



**Trabajo final de grado**

**Grado en Humanidades: Estudios Interculturales**

# **La construcción simbólica del Otro y de la Otra**

**Autor:** Izan Vergara Moles

**Tutora:** Sonia Paris Albert

**Universitat Jaume I**

**Curso 2016-2017**

**Septiembre de 2017**

## **Resumen**

El presente trabajo trata de una manera multidisciplinar del proceso, por el cual, las personas hacen representaciones ideológicas negativas de otros grupos de personas. En primer lugar se estudiará el papel que tiene lo simbólico en la configuración de la personalidad, para después, analizar las motivaciones sociológicas que tiene la creación de prejuicios negativos hacía otros grupos. Finalmente, se estudiarán las representaciones ideológicas negativas que desde Occidente se producen contra el Islam.

**Palabras clave:** El Otro y la Otra, semiótica, sociología, psicología, estructuralismo, prejuicio, violencia, Islam.

## **Abstract**

This article treats, in a multidisciplinary way, the process whereby people make ideological negative representations of other groups of people. Firstly, will study the role that signs has in the shaping of personality, to, after this base, analyse the sociological motivations that creation of negative prejudices toward other groups. Finally, will study the ideological negative representations that are produced from West against Islam.

**Key words:** Other, semiotics, sociology, psychology, structuralism, prejudice, violence, Islam.

*Contemplo el devenir –exclama-, y nadie ha observado con tanta atención como yo ese fluir eterno y ese ritmo incesante de las cosas. ¿Y qué he visto? Lo que está sujeto a leyes, seguridades infalibles, las órbitas siempre idénticas de lo justo, y tras todas las violaciones de la ley, Erynias justicieras; el mundo entero como escenario en el que rige una justicia demoníaca que impera desde siempre y a la que se someten todas las fuerzas naturales. Lo que observo no es la condena de las criaturas, la condena de todo aquello que deviene, sino la justificación del devenir. ¿Cuándo se ha manifestado el crimen, la caída, en formas inviolables, en leyes divinas que se reverencian piadosamente? Donde reina la injusticia existe arbitrariedad, desorden, carencia de reglas, contradicción; en cambio, donde sólo reina la ley y la hija de Zeus, Diké, tal y como sucede en este mundo, ¿cómo es que puede ser, además, el ámbito de la culpa, de la expiación, del castigo y, hasta diré más, el patíbulo de todos los condenados?*

Friedrich Nietzsche (2009: 224)

*!Qué hermosos y perfectos son los animales!  
! Qué perfecta la Tierra, y lo más diminuto que contenga!  
Lo que llamamos bueno es perfecto, y lo que llamamos malo es igualmente perfecto.  
Las plantas y los minerales son perfectos, y perfectos los fluidos imponderables.  
Lentamente y con firmeza han llegado a ser lo que son, y lentamente y con firmeza progresan todavía más.*

Walt Whitman (2014: 1101)

## **Agradecimientos**

A Heráclito, por el agua y el fuego. A Nietzsche, por el rayo. A Platón, por la piedra. A Kierkegaard por las sombras. A Sócrates, el zumbido molesto de la verdad. A Wittgenstein, por el sentido de la palabra. Y más allá de las estrellas, a Doha Assam Sofiani, por enseñarme el verdadero significado de la religión.

## Introduction

From time immemorial, the human being has constructed an image of the "Other", full of negative connotations. From the earliest tribes to advanced capitalist societies the human being has distinguished between the group itself and the strange group. This exclusion has served historically to justify terrible genocides, such as that of the Jews. At present, this exclusion continues to occur, and above all, continues to have negative consequences in many groups.

This work has three objectives. Study the symbolic construction of the Other from psychology and then study it from sociology. Finally, an analysis of a process of exclusion will be made through the symbolic construction of the Other that takes place today. Specifically we will talk about the symbolic construction of Islam and Muslims.

It is important to begin with the psychological side, since structuralist philosophers use psychological theories about the symbol and the role of the symbolic in society that are very interesting. His studies claim that the mental structure of man functions through symbols. So understanding the way we shape the symbols will give us an idea of how we symbolically construct the other.

This point brings us to sociology. What social function does prejudice have? Once we understand how and why we create the image of the Other on a psychological level, it is interesting to understand what this means for society.

The work of Lacan and Slavok Zizek is the main source of inspiration for the structuralist approach of this work. His particular point of view on psychology and symbols closely follows the Wittgenstian theses of the importance of grammar in our way of shaping reality. Without intending it, unconsciously, we depend on the symbols around us.

This point will be transcendental in this essay, since from the individualistic approach we will pass to the social one. In what way and why, as a group, do we create the pejorative image of another group? The basis of the answer would be that we reduce the complexity of our world because it is easier for language and communication. In this reduction, we classify some things as good and bad, without judging them too much. The strange thing is relegated to the point of danger. The problem is when these generalizations and reductions of reality become legitimisations of violence. On this, from the work of Foucault, will analyze the role of violence and domination in society.

How the final point will be analyzed as currently, from the West is creating a pejorative image of Islam and Muslims. From the work of Chomsky will analyze the current historical juncture, and the need to find a new enemy of the West (to replace the defeated USSR).

This pejorative image of Islam is created part of the symbolic construction of the Other from a reductionist and simplistic. Civilizations are conceived as essentialist blocks that can not interact with each other. From this perspective dialogue is impossible, and the shock seems inevitable. From this essay will be followed the work of Todorov that denies that the cultures are monolithic entities incapable of cooperation.

Despite authors like Todorov, there is a very widespread account of reductionism and simplism about Islam. As will be seen, this affects the press, the cinema, textbooks, etc. The result is the image of an Other as an enemy and the legitimization of violence in political scenarios such as the case of Palestine and Israel.

In conclusion, it is essential to know the nature of the symbolic construction of the other, from a psychological and sociological point of view, to avoid the excess of reductionism that unfortunately reigns in our society. The world is a complex place in which there is no room for simple stories of "good" versus "bad". All conflicts (just like all people) have their social, economic, cultural, etc. motivations. Reducing a person's

behavior to religious ascription is just as absurd as reducing the complexity of our world in the West and East.

## Tabla de contenidos

<b>Resumen .....</b>	<b>8</b>
<b>Introducción .....</b>	<b>9</b>
A. Motivaciones .....	9
B. Objetivos .....	10
C. Marco teórico .....	10
D. Metodología .....	12
E. Estructura del trabajo .....	13
<b>Capítulo 1: La construcción simbólica del Otro y de la Otra desde la psicología y la teoría del discurso.....</b>	<b>14</b>
1. 1. Una perspectiva histórica del estructuralismo .....	15
1.2. La verdad inasible según Lacan .....	17
1.3. El sujeto constituido a partir de lo simbólico según Lacan .....	18
1.4. El inconsciente es el discurso del Otro según Lacan.....	20
1.5. El análisis crítico del Discurso de Van Dijk.....	21
Recapitulación .....	23
<b>Capítulo 2: La construcción simbólica del Otro y de la Otra desde la sociología.....</b>	<b>25</b>
2.1. El racismo duro y el nuevo racismo, una cuestión de adaptación .....	25
2.2. La naturaleza del prejuicio: La categorización.....	29
2.3. El componente proendogrupo y el componente antiexogrupo .....	31
2.4. Otros estudios sobre el racismo.....	33
2.5. El problema de la naturaleza violenta humana.....	36
2.6. Recapitulación.....	39
<b>Capítulo 3: La construcción simbólica del Islam .....</b>	<b>42</b>
3.1. El choque de civilizaciones .....	42
3.2. La tradición histórica del Islam como enemigo en los manuales .....	46
3.3. El Nuevo contexto histórico de la Post-Guerra Fría.....	49
3.4. El conflicto Israel-Palestina .....	51
3.5. La pérdida de la identidad islámica.....	55
3.6. Recapitulación.....	60
<b>Conclusiones .....</b>	<b>62</b>
<b>Bibliografía.....</b>	<b>63</b>

## **Resumen**

El presente trabajo trata de una manera multidisciplinar del proceso, por el cual, las personas hacen representaciones ideológicas negativas de otros grupos de personas. En primer lugar se estudiará el papel que tiene lo simbólico en la configuración de la personalidad, para después, analizar las motivaciones sociológicas que tiene la creación de prejuicios negativos hacia otros grupos. Finalmente, se estudiarán las representaciones ideológicas negativas que desde Occidente se producen contra el Islam.

**Palabras clave:** El Otro y la Otra, semiótica, sociología, psicología, estructuralismo, prejuicio, violencia, Islam.

## **Abstract**

This article treats, in a multidisciplinary way, the process whereby people make ideological negative representations of other groups of people. Firstly, will study the role that signs has in the shaping of personality, to, after this base, analyse the sociological motivations that creation of negative prejudices toward other groups. Finally, will study the ideological negative representations that are produced from West against Islam.

**Key words:** Other, semiotics, sociology, psychology, structuralism, prejudice, violence, Islam.

# Introducción

## A. Motivaciones

En la actualidad, en España, los marroquíes son, después de los gitanos, el grupo social peor valorado. En nuestro propio país aparecen, con mayor o menor frecuencia, actitudes racistas contra un grupo cultural que, desde el marco histórico, ha tenido una gran influencia en nuestra propia cultura. Los pocos kilómetros de agua que nos separan de Marruecos no suponen una gran barrera física porque la frontera es cultural e ideológica. Pese a tener una geografía similar, Marruecos aparece como un Otro muy distinto a nosotros y nosotras. Al mismo tiempo, globalmente se está construyendo una visión peyorativa del Islam, de los musulmanes y de los árabes. Es usual que la televisión nos asalte con noticias acerca de terrorismo, golpes de Estado, fanatismo y fundamentalismo islámico, creando una asociación entre Islam y violencia que no tiene fundamentos reales. Normalmente, la representación que se hace de estos colectivos es sesgada y reduccionista, contribuyendo a una imagen del Otro y de la Otra negativa e irracional, motivada en muchos casos desde un punto de vista emocional. Así, la construcción simbólica del musulmán se convierte en imagen de terror y amenaza, lo que puede justificar actos violentos contra estas naciones o colectivos.

Entender cómo funciona, exactamente, la construcción simbólica del Otro y de la Otra sería de gran ayuda para solucionar los diferentes enfrentamientos intergrupales que se generan en España y a lo largo del mundo, desde los más recientes entre Occidente y Oriente hasta los conflictos por venir.

El tema de este trabajo consiste, precisamente, en la comprensión de los mecanismos por los que las personas crean sus identidades de grupo en oposición a las identidades de otros grupos, esto es, a la construcción simbólica del Otro y de la Otra. De este modo se enfoca la cuestión, especialmente, en los mecanismos por los que se acaban derivando actitudes violentas y prejuicios contra el Otro y la Otra. Entender cómo se construyen abismos entre las culturas puede ayudar a construir puentes entre ellas.

