificidad; su espacio propio lo encuentra en el vacío que se crea esos dos registros y en el esfuerzo por llenarlo siguiendo una modalidad biologizante". Por eso a la desintegración del movimiento obrero ha acompañado, para compensar la pérdida de identidad, el auge del racismo.

¹² No creo, como opina Lipovetsky (1994: 12-13), que estemos ya en una era del postdeber. En mi opinión los viejos principios éticos religiosos y políticos que orientaban la acción de los sujetos no han desaparecido sino que han pasado a formar parte de la misma personalidad de los individuos tal como demuestra el boom del voluntariado. El problema es que lo que esta neosolidaridad intenta, establecer puentes con los otros y reparar sus estados de necesidad, siempre resulta fallido pues parte de la función individuo y no cuestiona el contexto económico y político productor de desigualdad. Una auténtica era del postdeber necesitaría superar esos dos límites. Para superar el individualismo quizá hubiera que prestar atención a lo que realmente une, la comunidad, la experiencia de lo común (García Calvo, 1995). En tales contextos no es necesaria la solidaridad pues no se puede volver a unir lo que nunca ha sido desunido. En cambio la neosolidaridad tardomoderna parece que siente la necesidad de recuperar lo común pero no se decide a abandonar la función individuo. Algo similar sucede con el segundo límite, el de la desigualdad social producida por relaciones de intercambio desigual entre el Norte y el Sur. Las campañas de ayuda al tercer mundo ponen de manifiesto la existencia de esa desigualdad y acusan a los gobiernos del primer mundo de producirla pero no cesan de pedir ayuda a esos mismos gobiernos. En una era postsolidaria tales grupos debieran recuperar, como de hecho ya sucede en algunos casos, un principio de reciprocidad o intercambio de valores iguales por el que todos den y reciban lo que les sobre o falte, incluida la ayuda. Pero al margen de los Estados.

2.2. Nuestro Estado racista

Dejando al margen las interesadas teorizaciones liberales, la esencia de la acción del Estado consiste, según reconoce la ciencia política moderna, en la utilización de la violencia en régimen de monopolio y en la facultad de discriminar a los amigos de los enemigos (Schmitt, 1991; Weber, 1981: 83-85). Dicho de otro modo, corresponde al Estado decidir quienes 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 y permitir el inicio de la civilización de las costumbres (Elias, 1989).

Pero 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 XIX por el poder de hacerse cargo de la vida misma (Foucault, 1992). En la misma época, el siglo XVI, 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 XIX se dió 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).¹³ Este espíritu biopolítico había recibido un impulso decisivo con 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 de la Nación-Estado" (Agamben, 1996: 41-52). Este nuevo *ethos* del Estado traerá consigo un cambio muy importante en el ejercicio del poder (Foucault, 1992: 247 y ss.). Si el Estado clásico (el detentador del monopolio de la violencia) admi-

¹³ 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)

nistraba 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. En esta nueva manera de ejercer el poder tendrán gran importancia las estrategias disciplinarias, que aumentan la fuerza de los cuerpos (Foucault, 1986), pero sobre todo las estrategias biopolíticas, que regulan y optimizan la vida de la especie. De ahí el interés de los Estados del siglo pasado por la salud y la medicina. Actualmente el biopoder es algo bastante más completo y sofisticado que en el siglo XIX pues las biopolíticas no sólo se aplican a los enfermos y tullidos, sino a los denominados "grupos de riesgo", que en potencia somos todos, y los avances de las ciencias y las técnicas en asuntos como la reproducción asistida o la manipulación genética dan un poder de intervención en la vida inédito y de imprevisibles consecuencias.

El peligro de la acción de Estado en la tardomodernidad viene de su subordinación a la ecuación nacimiento-nación-derecho decidida en la Revolución Francesa, en un momento en el que los movimientos de objetos, sujetos y mensajes a nivel mundial borran los límites nacionales. 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 utilizando los medios que las ciencias y técnicas pusieron a su disposición. Hoy el problema que intentó resolver el nazismo, la distinción del nosotros frente a los otros, acosa de nuevo a los decadentes Estados Nacionales con la intensificación de los movimientos de población. Provisionalmente la solución está pasando por el cierre de las fronteras y la sugerencia de biopolíticas todavía blandas: la recomendación de que los otros deben contener el crecimiento de población controlando su fecundidad. Quizá en un futuro inmediato, si nuestro vetusto marco jurídico permanece inalterado, con la ayuda que son capaces de proporcionar las ciencias y técnicas de la vida, la separación de los amigos y de los enemigos se efectúe de un modo similar al que ensayó el nazismo. Sin embargo, cabe una solución más drástica, y a la vez con mayor valor de supervivencia, que es la de sustituir la ecuación nacimiento-nación-derecho, que permite distinguir a los amigos nacionales de los enemigos extranjeros, por una ecuación distinta.