Primero de todo, hay una cuestión metodológica: ¿Qué objetivo es más importante, entender la construcción simbólica del Otro y de la Otra como un mecanismo humano

desde una perspectiva general o, por el contrario, centrarse en cómo este mecanismo se ha desencadenado históricamente en nuestros tiempos modernos, en un aquí y un ahora concretos y sobre un grupo cultural concreto? La construcción simbólica del Islam como enemigo de Occidente es una representación concreta de un mecanismo humano que se ha producido en todas las épocas (variando los sujetos y objetos de esta representación). Entender el funcionamiento del mecanismo humano es más importante que la representación concreta de ese mecanismo porque entender la estructura del mecanismo permite entender todas sus representaciones. Ese es el motivo por el que el título hace referencia al proceso de la construcción simbólica en general. Aunque se van a utilizar muchos ejemplos del Islam, y el último capítulo va a estar dedicado exclusivamente al mundo islámico, la motivación del presente estudio es la de una perspectiva estructural y amplia del comportamiento humano. Podría haberse hecho un estudio acerca de la oposición entre Occidente y Oriente, u entre otros colectivos, como los prejuicios y racismos contra los gitanos, los chinos o los rusos por la población europea, por ejemplo. Sin embargo, el Islam, tanto por su relación especial con la historia de España como por el interés global a raíz de varios factores geopolíticos es un sujeto de estudio de especial interés.

## **B. Objetivos**

El objetivo principal y los objetivos específicos de la investigación serán:

O1 Objetivo principal: Comprender el mecanismo humano de la construcción simbólica del Otro y de la Otra.

O2: Objetivo específico: Comprender los fundamentos teóricos desde una perspectiva psicológica de la construcción simbólica del Otro y de la Otra. (1º Capítulo).

O3: Objetivo específico: Analizar, desde la sociología, la manera en que se producen las actitudes violentas y racistas contra el Otro y de la Otra (2º Capítulo).

O4: Objetivo específico: Comprobar si las características de la construcción simbólica del Islam, los musulmanes y los árabes, como un enemigo y una amenaza con Occidente, se corresponden con los capítulos anteriores (3º Capítulo).

## **C. Marco teórico**

Es importante, para entender bien el sentido de la investigación, definir correctamente qué se entiende por «La construcción simbólica del Otro y la Otra ». Este es un concepto que requiere una explicación amplia, ya que es el núcleo generador del marco teórico. Desde sus orígenes, el ser humano ha formado grupos sociales formando comunidades. Cada uno de esos grupos se ha organizado de una manera diferente, creando una gran variedad de comunidades con diferencias étnicas, culturales, sociales, políticas y económicas. En este sentido se seguirá la línea de investigación que afirma que un grupo se forma por oposición a otros grupos (otras líneas de investigación no estarán de acuerdo con esto), de la misma manera que una línea fronteriza separa dos territorios distintos. Que una comunidad posea un territorio determinado implica que haya una superficie que no está controlada por ella. La extensión del territorio controlado se opone a la extensión del territorio no controlado. Esta es una idea referencial de la identidad que implica que algo es algo en cuanto algo no es algo (este color es rojo en cuanto este color no es verde) (Allport, 1971).

A nivel psicológico, la identidad individual se forma también en oposición al Otro y a la Otra. La construcción simbólica del Otro y de la Otra es la imagen que construyen las sociedades, los grupos y los individuos del que consideran que no forma parte de su identidad. De aquí, la distinción en sociología entre el endogrupo (el grupo al que considero que formo parte) y el exogrupo (el grupo del que considero que no formo parte) (Espelt, 2009: 36). Con la oposición que se hace con el Otro y la Otra, el grupo o el individuo configuran su propia identidad. Algo está cerca porque hay otra cosa que está más lejos. Desde la oposición se crean las imágenes simbólicas de lo cercano y lo lejano. Así, funcionan también las diferencias entre grupos. Mi grupo tiene una constitución fuerte si hay otro grupo que tiene una constitución más débil. Mi grupo tiene la piel más oscura si hay otro grupo que tiene la piel más blanquecina. Mi grupo es más valiente en cuanto que hay otros grupos que muestran temor al enfrentarse a mí.

Que la identidad de un grupo siempre se constituye en oposición a la de otro grupo es una idea que no todo el mundo daría por buena. El problema lo tiene el término «oposición» que recuerda a un término bélico que resalta las cualidades más sangrientas de las relaciones entre los pueblos. «Oposición» tiene para algunas personas muy sensibles unas connotaciones negativas. Sin embargo la Real Academia en la acepción que tiene del término como «disposición de algunas cosas que están unas enfrente de otras» (Asociación de academias de la lengua española, 2014) deja claro que puede

también ser un término neutro (que alude a la referencialidad posicional). Pero mientras que la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo resaltarán esta relación como oposición (Hegel, 1966), otras corrientes preferirán ir de puntillas y utilizar un lenguaje y unos términos más pacíficos enfatizando las cosas que nos unen en lugar de las que nos separan. Desde la perspectiva de este estudio se enfatizará en un lenguaje de oposición, más duro, por el motivo de que nos centraremos en las consecuencias negativas que han desencadenado la construcción simbólica del Otro y de la Otra.

Para sobrevivir socialmente y mejorar la unidad de grupo, las sociedades, los grupos y los individuos han valorado positivamente todo aquello que consideraban natural, cercano y cotidiano, mientras se alejaban de aquello que consideraban antinatural, lejano y extraño. Socialmente se crean actitudes positivas hacia lo que pertenece al propio grupo (endogrupo), mientras se generan actitudes negativas hacia otros grupos (exogrupos). El racismo y las actitudes violentas hacia los grupos, considerados como extraños, tienen una relación directa con la construcción simbólica del Otro y de la Otra. Si una sociedad crea la imagen de que otro grupo, nación o etnia, es una amenaza para la propia existencia del endogrupo, puede mantener actitudes beligerantes y violentas con ese grupo por una cuestión de supervivencia. El problema es que el prejuicio y las valoraciones negativas que se tienen del Otro pueden estar motivadas con la misma facilidad por juicios racionales y hechos, o por juicios irracionales y emocionales. Todo ello, puede llevar a que diferentes naciones prolonguen enfrentamientos violentos a partir de la construcción simbólica del Otro y de la Otra como enemigo, siguiendo unas bases racionales erróneas.

#### **D. Metodología**

La metodología que se ha seguido en el presente trabajo es circular. Es decir, se parte del estudio de la construcción simbólica del Otro desde la psicología y desde la sociología para desarrollar un marco teórico amplio. Se tratan de entender, por lo tanto, los procesos básicos y estructurales del comportamiento humano que justifican la utilidad del racismo y los prejuicios. Esto no quiere decir que se asuma que el ser humano tenga que ser así, ni justifica estas actitudes en el sentido moral. Sólo justifica la razón de ser de estas actitudes para entender cómo funcionan estos mecanismos. De los casos más generales se pasará a los casos más concretos, dando lugar a la parte del trabajo que analiza estos mismos mecanismos en el contexto actual, siguiendo la construcción simbólica del Islam como Otro. El caso concreto de los prejuicios y de los racismos hacia lo islámico es una

cuestión circunstancial instalada en el aquí y en el ahora, mientras que la estructura racista y prejuiciosa de la mente humana no está sujeta a un tiempo y a un lugar determinados. Como se ha dicho, se sigue una estructura circular, ya que toda representación prejuiciosa y racista hacia el Islam se puede entender como una representación concreta de un mecanismo estructural más amplio, de la misma forma que las estructuras mentales prejuiciosas generan actitudes prejuiciosas concretas.

#### **E. Estructura del trabajo**

La comprensión de la construcción simbólica se ha estudiado desde dos puntos de vista como se ha mencionado anteriormente. En el primer capítulo (La construcción simbólica del Otro y de la Otra y la teoría del discurso) se han estudiado sus procesos psicológicos a partir de la teoría estructuralista de Lacan y el análisis discursivo de Teun Van Dijk. El estudio de la teoría del discurso sirve de enlace entre el primer y el segundo capítulo al ser una teoría que enlaza el poder de la palabra con sus implicaciones sociales. A su vez, en el segundo capítulo (La construcción simbólica del Otro y de la Otra desde la sociología) se ha estudiado desde la perspectiva sociológica a partir de los diferentes estudios históricos que han tratado del racismo, del prejuicio y de la naturaleza violenta del ser humano.

El tercer capítulo (La construcción simbólica del Islam) trata de la construcción simbólica del Islam, de los árabes y de los musulmanes a partir de un amplio mapa de ejemplos. Los ejemplos utilizados son del todo variados y se ha intentado mostrar una visión general de la situación. Aparecen tanto análisis de los textos educativos como reflexiones acerca de los conflictos israelí-palestinos, hasta situaciones cotidianas, tales como el hecho del velo en las mujeres musulmanas. Mientras que en los dos primeros capítulos se sigue una metodología más teórica acerca de los procesos psicológicos y sociales del racismo y el prejuicio, en el tercer capítulo se comprueban los marcos teóricos analizados desde la praxis de los acontecimientos, más o menos recientes, de conflictos que se dan entre Occidente y el Otro y la Otra.

## **Capítulo 1: La construcción simbólica del Otro y de la Otra desde la psicología y la teoría del discurso**

Enlazar que diferentes actitudes racistas y prejuiciosas tengan una explicación psicológica y sociológica entraña una consecuencia problemática. Si la mente de cada uno de nosotros y nosotras tuviera la capacidad o predisposición, de albergar una estructura mental que favorezca esas actitudes, significaría una manera de justificar esas actitudes. La humanidad se muestra, en ocasiones, violenta y racista, y en otras ocasiones, pacífica y comunitaria. De la misma forma, cada integrante de la humanidad puede mantener actitudes racistas o prejuiciosas como puede no mantenerlas. Si, en algún momento, se estudian corrientes psicológicas o sociológicas que afirman la universalidad de un comportamiento es para indicar la posibilidad (no la necesidad) de que cada persona puede actuar de esa manera determinada. Esto significa que afirmar que todas las personas pueden ser racistas significa que todas las personas como integrantes de la humanidad tienen un sistema estructural mental y social semejante, en el cual, el prejuicio y el racismo forman parte de una posible herramienta social que se puede usar en ciertas situaciones.

La perspectiva que aquí se sigue se centra en estas estructuras mentales/sociales que favorecen las actitudes racistas y prejuiciosas con el objetivo de entender cómo funciona el racismo y la utilidad que tiene como estructura social o mental. Entender la utilidad del racismo y del prejuicio favorecerá lógicamente su erradicación. No se puede rechazar el racismo y el prejuicio, directamente, como malos e inmediatamente excluirlos del comportamiento humano. El hecho de que existan tiene una razón de ser profunda. Hay, por lo tanto, que comprender la génesis de esa razón para así poder erradicarlos de raíz.

El objetivo de este capítulo es entender las estructuras mentales de la construcción del Otro y de la Otra desde la psicología. Para entenderla, será necesario acercarnos a ciertas corrientes de la psicología y de la filosofía que estudian lo simbólico y sus relaciones con lo real. Para ello, se estudiará el pensamiento estructuralista de Lacan y de Slavoj Žižek, a la vez que se ha utilizado el Análisis Crítico del Discurso de W. Van Dijk. Antes de centrarnos en la construcción simbólica del otro y sus actitudes racistas, abordaremos el marco teórico del estructuralismo, el cual puede darnos una orientación hacia la construcción simbólica básica del mundo. A partir de las ideas de Lacan acerca de la verdad, el mundo simbólico del sujeto y el inconsciente, estaremos más cerca de

comprender cómo funciona la mente y cómo configura la realidad. Por otra parte, el trabajo de Teun Van Dijk relaciona el discurso con las formas de poder y de dominación, mostrando la relación entre el símbolo y la dominación.

### **1. 1. Una perspectiva histórica del estructuralismo**

El primero en utilizar el término «estructuralista» fue Lévi-Strauss (1987) para definir su nuevo enfoque metodológico en el área de la antropología. A partir de aquí diferentes autores (como Althusser o Foucault) han sido colocados en la categoría de estructuralistas, sin que ellos mismos se catalogarán así (Segura, 2007: 438). Por tanto, no se debe entender el estructuralismo como una escuela filosófica per se, sino como una categoría más o menos arbitraria, para designar a algunos filósofos que tienen un «aire de familia» en algunos rasgos metodológicos (Segura, 2007: 439).

¿En qué consiste esta nueva metodología? A partir del modelo de la lingüística estructural inaugurada por Saussure (1990), los diferentes autores estructuralistas aplican el modelo lingüista de la estructura a las ciencias sociales. Saussure se había centrado en estudiar la estructura interna de una lengua en un momento concreto de su desarrollo, diferenciando entre lengua y palabra. Para este autor, la lengua la forman el conjunto de los elementos y las relaciones entre ellos en un momento dado, mientras que la palabra sólo es el uso subjetivo que realiza cada hablante (Segura, 2007: 441). En un primer momento, se criticó al estructuralismo de antihumanismo, ya que al dar preeminencia a la lengua sobre la palabra se da prioridad a la estructura social sobre la conciencia individual. Este enfoque trata de buscar lo universal en la estructura social; buscar qué tienen en común las distintas estructuras sociales, hallando así la estructura común (Segura, 2007: 441). Aunque el estructuralismo puede parecer deshumanizador, la visión desubjetivizada que tiene del conjunto de los hechos permite al investigador no centrarse en los sujetos, sino en la estructura general de los acontecimientos. En lugar de centrarse en porqué una persona individual ha cometido cierto acto, se centra en entender qué estructura cognitiva o social tiene esa persona para haberlo cometido.

Saussure es, además, el primer lingüista que habla de la semiótica y que presta su definición inicial de «la ciencia que estudia el funcionamiento de los signos dentro de la sociedad» (Segura, 2007: 443). La lengua puede ser considerada como un modelo de los diferentes signos que constituyen lo social. Para los estructuralistas, los signos del

lenguaje y de los discursos son la parte esencial para comprender la estructura social. Así pues, para entender la estructura social se podrán utilizar metodologías lingüísticas, ya que se está operando con signos del lenguaje (Segura, 2007: 443).

La antropología es la primera disciplina que utiliza el proyecto semiótico de Saussure de la mano del antropólogo Lévi Strauss (1987), para él, el lenguaje es «el hecho social por excelencia» (Segura, 2007: 444). Para Lévi Strauss, el sujeto no debía ser lo importante del análisis. En sus individualidades, el sujeto no era importante, lo importante es la sociedad en su conjunto. El sujeto pasa a ser concebido como el operador del sistema, y el sistema es lo originario, lo que hace constituir al sujeto. Citando a Lévi Strauss «La lengua no es tanto propiedad del hombre sino ésta propiedad de la lengua» (Segura, 2007: 445). El trabajo que hace Lévi Strauss desde la antropología consiste en establecer modelos explicativos, no a partir de la conciencia de los sujetos, sino de las estructuras sociales inconscientes que determinan, de hecho, el lugar de los sujetos en las redes sistémicas (Segura, 2007: 446). Antes de que el sujeto haya decidido conscientemente establecer un ritual o una costumbre social, existe ya una estructura social inconsciente que rige y orienta dicha acción. Lo importante es estudiar esa preexistente estructura social inconsciente.

Encontramos en Lévi Strauss (1987) por encima de todo, dos cuestiones esenciales para la comprensión del problema: las inconsciencias sociales se manejan simbólicamente y por otra parte, estas inconsciencias marcan las pautas sociales. Estas marcas vienen dadas y configuran al sujeto. Ese es el espíritu del estructuralismo: comprender la estructura dada, para así hallar la naturaleza del sujeto.

Si Lévi Strauss adaptó la lingüística a la antropología, Lacan (1989) fue pionero en adaptarla a la psicología. Concretamente, hará una revisión de Freud a partir del nuevo modelo estructuralista, afrontando cómo funciona la estructura del inconsciente individual. Para él, el inconsciente funciona como un lenguaje estructurado y autónomo, de ahí que se podrá utilizar la lingüística para describirlo (Segura, 2007: 447). En el momento en que concebimos que el inconsciente funciona mediante signos, la semiótica de la que hablábamos antes adquiere una importancia capital. Descubrir los signos con los que opera el inconsciente equivale a establecer la relación de lenguaje entre el inconsciente y la conciencia. El inconsciente, aunque reprimido, tiene una estructura significativa que el analista deberá tratar de interpretar. Las palabras y pensamientos

conscientes del paciente deben ser analizadas como expresión velada del inconsciente; velada a partir de signos que deben de ser des-codificados (Segura, 2007: 447). A partir de esta base psicológica, Lacan (1987) desarrolla a lo largo de sus estudios tres ideas muy interesantes: (1) la verdad queda siempre velada u oculta, (2) el sujeto está constituido a partir de lo simbólico y derivada de ésta, (3) el inconsciente es el discurso del Otro. A continuación, se explica en qué consisten exactamente esas ideas y de qué manera son útiles para comprender la estructura discursiva y simbólica de los sujetos.

## **1.2. La verdad inasible según Lacan**

Lacan (1989) explica la relación entre verdad y lenguaje mediante un cuento de Poe, concretamente «La carta robada » (Fages, 1973: 11). En esta historia, el detective Dupin tiene que encontrar una misteriosa carta que, de alguna manera, comprometería a la reina y que ha sido robada por uno de sus ministros. Finalmente, Dupin, después de demostrar su talento e ingenio, recupera la carta. Dicha carta, pese a contener un mensaje muy importante, no es en ningún momento revelada. Es así cómo la carta robada pasa de mano en mano, pero en ningún momento revela el secreto de su misterio.

Todos estos desplazamientos, todos estos juegos de engaño se han efectuado en torno de un significante, la carta, cuyo aspecto cada uno conoce pero cuyo contenido ignora. Así ilustra Lacan los poderes, la supremacía del significante (Fages, 1973: 11).

Todo el mundo conoce el aspecto, la apariencia, el significante de las palabras, pero todos a su vez ignoran su significado. Construimos un mundo constituido por redes simbólicas de apariencia y de ocultos significados mediante el lenguaje y seguimos pensando y razonando desde esa perspectiva de significantes sin significado. La verdad queda a una parte. Todo es apariencia de significado.

Si tuviésemos que emplear un término que Lacan no ratificaría, hablaríamos del insondable “misterio” del significado. El significado permanece más acá, de este lado del texto. Es “pre-texto”. En el oleaje del “pre-texto” (del significado), el analista, cual un pescador de caña, puede atrapar un pez que pica el anzuelo pero su caña no podrá recoger el nadar del pez y menos aún el agua del río (Fages, 1973: 76).

La primera idea importante que se desprende de los estudios de Lacan es que el significado verdadero de un significante no importa, sino que su uso social y cambiante es lo verdaderamente importante. Esta es precisamente una de las ideas principales de Wittgenstein quien dice « La esencia se expresa en la gramática» (Wittgenstein, 2009:

405).

La cuestión ahora es ¿Si las palabras, en realidad, no hacen referencia a los referentes que se supone significan? ¿A qué hacen referencia? Lacan (2005) intenta dar una respuesta psicológica a este oscuro fenómeno.

### **1.3. El sujeto constituido a partir de lo simbólico según Lacan**

Lacan (2005), a partir de las ideas de Freud termina concluyendo que la maduración final en el proceso de aprendizaje del niño y de la niña es el uso correcto del lenguaje. El lenguaje entendido como la capacidad para «eternizar» y «atrapar» deseos que no pueden ser satisfechos. El lenguaje, el ponerle nombres a nuestros miedos y deseos, es la manera en la que el niño y la niña supera sus propias frustraciones. En el momento en el que el sujeto consigue «llegar al lenguaje, el sujeto estará totalmente dominado por el orden simbólico. Y no solo dominado sino constituido por ese orden» (Fages, 1973: 11).

De manera natural, el infante utiliza el lenguaje, lo aprende de sus padres y hay un deseo innato de dominar el lenguaje. Las palabras son el primer intento de comprender y dominar el mundo, pero, en ese intento la verdad queda a un lado y el infante es dominado por el orden simbólico (Fages, 1973: 11).

Lacan es un psicoanalista oscuro, muy difícil de leer. Cuando habla del «falo» y de la «eternización» de los deseos en el lenguaje precoz de los infantes no habla desde el punto de vista de la experimentación de esos infantes, no se trata de un análisis racionalista y experimental, sino de una idea, de formar un discurso o si se prefiere de crear un relato. Desde esa idea, puede intentar explicar otros comportamientos infantiles aunque más importante aún, puede “explicar” muchos comportamientos humanos. El siguiente ejemplo lo mostrará:

El niño, por ejemplo pide un caramelo: esa demanda traduce en apariencia una necesidad orgánica, pero más profundamente remite a una demanda de amor. El niño demanda a la madre que le manifieste o le confirme su amor. Una madre intuitiva puede comprender la verdadera demanda y besar al niño, rehusándole el caramelo. Una madre menos atenta puede creer que se trata simplemente de una necesidad y conceder el caramelo o un puñado de caramelos; al hacerlo no ha reconocido la verdadera demanda. Si atiborra al niño de dulces, si satisface sus necesidades y hasta las anticipa más allá o más acá de sus demandas, terminará por sofocar la demanda de amor.

Entonces, la única solución para el niño es rechazar los alimentos cuando la madre lo atosiga, a fin de hacer surgir, por una vía negativa, su demanda de amor (Fages, 1973: 11).