3. Hacia una era postidentitaria y postnacionalestatal.

Aunque es imposible predecir el futuro postidentitario y postnacionalestatal que nos espera se puede seguir el rastro de aquello que la cultura occidental necesitó reprimir o residuar para autoinstituirse pues seguro que en la actual crisis del sistema de representaciones moderno algo de lo oculto retornará a la superficie y quizá dará lugar a una nueva autoinstitución.¹⁴

En primer lugar hay que preguntarse cuál es la existencia postestatalnacional que debe corresponder a esa comunidad sin nosotros ni otros. Es imposible saberlo pero quizá la ambigüedad jurídica que porta consigo hoy la figura del extranjero pueda darnos alguna pista. Aunque significativa en términos estadísticos para el actual ordenamiento jurídico la figura del extranjero es sólo una excepción legal¹⁵ ante la que los derechos fundamentales deben desapplicarse, retirarse, suspenderse. No obstante, opina Agamben (1996: 48), puesto que el extranjero rompe la ecuación nacimiento-nación-derecho y permite que aparezca en la escena política "aquella vida desnuda que constituye su premisa secreta" ¿no resultaría entonces conveniente tomar en consideración "la figura de la vida en su inmediata y originaria relación con el poder soberano"? De este modo atenderíamos a una ecuación más originaria, vida-derecho, y alumbraríamos una dialéctica más primaria que la del amigo-enemigo, la que vincula la voluntad de vivir con el poder

¹⁴ Martín Santos (1988: 221) ha propuesto el término de "anagnórisis" para indicar los momentos en que el poder (quizá como consecuencia de la crisis del sistema de representaciones encargado de legitimarlo) revela su verdadero carácter. Por su parte Ibáñez (1985: 14) entiende que el logro de la "anamnesis" ("desligar lo que está ligado por represión, liberar las posibilidades de funcionamiento reprimidas por la memoria, transformar la memoria en conciencia"), es precisamente la operación fundamental de cualquier ciencia, pero especialmente de las sociales, en relación a un inconsciente biográfico (caso de las psicologías) o a un inconsciente histórico (como sucede con las sociologías).

¹⁵ 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, en este caso la ecuación nacimiento-nación-derecho.

(Martín Santos, 1988: 209-223), que nos permitiría relativizar la importancia del Estado e incluso justificar su aniquilación.¹⁶

Ahora bien, ¿qué pasado puede inspirarnos en la construcción de un orden social sin Estado ni monopolio de la violencia y sin la dialéctica amigo/enemigo? Para averiguarlo conviene rastrear los orígenes de la dialéctica amigo/enemigo. 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 'xevos' "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: 87 y ss.) cuando observó que el vocablo '*hostis*', con el significado de "compensar" o "igualar", fue utilizado para hacer referencia a los extranjeros asimilados que poseen 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 (pp. 355-361). Entiende Benveniste que como el nacido fuera es *a priori* un enemigo será necesario un ritual político que establezca 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*' por efecto de una convención ritual (p. 361).¹⁷

¹⁶ Pero para ello es necesario pensar al margen y contra la identidad, cuestión ésta nada sencilla. No obstante Foucault (1992: 95 y ss.) lo ha intentado releendo a Hobbes. Antes del Estado no hay en realidad una guerra de todos contra todos sino una escenificación de la misma y el uso de "una diplomacia infinita entre rivalidades que están por naturaleza en el mismo nivel" (p. 101).