El meollo de todo este asunto es que la acción de pedir un caramelo, al igual que ocurre con acciones similares a ésta (como puede ser pedir un abrazo), tiene un significado oculto y profundo que van más allá de la demanda y de los objetos materiales. Conocer qué significan los símbolos permite entender qué desea y cómo ve la realidad realmente el sujeto (Fages, 1973: 11).

Entre la expresión y el significado está el símbolo que forma un enlace. El símbolo es lo que permite desentrañar qué quiere significar realmente una expresión. En el ejemplo más simple, cuando el infante pide un caramelo, en realidad, quiere atención de su madre. Pedir el caramelo es el símbolo, la verdadera intención es el deseo de amor. En un ejemplo más complejo: la construcción racista del Otro y de la Otra puede mostrar al Otro y a la Otra desvalorizados como inferiores o directamente enfrentados como enemigos. Esto puede ser construido de maneras simbólicas sutiles. Por ejemplo, en lugar de ser menospreciado, directamente, puede ser desvalorizado al ser invisible, al descontextualizarse sus actos, o incluso, temáticamente, al relacionarse con un campo semántico negativo (ejemplo; si las noticias del Tercer Mundo temáticamente siempre desvalorizan a sus habitantes) (Van Dijk, 2009: 105). Lo importante aquí es que, desde el estudio de la psicología de Lacan (2005), ciertos comportamientos sólo se entienden desde la comprensión de que las personas interiorizan (y expresan) la realidad mediante símbolos (Wittgenstein, 2009: 405) y que la estructura mental de los símbolos condiciona los comportamientos (Lacan: 2005).

Una de las claves para entender la construcción simbólica del otro viene dada por la distinción que hace Slavoj Žižek (2009) de dos conceptos diferentes en Lacan; por una parte la «realidad» y, por otra parte, «lo real»:

Aquí se halla la diferencia lacaniana entre la “realidad” y lo “real”: la “realidad” es la realidad social de las personas concretas implicadas en la interacción y en los procesos productivos, mientras que lo “real” es la lógica espectral, inexorable y “abstracta” del capital que determina lo que ocurre en la realidad social. Este es un vacío que puede experimentarse cuando se visita un país donde reina el desorden, donde el deterioro ecológico y la miseria a que se ve expuesta su población están presentes en cada detalle. Sin embargo, los informes económicos sobre dicho país

pueden decir lo contrario, su economía puede ser, y de hecho lo es en muchas ocasiones “financieramente sana”: la realidad no es lo que importa; lo que importa es la situación del capital... (Zizek, 2009: 23)

La verdad aparece oculta aunque esté delante de ti. La «realidad» de las cosas no tiene sentido, importa «lo real». No importa el significado verdadero de las cosas, sino de qué manera los significantes se relacionan con la red de significantes (Lacan, 1989: 73). Lo que importa es que el sujeto ve la realidad a partir de lo simbólico. Se necesita conocer el símbolo para conocer «lo real». De ahí, la búsqueda de lo simbólico, de entender su origen, que es el objetivo de Lacan. Su solución es, desde luego, radicalmente original.

#### **1.4. El inconsciente es el discurso del Otro según Lacan**

Según Lacan (2005) el sujeto comienza a configurar toda la red de significantes y símbolos a partir del problema de Edipo, estudiado por Freud (Fages, 1973: 17). El niño primero se identifica con el deseo de la madre, el falo. Después, el niño se encuentra con la prohibición del Padre, la Ley del Padre. En un tercer tiempo llega la identificación con el padre. Aquí comienza el orden simbólico, el orden del lenguaje. El Padre es la palabra que significa la Ley. El niño entra dentro de la sociedad con una función propia, identificado con el Padre a partir de la identidad de hijo. El hijo forma parte de la ley paterna a partir de la relación lingüística Padre-Hijo. Así es cómo tiene que separarse de su madre, superar su dependencia y devenir en un sujeto autónomo. Sujeto emparentado con la ley simbólica que representa el Padre (Fages, 1973: 17).

El lenguaje se aprende a partir del Otro y de la Otra. Es un discurso social y los símbolos son compartidos. El primer significante nos viene dado por nuestra primera relación con la sociedad (con nuestra primera figura autoritaria) y la Ley es la manera en que la sociedad nos manda, nos impone su realidad a partir del lenguaje. De ahí la idea: el inconsciente (la parte que no controlamos y oculta de nuestra conciencia) es el discurso (a partir del lenguaje que aprendemos y usamos) del Otro (de la sociedad) (Lacan, 1989: 10).

Esta idea desarrollada la encontramos también en Lacan (Fages, 1973: 40) a partir de *la Fenomenología del Espíritu* de Hegel (1966).

Recordemos que esta dialéctica representa la transición de la conciencia a la conciencia de sí. La Fenomenología del espíritu narra la aventura de la conciencia

desdichada -separada de su raigambre natural primitiva- que intenta lograr la certeza de sí. Busca ante todo esta certeza en el goce de las cosas sensibles, luego en su destrucción. Fracasa en esta empresa y comprende que busca en vano su verdad en las cosas. Descubre entonces que solo otra conciencia, capaz de amarla o de odiarla, puede brindarle esa certeza de sí, es decir, la conciencia de sí. Únicamente otra conciencia puede reconocerla y proporcionar, de esta manera, una fundamentación objetiva a esa certeza subjetiva (Fages, 1973: 40).

La conciencia de sí viene dada por la conciencia de otro. A partir de su amor o de su odio configuro mi propia conciencia. Mi identidad viene dada por la función que me da el Otro. El hijo es hijo porque hay un padre (Lacan, 1989: 10). De la misma manera, un «enemigo» es un «enemigo» si alguien lo identifica como tal. El ciclo de la violencia, justamente, se rompe cuando frente a una agresión, no se responde con una agresión. Esto es, cuando alguien utiliza el lenguaje para ubicarte como «enemigo» la manera de dejar de ser un «enemigo» es no actuar como tal. Esto sirve tanto en el caso de las caricaturas que ofendieron las creencias musulmanas, como en el caso Rushdie (Zizek, 2012) en el que un escritor fue condenado a muerte por blasfemar sobre el icono sagrado de Muhammed. En ambos casos, una ofensa de Occidente se trasladó a acciones violentas, entrando en la lógica del «enemigo».

Esta es una de las ideas principales que se extraen de la psicología lacaniana y de su aplicación a los casos concretos de la violencia sistémica actual. En el tercer capítulo se seguirán desarrollando estas ideas con más exactitud. Como «enemigos» Occidente y Oriente, se convierten en idénticos porque ambos participan en el mismo ciclo violento, ya que los dos se reconocen en el mismo discurso antagónico (Zizek, 2009: 9).

Por último, dejando aparcado el estructuralismo se ha utilizado como fuente metodológica al lingüista Van Dijk (Van Dijk, 2009) quien teniendo puntos en común con Lacan y Slavoj Zizek, ahonda en la manera en la que se construye lo simbólico y cómo se relacionan la sociedad y el discurso.

### **1.5. El análisis crítico del Discurso de Van Dijk**

Siguiendo la misma línea metodológica, el lingüista Van Dijk (2009) asegura que las personas forman modelos mentales de los acontecimientos a partir del discurso de esos acontecimientos. Al igual que Lacan (1989), opina que percibimos la realidad a partir del discurso. Con sus análisis, demuestra de qué manera concreta el discurso construye la

imagen del Otro y de la Otra (Van Dijk, 2009: 168). Como forma de resistencia ante la opresión del lenguaje, Van Dijk (2009) dirige una investigación analítica del discurso con el objetivo de detectar el abuso del poder social. Sus análisis se centran en el dominio y la desigualdad que se ejercen, practican y reproducen, en los textos y en el habla dentro del contexto tanto social como político. A esta investigación analítica del discurso la llamará análisis crítico del discurso. Si el discurso perpetúa la desigualdad social, un análisis del discurso y unas contra-medidas podrán acabar con la desigualdad (Van Dijk, 2009: 149).

Concretamente, el análisis crítico del discurso analiza el discurso y la manera en que perpetua cierto poder establecido. Aquí entra en juego un concepto muy importante: la ideología. Para Van Dijk la ideología

es un complejo marco cognitivo que controla la formación, la transformación y la aplicación de otras cogniciones sociales tales como el conocimiento, las opiniones y las representaciones sociales, entre las que se incluyen los prejuicios (Van Dijk, 2009: 149).

Según su línea de investigación, hay ciertos intereses de clase y de grupos dominantes que controlan el discurso para perpetuar la posición privilegiada de esos grupos. Los discursos se orientan en un marco ideológico que hace prevalecer, exactamente, los intereses de los grupos dominantes. Las opiniones, valoraciones, normas y prácticas sociales que se desprenden, se comunican y se transforman, a partir del discurso tienen su origen en formaciones e instituciones sociales, no en individuos influyentes, sino en grandes grupos (Van Dijk, 2009: 68).

Como hemos visto, Van Dijk, también, se centra en la estructura del discurso para deducir de ella una opresión mediante el lenguaje, sólo que ésta es más concreta. Lo importante para él será analizar los casos subjetivos y particulares de desigualdad social en el discurso para elaborar una teoría más amplia y estructuralista del discurso del poder como una ideología dominante. Al contrario que Lacan y Slavoj Zizek, Van Dijk centrará sus estudios en casos concretos que documentará con multitud de datos y extensos análisis, como hace en el libro *Racismo y discurso en América Latina* (Van Dijk: 2007). Todos sus trabajos desembocan en la necesidad de cambiar el discurso, para así, cambiar la manera en la que percibimos al Otro y la Otra. En un caso muy concreto del racismo en los medios de comunicación contra el Tercer Mundo, comenta lo siguiente:

Otro rasgo característico que se advierte con frecuencia en el discurso noticioso

occidental es la descripción etnocéntrica, estereotipada de las naciones y las personas del Tercer Mundo. Aunque no todas las noticias referentes al Tercer Mundo tratan de “golpes y terremotos” [...] lo cierto es que se concentran en cierto tipo de eventos y de actores que en general son estereotipados, cuando no directamente negativos: la pobreza, la falta de (nuestro tipo de) democracia, las dictaduras, la violencia y la guerra civil y el “atraso” tecnológico y cultural [...] (Van Dijk, 2009: 100)

Su análisis es que las instituciones y los grupos de poder mayoritarios son etnocéntricos y mantienen un discurso pro-occidental que desvaloriza, por tanto, lo que no es occidental. Esta división entre Occidente (y sus grupos de poder) y los Otros y las Otras se estudiará con más profundidad en el capítulo tres: La construcción simbólica del Islam.

## **Recapitulación**

Se ha hecho un análisis histórico a través de un recorrido por algunas de las ideas de los primeros tres autores estructuralistas: Saussure, Lévi Strauss y Lacan. Desde su perspectiva pionera y original, los tres coinciden en acentuar el interés de la estructura social por encima de las subjetividades particulares, así como el uso del lenguaje y lo simbólico para comprender dicha estructura. Ese es el punto de partida del siguiente trabajo: la búsqueda de un marco metodológico que sitúa lo simbólico y las estructuras simbólicas en el centro de la explicación del comportamiento mental humano.

Se han desarrollado tres conceptos muy importantes de la teoría lacaniana: el concepto preliminar de verdad, el sujeto construido a partir de lo simbólico y el inconsciente como el discurso del Otro. Desde la visión lacaniana, se ha concluido que no hay una relación directa entre el significante y la verdad. De hecho, el símbolo será la clave entre el significante y el significado, ya que es el enlace que los une. Como el símbolo se construye inconscientemente, la relación entre el significante y el significado será cambiante y difícil de atrapar, sin embargo, será posible de comprender con un esfuerzo hermenéutico. El sujeto determinado por el orden simbólico desde la infancia no será del todo consciente de las implicaciones del lenguaje. Por último, la tercera idea lacaniana que hemos extraído: el inconsciente es el discurso del Otro, lo que significa que el orden simbólico se forma a partir de la relación con otros, socialmente, desde la función originaria del Padre y del Hijo.

Por último, el trabajo del lingüista Van Dijk nos muestra una metodología que

directamente relaciona lo simbólico con actitudes racistas. En su búsqueda por encontrar una explicación a las conductas racistas, concluye que es en los grupos mayoritarios donde aparece el racismo. Los grupos mayoritarios y de poder, crean bajo su influencia el símbolo de lo «normal» y lo «correcto». Según esta línea de análisis, los símbolos se forman a partir de las relaciones de dominación de una sociedad. Esto está en consonancia con la teoría lacaniana que se ha revisado, anteriormente, en la que la Ley es la Ley a partir de la relación entre el padre y el hijo.

En el siguiente capítulo se hará un análisis desde la sociología de la «utilidad» del racismo y los prejuicios en las sociedades humanas. La construcción simbólica del Otro y de la Otra pasa por construir desde el discurso y desde lo simbólico, una imagen excluyente de la Otredad, una imagen que tiene contenidos racistas y prejuiciosos. Como la estructura mental está configurada a partir de lo simbólico según el análisis de los estructuralistas que se han revisado, las actitudes racistas y prejuiciosas de ciertos individuos se explicarían a partir de una estructura mental configurada a partir de la construcción simbólica del Otro y de la Otra. Esta construcción estaría dirigida desde la perspectiva racista y prejuiciosa que tienen ciertas formas de poder dominantes y mayoritarias. Estas esferas de poder clasificarían a las personas en dos grupos: «endogrupo», para calificar a los que se mueven dentro de la normalidad y lo correcto, y «exogrupo», que serían los que quedan excluidos de lo normal y lo correcto. Estos serían los que quedan como los Otros y las Otras.

## **Capítulo 2: La construcción simbólica del Otro y de la Otra desde la sociología**

Desde estudios como los de Van Dijk, se ha visto como ciertos grupos, en algunos momentos históricos, contra ciertos grupos muestran actitudes racistas que llevan a actitudes violentas (Van Dijk, 2009). En el capítulo anterior se ha estudiado algunas corrientes que desde la psicología explican cómo se configura el mundo desde lo simbólico, y cómo a partir de los símbolos se configuran las relaciones de poder y de dominación. En este capítulo, se estudiará porqué las sociedades crean estos símbolos y la «utilidad» de una construcción simbólica del Otro y de la Otra que termina desembocando en actitudes racistas y prejuiciosas. Es decir, desde la sociología se va a analizar la relación entre los símbolos y las actitudes violentas y prejuiciosas.

Amplios experimentos sociológicos han intentado establecer la relación entre las pautas humanas y la creación de prejuicios y conductas racistas. En un primer momento, se va a analizar el cambio que ha sufrido el estudio del racismo en los últimos cincuenta años y la razón de ese cambio. A partir de ahí, se analizarán las bases del racismo que, de alguna manera, siempre persisten en el entramado social y se analizará el porqué de esta resistencia. Llegados a este punto se valorarán las posibles causas y funciones sociales del racismo a partir del conjunto de estudios sobre el racismo. Por último, relacionaremos las teorías estructuralistas de la construcción simbólica con los resultados sociológicos, para ver en qué consiste la construcción simbólica del Otro y de la Otra.

### **2.1. El racismo duro y el nuevo racismo, una cuestión de adaptación**

En primer lugar, es pertinaz una aclaración histórica entre dos tipos de racismo. Por una parte, el primer racismo, el tradicional, el que Todorov (Espelt, 2009: 28) califica de «duro» y, por otra parte, el actual, el contemporáneo. Su diferencia estriba en que el viejo racismo es el directo y visible, mientras que el nuevo es mucho más sutil y superficial.

Las características del racismo «duro» según Todorov (Espelt, 2009: 28) serían:

1) La existencia de razas.
2) Las diferencias físicas determinan las diferencias morales y culturales.
3) La conducta del individuo depende básicamente del grupo racial al que pertenece.
4) Hay razas superiores e inferiores, lo que implica que existe una jerarquía única de valores.
5) De las creencias anteriores debe derivar un juicio moral y un ideal político que aplique dichas creencias a la organización del mundo.

Sin embargo, prontamente, esta forma de entender el racismo es rechazada, ya que el concepto de raza no tiene fundamentos científicos sólidos. El racismo se ponderará como el mal endémico de Hitler, y los nuevos valores de Europa y América descartarán todas las actitudes racistas (Espelt, 2009: 109). Sin embargo, el racismo persiste ¿Cómo lo hace?

El racismo no es un fenómeno estático sino un instrumento que se renueva y transforma continuamente para adaptarse a cada contexto histórico. Es como un “virus mutante” que va amoldando sus contenidos a las condiciones cambiantes de la sociedad, pero mantiene su función (Espelt, 2009: 108).

El nuevo racismo fue identificado y clasificado por Sears y Kinder, quienes analizaron las respuestas electorales en varios distritos de Estados Unidos donde se presentaban personas blancas y personas afro-americanas. Mientras que en la opinión pública se defendía la igualdad entre las razas, los resultados políticos evidenciaron que había un sentimiento anti-negro y una defensa a ultranza de los valores tradicionales (junto con la creencia de que los negros violaban dichas creencias). Este racismo simbólico se centraba más en términos abstractos o simbólicos que en un insulto o violencia directa contra una minoría (Espelt, 2009: 113). Los resultados de este estudio evidenciaron que los votantes blancos veían que los negros representaban una «amenaza» (sino directa, al menos indirecta) para su grupo social, actuando frente a tal amenaza de una manera política. La esencia de este nuevo racismo consiste en que perpetua formas de violencia estructural

(Espelt, 2009: 113). Con sus decisiones políticas el grupo social mayoritario rechaza la integración del Otro y de la Otra. El estudio de Sears y Kinder, al igual que otros estudios que se hicieron en Norte América durante el siglo XX, muestran que aunque las representaciones directas del racismo «duro» se vayan reduciendo, el nuevo racismo simbólico sigue separando (y enfrentando) a las personas en función de su raza.

Según el análisis de Sears y Kinder, el racismo simbólico tendría las siguientes características (Espelt, 2009: 114):

1) Se percibe a las minorías como gente que infringe y quebranta las normas y valores de la sociedad mayoritaria.
2) Existe el sentimiento de que las minorías están pidiendo demasiado, que “empujan demasiado fuerte”, empleando incluso tácticas coactivas.
3) Hay un resentimiento por lo que se considera que son concesiones excesivas a las minorías. Éstas tienen un trato especial por parte del gobierno y las instituciones, y reciben más atención y recursos de los que merecen.
4) Existe el sentimiento de que el propio grupo está siendo sobrepasado e ignorado injustamente [...]
5) Al mismo tiempo que se rechazan los estereotipos toscos y la discriminación abierta, existe la creencia de que el racismo es un hecho del pasado [...]

Las diferencias entre un tipo de racismo y el otro son notorias. El racismo primitivo se basaba en una actitud violenta y agresiva contra las razas consideradas inferiores. Por otra parte, el racismo moderno no se consideraba a sí mismo racista, a pesar de mantener en su discurso la diferencia social entre el endogrupo y el exogrupo. En este último caso al exogrupo no se le ataca directamente, sino que el racismo se muestra como una noción de preocupación por el endogrupo que lleva a actitudes negativas (no violentas normalmente) contra el exogrupo. Actitudes que de alguna manera resultan más pasivas que activas.

En relación con la posibilidad de que existiera un nuevo racismo, Pettigrew y Meertens, en 1995, idearon la teoría del prejuicio o racismo sutil (Espelt, 2009: 115). En contraste con el racismo primitivo, el simbólico o sutil sería «frío, distante e indirecto. Aunque no conduce a situaciones tan dramáticas puede llegar a ser tremendamente

insidiosos» (Espelt, 2009: 116). Sus componentes serían los siguientes (Espelt, 2009: 116):

1) defensa de los valores tradicionales, las acciones y valores aceptados son los del endogrupo.
2) Exageración de las diferencias culturales, la inferioridad de los “otros” es causa de sus particularidades culturales.
3) Negación de emociones positivas hacia el exogrupo.

En relación con el trabajo de Pettigrew y Meertens, el sociólogo Rokeach y su equipo diseñaron el paradigma raza-creencias para corroborar si el nuevo racismo se centraba más en las razas o en las creencias (Espelt, 2009: 118). Al parecer, los resultados mostraron que el tipo de creencias era más importante a la hora de excluir a los sujetos que la raza. Los resultados mostraron cómo los sujetos blancos escogían antes a una persona negra con creencias semejantes que a una persona blanca con creencias distintas. Es así como el factor cultural pasó a ser más importante que el factor racial (Espelt, 2009: 118).

Por último, una tercera aproximación es la del lingüista Teun Van Dijk (Van Dijk, 2009: 45), quien analiza diferentes manifestaciones racistas y opina que hay un nuevo racismo moderno en los medios de comunicación con las siguientes características:

1) Si solo se representan las acciones negativas.
2) Si se pone énfasis en las acciones negativas.
3) Si las acciones se enmarcan específicamente en términos «étnicos» o «raciales».
4) Si los motines, los saqueos o la violencia se enfocan como sucesos que no responden a causas sociales. (Se trata de relacionar innata la cultura, la religión, con la violencia.)
5) Si los medios dedican un espacio importante a este tipo de noticias.
6) Si solo se utilizan fuentes «blancas».