¹⁷ Es interesante tomar nota de la paradoja que plantea el hijo del dios cristiano (Cacciari, 1996; 20-21). Se trata de un dios extranjero ("mi reino no es de este mundo" dice) que no es hospedado ni pide que se le hospede sino que, al contrario, "ofrece hospitalidad". Visto desde la dialéctica amigo/enemigo es obvio que "para que este extranjero sea enteramente hospedador tiene que ser enteramente extranjero en el mundo" (p. 21). Sin embargo, quizá ese dios habla de un tipo de comunidad distinta en la que, por no funcionar la dialéctica amigo/enemigo, se puede permitir la facultad de hospedar aun siendo extranjero. (Véase el párrafo final del artículo)

La ambigüedad en 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,¹⁸ 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: 70-71). En opinión de Benveniste 'ghilde' designa originalmente una reunión de fiesta, "la comida sacrificial de una fraternidad juntada para una comunión voluntaria" en la que todos llevan el mismo nombre (p. 72). Así que el dinero, hoy asociado a los intercambios excedentarios y a la individualidad fue originalmente una manifestación religioso-político-jurídica creadora de comunidad.

Si comparamos nuestro intercambio desigual, basado en la explotación, con el igualitario que practicaron nuestros 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 al amigo del enemigo, y por otro lado una situación social asimétrica 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 (Cacciari, 1996: 21). Quiere esto decir que el modo de rela-

¹⁸ Entiendo que, del mismo modo que las relaciones intracomunitarias construidas en base al 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.

cionarnos 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 individualismo¹⁹ 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. Pues bien, las ambigüedades semánticas respecto a la consideración de los otros (que pueden ser tanto amigos como enemigos) y respecto al término utilizado para designar el acto del intercambio (que indistingue el dar y el recibir) parece 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 tal ambigüedad pues se siguieron utilizando los términos antiguos para designar una realidad social organizada de otro modo.

¿Qué experiencia histórica puede hacerse corresponder con ese escenario social anterior al que funda nuestra aversión al otro? Pues es probable que el matriarcado. Según Marija Gimbutas (Getty, 1990: 13) entre el 7000 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, en opinión de la autora, no fue producto de ninguna influencia oriental pues provenía de una tradición que se adentraba en el paleolítico. Según observara Bachofen (1987: 118-124), hace ya un siglo, en Creta todo asesinato era 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. Además, las mujeres que adoraban a Diana tenían por costumbre rogar por los hijos de las otras mujeres en lugar de por los propios. Por otro lado Robert Graves (1988: 524) ha aislado el mito de la Diosa Blanca a la que esas culturas adoraban: "Ella tenía un amante que era, alternativamente, la benéfica Serpiente de la Sabiduría o la benéfica Estrella de la Vida, su hijo. El hijo se encarnaba en los diversos demonios de las sociedades totémicas... El Hijo, llamado también Lucifer o

¹⁹ Conviene recordar con Canetti (1982: 8-10) que es precisamente la aversión al contacto lo que individualiza al sujeto

Fósforo ("portador de la luz")... renacía cada año, crecía a medida que avanzaba el año, mataba a la Serpiente y conquistaba el amor de la Diosa. Ese amor lo mataba, pero de sus cenizas nacía otra Serpiente que, en la Pascua de Resurrección, ponía el glain o huevo rojo que ella comía; de modo que el Hijo volvía a nacer para ella como un niño una vez más". Obsérvese que este mito dice lo contrario que el de Edipo, utilizado por Freud para explicar el complejo de culpa de las subjetividades modernas: si en el mito de Graves el amor materno-filial es ensalzado (lo que permite poner en un primer plano el nivel de las relaciones) en el divulgado por Sófocles es condenado (y sale fortalecido el nivel de las mónadas individuales). No nos dicen los investigadores del matriarcalismo preindoeuropeo qué relación tenían estas sociedades con los otros exteriores a la comunidad pero no es difícil deducir que, dado el respeto con que consideraban la función generadora de la Diosa y la consiguiente observación del principio fraternal, fueran considerados también como hermanos en lugar de como enemigos. De hecho, según recuerda Riane Eisler (Maturana, 1995: 27), no se ha logrado descubrir en estas culturas ningún signo de que se practicara la violencia institucional, en régimen de monopolio, así que la dialéctica amigo/enemigo quizás no existiera.