Van Dijk, además, da una explicación de cómo funciona la negación del racismo:

La concepción corriente del racismo en el sentido común es el tipo de racismo que acostumbramos a atribuir a Otros entre Nosotros: ideologías racistas explícitas sobre la superioridad blanca, la agresión racista abierta, y formas flagrantes de

discriminación cotidiana, por ejemplo en el trabajo o en el mercado inmobiliario (Espelt, 2009: 14).

Señalando un racismo concreto y duro, Teun Van Dijk dice que, de esta manera, se niega la existencia de otro racismo más peligroso y excluyente que actúa por debajo de la superficie. Teniendo bien marcado el racismo primitivo en la imagen de los hooligans del fútbol, de Haider en Austria o de Berlusconi en Italia, se esconde el racismo sutil (Espelt, 2009: 14).

El mensaje de los medios de comunicación, de la cultura cinematográfica o del arte en general, no te dice directamente que odies al Otro y a la Otra. El nuevo racismo utiliza medios más sutiles como lo simbólico. Al representar la imagen del Otro y de la Otra seguida de acciones negativas enfatizadas, los sujetos asocian a un grupo social determinado con ciertas actitudes negativas. Estas actitudes negativas crean rechazo hacia ese grupo, al mismo tiempo que alimentan sensaciones positivas hacia el endogrupo. Como se ha visto en el primer apartado, el orden simbólico a partir del lenguaje nos domina de una manera muchas veces inconsciente.

El análisis histórico del estudio del racismo nos ha permitido ver, entonces, cómo el racismo ha evolucionado, mutando desde el racismo duro al racismo sutil. Esta permanencia de un racismo que descalifica a ciertos grupos culturales y que ha cambiado en la forma mantiene, sin embargo, su contenido. Según las teorías y los estudios que se han analizado, el racismo ha mantenido en el tiempo su característica principal: la de separar a las personas y terminar enfrentándolas. Como conclusión de este apartado, el nuevo racismo se caracteriza por un uso preponderante de lo simbólico, por la violencia estructural y por aumentar el espectro de diferenciación, no sólo en la raza, sino en lo cultural y en lo religioso (Espelt, 2009: 118). En relación a esto, a continuación, se estudiará el prejuicio como una de las formas características del racismo simbólico.

## **2.2. La naturaleza del prejuicio: La categorización**

Siguiendo el estudio realizado por Allport (1971), la naturaleza humana tiene una tendencia a categorizar y a hacer prejuicios. Desde el estudio de Allport, la característica humana de categorizar sería algo natural y universal. La categorización consistiría en un proceso mental, lingüístico y simbólico, por el que las personas de la raza humana clasifican, de manera abstracta las diversas entidades individuales que nos rodean en

grupos formados por categoría. Por ejemplo, la categoría formada por el concepto del color negro, en realidad, estaría formada por muchos colores parecidos al negro que agrupamos alrededor de un concepto abstracto. El prejuicio (según la corriente de Allport) aparece como una consecuencia de un proceso más grande, conocido como categorización, que, básicamente, consiste en que, dada el enorme número de experiencias que manifiesta el ser humano y la necesidad de agruparlas y comprenderlas mediante el lenguaje, la persona tiene la tendencia de categorizar todas esas experiencias, reduciéndolas lo más primitivamente posible (Allport, 1971: 35). Es un atajo mental a partir de la inducción que nos permite simplificar nuestro día a día. Hay prejuicios basados en evidencias más o menos claras. Por ejemplo, es un prejuicio pensar que de un huevo nacerá un pollito de cierto color cuando sólo se han visto nacer pollitos de un determinado color. El sujeto hace una categorización de sus experiencias pasadas e induce que de todos los huevos del mundo nacen pollitos que son amarillos (Allport, 1971: 35). Los prejuicios son una forma básica de la categorización y un proceso natural, pero que puede tener consecuencias muy negativas. Según los estudios de Allport, los prejuicios pueden construir temores imaginarios que traigan desgracias reales (Allport, 1971: 7). El lenguaje se convierte así en constructor de sentido, de realidad, pero también de reduccionismo.

La concepción corriente del racismo en el sentido común es el tipo de racismo que acostumbramos a atribuir a Otros entre Nosotros: ideologías racistas explícitas sobre la superioridad blanca, la agresión racista abierta, y formas flagrantes de discriminación cotidiana, por ejemplo en el trabajo o en el mercado inmobiliario (Espelt, 2009: 14).

Con las personas ocurre lo mismo que con el resto de experiencias. Lo cómodo es categorizarlas, más o menos, racionalmente. Racionalmente una persona puede categorizar a las personas negras con unas características culturales específicas, lo que no significa que todos los negros tengan esas características. Irracionalmente puede pensar que las personas negras son más estúpidos que las blancas. La diferencia de racionalidad en ambas distinciones tiene que ver con los gérmenes de verdad que tienen. Racionalmente todas las personas negras tienen la piel más oscura que las blancas. No hace falta ver a todas las personas negras para tomar esta consideración porque es un hecho. Sin embargo, es imposible haber comprobado que todas las personas negras son más estúpidas que las blancas. En el segundo caso, estamos frente a un prejuicio irracional

que tiene consecuencias muy graves, ya que supone la desvalorización de un grupo cultural. El problema radica en que, según los estudios de Allport, tanto los prejuicios racionales como irracionales tienen la misma difusión (Allport, 1971: 37).

Es preciosa matizar aquí, dos puntos importantes de esta forma de conocimiento. Los símbolos entran en nosotros de manera inconsciente, la mayoría de las veces. Así que, los prejuicios formarían parte de nuestro conocimiento implícito del mundo (Berry, 1997: 53). El conocimiento de estas características, al contrario que el conocimiento explícito, es un conocimiento que no se puede justificar muy bien. Es como saber algo, pero no saber, cómo lo sabes. Es difícil explicar para un comediante, por ejemplo, cómo hace para ser gracioso (Berry, 1997: 52). Él es gracioso, sin saber cómo. De esta manera, en muchas ocasiones prejuzgamos sin saber por qué exactamente. Así, pues el conocimiento implícito que tenemos del mundo es un conocimiento muchas veces irracional ya que está fuera de nuestros mecanismos de racionalización (Berry, 1997: 56).

### **2.3. El componente proendogrupo y el componente antiexogrupo**

Es necesario, pues, seguir preguntándose, más allá de la capacidad de categorización, qué ventajas o qué razón de ser, tienen los prejuicios para estar estructuralmente en nuestra naturaleza social (hipótesis que siguen algunas corrientes). Según Jones (Espelt, 2009: 36), la clave está en ver sólo la parte negativa del prejuicio y no su visión positiva. De manera contraria, al prejuicio que desvaloriza al exogrupo, el prejuicio positivo valora al endogrupo por encima de los otros grupos, sin necesidad de mantener actitudes negativas directas contra él (Espelt, 2009: 36).

Los prejuicios tienen un componente proendogrupo y un componente antiexogrupo. Cada uno de ellos puede, de manera independiente, influir en las interacciones étnicas. Incorporar la dimensión positiva del prejuicio no sólo nos permite comprenderlo mejor sino que se vuelve imprescindible cuando queremos analizar sus formas más sutiles e indirectas. Prueba de ello es que una de las características de las nuevas formas de prejuicio no es tanto la presencia de fuertes actitudes negativas hacia las minorías, como la ausencia de sentimientos positivos hacia ellas (Espelt, 2009: 36).

De hecho, esto explica por qué el nuevo racismo se centra más en las cuestiones favorables del endogrupo. Cuestiones, como salvaguardar la propia cultura frente a la cultura del exogrupo, denotan un racismo sutil que opera más a favor del endogrupo que directamente contra el exogrupo. Brewers (Espelt, 2009: 36) señala, en concreto, la

admiración, la simpatía o la confianza, como valores que se dan más en el endogrupo que en el exogrupo. Desde esta perspectiva, las dimensiones positivas y negativas no estarán íntimamente relacionadas, sino que se pueden dar de manera independiente (Espelt, 2009: 36). Esto significa que no habría confrontación directa entre los grupos y enlaza, perfectamente, con el análisis que han hecho algunos estudiosos acerca del racismo simbólico. Los prejuicios positivos hacia el endogrupo sería una forma de discriminar al Otro y a la Otra, pero desde una nueva estrategia en la que no aparecerían insultos, vejaciones ni actitudes negativas. En el momento en el que el contexto histórico no permite las actitudes racistas directas, las actitudes se amoldan al contexto. Así pues, desde esta perspectiva de estudio, las diferentes sociedades mantendrían un racismo similar aunque utilizaran métodos distintos.

Volviendo a Allport, la otra función clave del prejuicio consistirá precisamente en su capacidad de sentido de pertenencia a un grupo:

Toda línea, valla o límite separa una interioridad de una exterioridad. En consecuencia, de acuerdo con la más estricta lógica, un endogrupo implica siempre la existencia de algún exogrupo correspondiente (Allport, 1971: 41).

Es lógico que la estructura social inconsciente del ser humano haya desarrollado la defensa incluso irracional del propio grupo. Lo familiar, lo cotidiano, se convierte en lo habitual, en lo bueno y en lo justo y, en oposición, lo que es contrario se convierte en algo extraño y peligroso. Lógicamente, los prejuicios positivos hacia el endogrupo no constituyen un problema social directamente y, por eso, no son tan determinantes como los prejuicios negativos hacia los otros grupos (Allport, 1971: 41).

La concepción corriente del racismo en el sentido común es el tipo de racismo que acostumbramos a atribuir a Otros entre Nosotros: ideologías racistas explícitas sobre la superioridad blanca, la agresión racista abierta, y formas flagrantes de discriminación cotidiana, por ejemplo en el trabajo o en el mercado inmobiliario (Espelt, 2009: 14).

La opinión de Allport es que el prejuicio contra el Otro y la Otra puede fortalecer nuestra identidad de pertenencia, pero no es imprescindible. Sin embargo, otros autores que cita sí piensan que la unidad social se fundamente a partir de un enemigo común (Allport, 1971: 41).

¿En las actitudes actuales de afirmación del endogrupo en detrimento de los exogrupos, hay una discriminación y un deseo violento velada por las leyes de la

tolerancia? Es decir, ¿Las leyes de tolerancia y respeto de la multiculturalidad transforman nuestros deseos estructuralmente formados de odio y racismo hacia la tapadera del amor por el endogrupo? En juego está la verdadera naturaleza del ser humano, su estructura esencial. Sociólogos, como Allport, opinan que no es imprescindible la creación del Otro y de la Otra como enemigo para reafirmar la unidad endogrupal, mientras que autores como Foucault (Foucault, 1996) piensan que todo grupo está preparado para ir a la guerra con sus exogrupos. Para terminar de entender la naturaleza humana, seguiremos rastreando diferentes características que se desprenden de diferentes tendencias históricas en el estudio del prejuicio.

#### **2.4. Otros estudios sobre el racismo**

Aunque a lo largo de la historia siempre se han mantenido actitudes prejuiciosas y racistas por parte de algunas personas entre los diferentes grupos sociales, esto no significa de ningún modo que la naturaleza humana sea por necesidad prejuiciosa y racista de una manera absoluta, tal y como ya se ha dicho anteriormente. Los diferentes estudios y autores que se citan a lo largo del trabajo se centran en estas actitudes, las cuales pueden estar más o menos generalizadas, pero en ningún momento utilizan sus resultados para justificar la violencia directa y simbólica del Otro y de la Otra.

Los primeros estudios acerca del racismo sólo exploraban su vertiente individual y psicológica. Según estos primeros análisis, el prejuicio y la agresividad contra otros grupos era una cuestión de escape de las frustraciones propias. Su función defensiva inconsciente podría explicar de este modo por qué se podían encontrar en todos los seres humanos (Espelt, 2009: 46). Aunque en un primer momento podría parecer del todo insuficiente esta explicación, más adelante se relacionaría con la idea de competición grupal. De manera más reducida, una forma en la que el individuo reafirmaría su identidad propia sería a partir de la desvalorización del Otro o de la Otra. Esta tendencia psicológica marcaría la posibilidad que tienen los seres humanos de sentirse mejor a costa de otros (Cortizo Amaro, 2014:59).

En relación con esta hipótesis, la teoría de la personalidad prejuiciosa, también, se enmarcará en la dirección de señalar sólo causas individuales. Básicamente, según esta línea de estudio, ciertas personas tendrían la tendencia a desarrollar una personalidad enfermiza más conflictiva con otros grupos (Espelt, 2009: 47). En este sentido, esta teoría tuvo su sentido histórico al ser un referente de la explicación de lo que había ocurrido en

la segunda guerra mundial con Alemania. Lo que habían hecho los nazis estaba motivado por la personalidad patológica de sus líderes que los empujaba hacia tendencias racistas. Así, esta explicación se debió a que no cabía en las mentes de los científicos de aquella época que el racismo fuera una cuestión universal. ¿Cómo podían ser todos los seres humanos como Hitler? (Espelt, 2009: 47).

A partir de los años cincuenta, las explicaciones individuales pierden fuerza y se exploran las hipótesis de que el racismo es una cuestión cultural, que se aprende en la escuela, en la familia y en el barrio. Según esta teoría, ciertas organizaciones sociales mantendrán la idea de una cultura del racismo mientras que otras no. De este modo al ser una cuestión entendida como cultural, la solución estriba en una mejora de la educación, en un pensamiento ilustrado que acabe con el racismo (Espelt, 2009: 50). Sin embargo, a partir de las revueltas afroamericanas de 1970 y el fracaso de las medidas contra-culturales del racismo que se habían tomado, hicieron que ésta teoría perdió fuerza (Espelt, 2009: 51).

De este fracaso, derivaron las teorías que analizaban las estructuras sociales y los procesos de dominación y exclusión inherentes a ellas. De estas teorías sobresale un autor, Muzafer Sherif (Espelt, 2009: 52), quien comprobó que las competiciones extra-grupales generan hostilidad y aversión entre los grupos. Así, según estas teorías el racismo y el prejuicio son actitudes normales en los seres humanos. Estas teorías tienen dos premisas fundamentales que coinciden con lo visto por Allport:

1) Nuestras estructuras mentales y nuestra forma de conocer es la base en la que se asienta el prejuicio.

2) El prejuicio no tiene nada de anormal o patológico. El prejuicio aparece como un fenómeno normal y natural que proviene de la tendencia cognitiva a simplificar la complejidad del mundo, es decir, de la categorización social (Espelt, 2009: 52).

Desde esta perspectiva, el citado Sherif analiza la formación de grupos sociales y cómo se relacionan a partir de un experimento con niños escolares (Espelt, 2009: 71). El experimento consiste en estudiar el comportamiento de los niños en un ambiente aislado y controlado por los investigadores. En primer lugar, los colegiales se dividen en dos grupos sin que ningún grupo sepa de la existencia del otro grupo. En esta primera fase, ambos grupos se forman, se organizan, se consolidan y se fortalecen. En la segunda fase, los dos grupos conocen de la existencia del otro grupo sin que haya interacción directa,

apareciendo respuestas negativas contra el otro grupo del que ni siquiera han tenido un contacto directo. Aquí señala Sherif, que aparecen los primeros prejuicios. La respuesta frente a los Otros y las Otras aparece como alguien extraño que puede ser una amenaza para el endogrupo. En la tercera fase del experimento, ambos grupos mantienen un contacto directo a partir de experiencias competitivas que se favorecen con premios y recompensas. Entonces, la competitividad vuelve violenta la relación intergrupala y los prejuicios aumentan. Las relaciones entre ambos grupos se vuelven muy tensas y el contacto entre ambos grupos se torna imposible. Por último, en la cuarta fase, los colegiales tienen que participar unidos en diferentes pruebas para conseguir ciertos premios. Únicamente en el momento en el que la competitividad desaparece y es necesaria la cooperación, comienza una relación intergrupala sana. De este experimento Sherif deduce:

1) La interdependencia negativa entre los grupos, es decir, cuando hay un conflicto de intereses y ambos grupos buscan lograr el mismo objetivo pero sólo uno de ellos podrá alcanzarlo, provoca, por una parte, una mayor cohesión y preferencia endogrupal: y por otra, prejuicio y discriminación contra el exogrupo.

2) Una vez el conflicto ha surgido, sólo puede resolverse estableciendo metas supraordinadas, metas que son importantes para ambos grupos y que sólo pueden obtenerse a través de la colaboración mutua. La lógica es que, si el conflicto se desarrolla debido a metas mutuamente incompatibles, las metas para las que se requiere un esfuerzo común promoverán la cooperación y reducirán el prejuicio. En otras palabras, la interdependencia positiva provoca el efecto contrario de la interdependencia negativa (Espelt, 2009: 71).

Estructuralmente, el ser humano tiende a hacer grupos y a tratar a esos grupos con prejuicios positivos, reafirmando su identidad, compitiendo con otros grupos (Cortizo Amaro, 2014: 59). Este experimento se relaciona, entonces, con la teoría lacaniana estudiada en el primer capítulo acerca del inconsciente como el discurso del Otro. Siguiendo esta línea de pensamiento, el ser humano tiene la necesidad de competir. Así, la realización de la identidad individual y colectiva se forma en relación a otras individualidades y colectividades.

Siguiendo los progresos de Sherif, otros sociólogos ahondaron en la idea de la competitividad. En las conocidas teorías del conflicto de intereses, donde se acentúa la capacidad de los grupos dominantes por mantener y legitimar su poder (Espelt, 2009: 67),

el racismo surgirá, precisamente, como la respuesta a los grupos minoritarios que quieren ver incrementando su influencia en el orden establecido. El racismo se muestra como una respuesta al cambio del orden social (Espelt, 2009: 69). Justamente, éste es el marco de referencia de Teun Van Dijk, autor antes mencionado, en el que las instituciones y los grupos de poder dominan el discurso. Dominando el discurso es cómo se perpetúa el sistema de dominación y de exclusión (Van Dijk, 2009: 63).

Después de haber explorado diferentes aproximaciones sociológicas, se pueden desprender algunas conclusiones básicas:

1) Los prejuicios son universales, naturales y humanos. Forman parte de la estructura social de seres humanos.
2) Pueden desarrollar tanto prejuicios positivos hacia el endogrupo como negativos hacia el exogrupo y actitudes violentas.
3) La funcionalidad de los prejuicios es la de aumentar la cohesión, unidad y competitividad dentro del propio grupo.
4) Los prejuicios y el racismo pueden ser irracionales y emocionales. Su función es la de desvalorizar al otro con el objetivo de valorizar el propio grupo. Su objetivo no es la verdad, sino el poder.

Estos cuatro puntos no justifican los prejuicios, ni las actitudes racistas, ni los actos violentos contra los Otros y las Otras, sólo intentan esclarecer los motivos por los que suceden. El prejuicio es un mecanismo social con ciertas funciones que tiene el peligro de ser el caldo de cultivo perfecto para otro tipo de violencias. Concretamente, en el momento en el que los prejuicios construyen la imagen del Otro y de la Otra como potenciales amenazas contra los intereses propios, en ese momento, el miedo y la ignorancia pueden llevar a la gente anónima a ser violenta.

## **2.5. El problema de la naturaleza violenta humana**

El propio Slavoj Žižek (2009) comenta que las personas son violentas porque la raíz misma de su lenguaje, la esencia del lenguaje es violenta:

Como ya sabía Hegel, en la simbolización de algo hay violencia, lo que equivale a su mortificación. Esta violencia opera a múltiples niveles. El lenguaje simplifica la

cosa designada reduciéndola a una única característica; desmiembra el objeto, destroza su unidad orgánica y trata sus partes y propiedades como autónomas. Inserta la cosa en un campo de sentido que es en última instancia externo a ella (Zizek, 2009: 79).

Así mismo, para Lacan incluso la comunicación humana no implica un espacio de intersubjetividad igualitaria. Las personas que hablan no se encuentran jamás en un espacio ideal de igualdad y simetría, pueden aducir razones y justificar sus afirmaciones más o menos, pero es posible que nunca encuentren una reciprocidad equilibrada. Al final, llegados a un punto, suele prevalecer la opinión dominante de uno de ambos (Zizek, 2009: 80). Así, la comunicación en lugar de ser un espacio de acercamiento se convierte en el marco en el que yo y el otro podemos vivir en mundos diferentes (Zizek, 2009: 86).

Frente a la normalidad del endogrupo, todo lo que venga del exterior crea una situación de tensión que incita al cambio. Las sociedades tienden a mantener la estabilidad. Perciben el cambio como algo negativo que puede llevar a actitudes violentas por parte del endogrupo para desprenderse de lo extraño (Zizek, 2009: 76). Esto no significa, que todas las sociedades en todo momento rechacen lo extraño, al contrario también hay una tendencia natural y humana por experimentar con lo diferente. De hecho las sociedades nunca son entes estables e inamovibles, la resistencia al cambio aparece porque las sociedades no pueden evitar cambiar y relacionarse con las sociedades de su entorno.

Sin lugar a dudas una de las opiniones más radicales en cuanto a la maldad inherente al ser humano la encontramos en Foucault (1966). Su visión del ser humano es la de un ser violento y dominante por naturaleza. Su pensamiento lo expresa mediante una vuelta de tuerca a la sentencia de Clausewitz, definiendo la política como guerra continuada con otros medios. La sentencia de Clausewitz (1992), de que la guerra era la continuación de la política por otros medios, significaría que el hombre prefiere la paz y la diplomacia a la guerra. Sin embargo la visión de Foucault incide en que el ser humano vive en un estado de guerra permanente en el que la paz sólo es el mantenimiento de las relaciones de poder y de dominación sin violencia directa (Foucault, 1996: 25).