Cierto feminismo radical contemporáneo parece estar facilitando la anamnesis de una sociabilidad de corte matriarcal análoga a la descrita, pero adaptada a las circunstancias tardomodernas, reflexionando y llevando a la práctica las posibilidades políticas que ofrece la reivindicación de la diferencia. Así, frente a esa monada abstracta que es el individuo liberal ponen por delante la relación que lo vincula con otros, lo que les lleva a recordar la importancia de las sociabilidades urbanas contemporáneas basadas en la amistad y en la elección voluntaria (Friedman, 1996: 161-166). En lugar del concepto liberal de ciudadanía universal, concebida como el conjunto de individuos libres e iguales, parten de una sociedad formada por grupos diferentes que darían lugar a unos actores políticos, las "coaliciones arco iris", bien diferentes a los homogéneos partidos políticos. 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). Y, por último, frente a las relaciones de competencia de los hombres entre sí y de estos contra la naturaleza y los otros, Irigaray (1992: 35-43) antepone la experiencia espontánea e inercialmente altruista (que no solidaria) de la madre

que sostiene con su vida la de su hijo. En su opinión esta experiencia de sociabilidad debería ser ética, ecológica, económica y políticamente central.

Las prácticas xenófobas y racistas derivan entonces de una experiencia social y política patriarcal que antepone el individuo, borra las diferencias y con su abstracta idea de la igualdad crea desigualdad y practica el etnocidio. En cambio, aprovechando la actual crisis del sistema de representaciones moderno, las reflexiones y proyectos políticos feministas reconocen la diferencia, ponen por delante los vínculos comunitarios y perciben más claramente cómo la hegemonía o dominio cultural de un grupo genera desigualdad. Este modo de estar en y pensar el mundo parece facilitar la anamnesis del comunitarismo matriarcal. Pues bien, da la impresión de que una existencia social postmoral, postidentitaria y postnacional estatal, exigida por la saturación del modo de relacionarnos con los otros ensayado en la modernidad, deberá tener en cuenta la anamnesis del socius matriarcal que la reflexión feminista radical está llevando a cabo.

Bibliografía

- AGAMBERN, G. (1996). "Política del exilio", *Archipiélago*, nº 26-27, Barcelona. (pp.41-52).
- ALVITE, J. P. (1995). "Racismo e inmigración", en Alvite, Juan Pedro (coord.), *Racismo, antirracismo e inmigración*, Donostia: Gakoa Liburuak. (pp. 89-122).
- BACHOFEN, J. J. (1987). *El matriarcado. Una investigación sobre la ginecocracia en el mundo antiguo según su naturaleza religiosa y jurídica*. Madrid: Akal.
- BAUDRILLARD, J. (1980). *El intercambio simbólico y la muerte*. Caracas: Monte Avila Editores.
- (1991). *La transparencia del mal*. Barcelona: Anagrama.
- (1993). *La ilusión del fin*, Barcelona: Anagrama.
- BENVENISTE, É.(1969). *Le vocabulaire des institutions indo-européennes, 1. Economie, parenté, société*, Paris: Minuit.
- BERGALLI, R. (1992). "La razón de Estado como fundamento político del Estado de Derecho", en Reyes, Román (ed.), *Crítica del lenguaje ordinario*, Madrid: Ediciones Libertarias. (pp.155-177).
- CACCIARI, M. (1996). "La paradoja del extranjero", *Archipiélago*, nº 26-27, Barcelona. (pp. 16-20).

- CANETTI, E. (1982). *Masa y poder*. Madrid: Alianza.
- CLASTRES, P. (1974). *La société contre L'État*. Paris: Minuit.
- (1981). *Investigaciones en antropología política*. Barcelona: Gedisa.
- COLECTIVO ETCETERA (1997): "ONGs: solidaridad subvencionada", *Archipiélago*, nº 29, Barcelona. (pp. 66-70).
- CORSI, G., ESPOSITO, E. y BARALDI, C. (1996): *Glosario sobre la teoría social de Niklas Luhmann*. México: Universidad Iberoamericana.
- DELEUZE, G. y GUATTARI, F. (1988). *Mil Mesetas. Esquizofrenia y capitalismo*, Valencia: Pre-textos.
- EHRlich, P. R. y EHRlich, A. H. (1993). *La explosión demográfica. El principal problema ecológico*. Barcelona: Salvat.
- ELIAS, N. (1989). *El proceso de civilización*, Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- FERNANDEZ DURAN, R. (1993). *La explosión del desorden*. Fundamentos. Madrid.
- FOUCAULT, M. (1986). *Vigilar y castigar*, Madrid: Siglo XXI.
- (1992). *Genealogía del racismo*, Madrid: Ediciones La Piqueta.
- FRIEDMAN, M. (1996): "El feminismo y la concepción moderna de la amistad: dislocando la comunidad", en Castells, Carme (comp.), *Perspectivas feministas en teoría política*. Barcelona: Paidós. (pp. 149-166).
- GARCIA CALVO, A. (1995). *El hombre contra la gente*, Huesca: Biblioteca de la Escuela Universitaria de Estudios Empresariales.
- GEERTZ, C. (1989). *La interpretación de las culturas*, Barcelona: Gedisa.
- (1994). *Conocimiento local*. Barcelona: Paidós.
- GETTY, A. (1996). *La diosa. Madre de la naturaleza viviente*. Madrid: Debate.
- GILLAUME, M. (1993). "El otro y el extraño", en *Revista de Occidente*, nº 140, Madrid: Fundación Ortega y Gasset. (pp. 43-58).
- GRAVES, R. (1988). *La Diosa Blanca*. Madrid: Alianza.
- HEIDEGGER, M. (1988). *Carta sobre el humanismo*, Buenos Aires: Ediciones de los 80.
- IBAÑEZ, J. (1985). *Del algoritmo al sujeto. Perspectivas de la investigación social*. Madrid: Siglo XXI.
- IRIGARAY, L. (1992). *Yo, tú, nosotras*. Madrid: Cátedra.
- IZQUIERDO, A. (1996). *La inmigración inesperada*. Madrid: Trotta.
- LANDOWSKI, E. (1993). "Ellos y nosotros: notas para una aproximación semiótica a algunas figuras de la alteridad social", en

- Revista de Occidente*, nº 140, Madrid: Fundación Ortega y Gasset. (pp.98-118)
- LARA PEINADO, F. (1989). *La civilización sumeria*. Madrid: Historia 16.
- LATOUR, B. (1992). *Nous n'avons jamais été modernes*. Paris: La Découverté.
- LEVI-STRAUSS, C. (1987). *Race et histoire*. Paris: Denoël.
- LIPOVETSKY, G. (1994). *El crepúsculo del deber*, Barcelona: Anagrama.
- LOPEZ DE LERA, D. (1995). "La inmigración en España a finales del siglo XX. Los que vienen a trabajar y los que vienen a descansar", *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, nº 71-72, Madrid: CIS. (pp. 225-245).
- MANDEL, E. (1979). *El capitalismo tardío*. México: Ediciones Era.
- MARTIN SANTOS, L. (1988). *Diez lecciones de sociología*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- MATURANA, H. R. y VERDEN ZÖLLER, G. (1995). *Amor y juego. Fundamentos olvidados de lo humano*. Santiago de Chile: Instituto de Terapia cognitiva.
- MAUSS, M. (1991). *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos.
- NIETZSCHE, F. (1983). *La genealogía de la moral*, Madrid: Alianza.
- ROBERTS, E. A. y PASTOR, B. (1997). *Diccionario etimológico indoeuropeo de la lengua española*, Madrid: Alianza.
- SAHLINS, M. (1983). *Economía de la Edad de Piedra*. Madrid: Akal.
- SANTAMARIA, E. (1993). "(Re)presentación de una presencia", en *Archipiélago*, nº 12. Pamplona-Iruña.
- SCHMITT, C. (1991). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza.
- TAMAMES, R. (1982). *Estructura económica internacional*. Madrid: Alianza.
- TODOROV, T. (1991). *Nosotros y los otros*. Madrid: Siglo XXI.
- WEBER, M.(1981). *El político y el científico*, Madrid: Alianza.
- WEEKS, J. R. (1990). *Sociología de la población*. Madrid: Alianza.
- WIEVIORKA, P. (1992). *El espacio del racismo*, Barcelona: Paidós.
- WINCH P. (1994). *Comprender una sociedad primitiva*. Barcelona: Paidós.
- YOUNG, I. M. (1996). "Vida política y diferencia de grupo: una crítica del ideal de ciudadanía universal", en Castells, Carme (comp.), *Perspectivas feministas en teoría política*. Barcelona: Paidós. (pp. 99-126).