Desde su punto de vista, rechaza el contrato social como marco organizativo social, por considerarlo una mentira. Un contrato social estaría formulado y firmado entre iguales, mientras la realidad es que el marco organizativo del mundo real se perpetúa entre poderosos y débiles (Foucault, 1996: 26). Desde esta perspectiva, la organización social se establece en el marco de una guerra-represión, donde quien ha ganado la guerra mantiene una relación de dominación con unas condiciones establecidas. La pseudo-paz

resultante parte de una relación de fuerzas perpetuas que no se ha resuelto totalmente, sólo ha pospuesto su enfrentamiento (Foucault, 1996: 26). Por ese motivo, su forma de entender la filosofía y la reflexión de la organización del Estado y la sociedad, parte como marco metodológico, del estudio de las guerras y la táctica militar para entender los procesos sociales (Foucault, 1996: 27).

A propósito de la Ley comenta:

La ley no nace de la naturaleza, junto a las fuentes a las que acuden los primeros pastores. La ley nace de conflictos reales: masacres, conquistas, victorias que tienen su fecha y sus horroríficos héroes: la ley nace de las ciudades incendiadas, de las tierras devastadas: la ley nace con los inocentes que agonizan el amanecer. La ley no es pacificación, porque detrás de la ley la guerra continua enfureciendo, y de hecho enfurece, dentro de todos los mecanismos de poder, hasta de los más regulares. La guerra es la que constituye el motor de las instituciones y del orden: la paz, hasta en sus mecanismos más ínfimos, hace sordamente la guerra (Foucault, 1996: 27).

La Ley según Foucault (1996) tiene similitudes con la Ley del niño en el complejo de Edipo, formulado por Lacan (Fages, 1973: 17). El infante conoce al niño y el Padre se convierte en la Ley. ¿Qué relación tienen el infante y el padre si no es la relación de dominación del padre sobre el hijo? La Ley es aquí, también, el fuerte contra el débil, mostrando la relación de dominación entre ellos. Esta relación puede tener cariño y ternura, pero hay una asimetría entre los sujetos. Esto es lo que ve Foucault cuando habla de Ley: la imposición de unos sobre otros.

A este respecto Slavoj Zizek comenta una situación que vivió en carne y hueso:

Durante mi última visita a Israel se me acercó un intelectual israelí que, consciente de mis simpatías palestinas, me preguntó con sorna: “¿No te avergüenza estar aquí, en Israel, en este Estado criminal, ilegal? ¿No te preocupa que tu estancia aquí contamine tus credenciales izquierdistas y te haga cómplice del crimen?”

Con toda sinceridad debo admitir que, cada vez que viajo a Israel, experimento esa extraña emoción del que entra en un territorio prohibido donde impera la violencia ilegítima. ¿Significa esto que soy (no tan) secretamente un antisemita? Pero ¿y si lo que perturba es precisamente que me encuentro en un Estado que todavía no ha borrado la “violencia” de sus orígenes “ilegítimos”, reprimiéndolos en un pasado inmemorial? En este sentido, a lo que nos enfrenta el Estado de Israel es al pasado borrado de todo poder estatal (Zizek, 2009: 142).

De la misma manera que Foucault, Slavoj Zizek (2009) tiene la opinión de que todo poder estatal se basa en el borrado de la destrucción y la muerte que lo formaron. Esta forma de pensar no afirmaría una naturaleza completamente violenta en el ser humano como individuo, pero sí que afirmaría que las estructuras sociales se basan en la dominación, más o menos explícita, de unos grupos sobre otros (Zizek, 2009: 142). Desde esta perspectiva, los prejuicios negativos hacia el exogrupo, los prejuicios positivos hacia en el endogrupo y ciertas acciones de racismo simbólico, serían la representación visible de una estructura violenta subyacente. Es decir, los grupos dominantes de una sociedad, como dictadores de la Ley controlan las reglas del juego desde una posición ventajosa. Desde la altura de su trono de hierro, son dominadores, ya que el poder que detentan divide a la sociedad en endogrupo y exogrupo. En el mundo en el que vivimos, la violencia, no se muestra de una manera directa, así que, esta violencia soterrada desde el grupo dominante, se muestra en el lenguaje simbólico y con el prejuicio sutil. La violencia, aunque simbólica, sigue siendo violencia y sigue separando el mundo. La construcción simbólica del Otro y de la Otra como enemigo es una estrategia desde la cual se crea la imagen de que hay dos tipos de personas: estamos «Nosotros y nosotras » y luego, están «Ellos y Ellas».

## **2.6. Recapitulación**

El ser humano, de manera natural y generalmente forma grupos. Al grupo al que pertenece lo considera su endogrupo, con el que formaliza actitudes positivas. A partir de la existencia de otros grupos, refuerza la unidad de su endogrupo con la construcción simbólica del Otro y de la Otra, al que puede considerar como rival. La categorización del Otro y de la Otra, normalmente, se resuelve con la formación de prejuicios negativos, racismo duro o racismo simbólico. A partir de esta categorización y el uso de estos símbolos en sus distintas formas se pueden dar relaciones de dominación que se muestran tanto en el lenguaje como en la organización social. En el momento en el que el Otro o la Otra se simbolizan como enemigos y se interiorizan así por el endogrupo, de alguna manera queda «justificada» la violencia contra ellos. Durante la Edad Moderna, los europeos y las europeas categorizaban a la población afroamericana como propiedades, lo que legitimaba su compra-venta como esclavas. El símbolo, la imagen que se tiene de algo, determina los comportamientos que tenemos hacia el objeto al que hace referencia la imagen. Las actitudes violentas y excluyentes hacia un grupo se entienden, desde el

punto de vista sociológico, en la premisa de que hay una simbología o una construcción negativa del Otro y de la Otra que explican o justifican dichas actitudes. En los peores casos puede haber manifestaciones de violencia directa, tales como insultos o enfrentamientos a golpes. Sin embargo, una construcción simbólica negativa del Otro y de la Otra, que no tiene manifestaciones de violencia directa, puede tener manifestaciones indirectas o veladas de exclusión y marginación que son igual de denigrantes para dichos grupos. El hecho de separar a personas, que conviven en un mismo lugar, en categorías distintas donde se incide en la presencia de un endogrupo y un exogrupo, siempre tiene consecuencias negativas para la normal integración del exogrupo. La autoestima y la estima por el endogrupo se fundamentan según el experimento de Sherif (junto con la experimentación de otros sociólogos) en relación con la situación de otros exogrupos. Desde la perspectiva estructuralista estudiada en el capítulo 1 se llegan a las mismas conclusiones, el inconsciente lo forma el discurso del Otro. La identidad propia se crea a partir de la identidad del Otro o de la Otra. Cuando el Otro o la Otra pierden, el endogrupo gana. Si la nación propia conquista a la Otra, es que la propia es mejor. La competición y la rivalidad forman parte de la motivación social. Se han estudiado en los primeros puntos como estas relaciones de dominación pueden ser más o menos sutiles, dependiendo del momento histórico. En un momento como el actual, donde el racismo está mal visto, las relaciones de dominación y la construcción negativa del Otro y de la Otra se configuran según lo que los sociólogos califican de racismo simbólico o sutil.

El hecho de que este comportamiento social haya sido más o menos «regular» en la historia, no significa que tenga que seguir siéndolo. Una de las características principales del ser humano es la capacidad para auto-regularse a sí mismo y ser consciente de su propia naturaleza y de sus propios actos. Desde una perspectiva que considera que las personas somos ante todo libres, hay esperanza de encontrar y formar nuevas estructuras sociales donde los prejuicios y las actitudes racistas no tengan lugar.

En el siguiente capítulo se explorará la realidad actual, en la que el Islam, los árabes y los musulmanes, se configuran como el enemigo principal de Occidente. Desde las líneas de investigación que se han estudiado, la construcción simbólica del Otro y de la Otra de una manera negativa es un proceso que se da de manera, más o menos, generalizada en el ser humano. Sin embargo, ahora el estudio se centrará en el estado actual de la situación y teniendo como sujeto de la investigación un grupo social amplio, pero delimitado. El primer paso para poder ejercer la libertad de cambio en nuestras estructuras sociales

consiste en conocer cómo funcionan nuestras estructuras sociales. Conocer de qué manera funcionan los símbolos y la construcción simbólica del Islam, los árabes y los musulmanes, nos permitirá ser conscientes de la génesis de algunos comportamientos y algunas actitudes racistas que cometen desde Occidente. Este estudio no afirma que tales actitudes y tales símbolos sean absolutamente compartidos y generalizados por todos los occidentales. Sin embargo, ejemplos como los discursos racistas de Le Pen o la islamofobia de PEGIDA en Alemania, demuestran que, aunque no sean universales, estas actitudes sí son ampliamente relevantes.

## **Capítulo 3: La construcción simbólica del Islam**

Una de las representaciones ideológicas más duraderas a lo largo de la historia universal ha sido la que se ha mantenido entre Occidente y Oriente. Desde las guerras médicas entre griegos y aqueménidas hasta el fundamentalismo islámico actual. A partir de un estudio multidisciplinar, se analizará en este capítulo la creación antagónica de dos bloques culturales, Occidente enfrentado a Oriente. Dentro del bloque de Oriente quedará insertado el Islam como uno de sus representantes más importantes.

Para ello, se analizará la teoría de Huntington, del choque de civilizaciones, y algunos comentarios que hacen de su obra varios filósofos como Todorov y Zizek. Huntington, al igual que una larga tradición, concebirán las civilizaciones como bloques culturales incapaces de comprenderse, e inevitablemente ligados al enfrentamiento. Esta es una muestra del reduccionismo de ciertos conceptos simbólicos y mentales, producto de la construcción simbólica del Otro y de la Otra. También se analizará la larga tradición educativa por la que el Islam se muestra como diferente, extraño y amenazador. A continuación, se estudiará el momento histórico actual y la hipótesis sostenida por varios autores, de que, la era post-guerra fría necesita una nueva amenaza internacional para mantener ciertos intereses particulares. Se relacionará así, la creación ideológica de símbolos del Otro y de la Otra, como una manifestación del poder de ciertos grupos sociales. El ejemplo de Israel y Palestina será de mucha utilidad a este respecto. Porque muestra con mucha claridad la construcción ideológica que a partir del cine y de otros formatos, crea una distinción entre dos bloques antagónicos que no pueden reconciliar sus diferencias. Mientras, que de forma paralela, mantiene el estatus de víctima del judaísmo como justificación de su violencia estructural del pueblo Palestino. Dos pueblos y sus conflictos, reducidos a una cuestión cultural y religiosa. Finalmente, veremos como todo este reduccionismo y la globalización, son responsables de que los seguidores del Islam estén perdiendo su identidad particular.

### **3.1. El choque de civilizaciones**

Para Wittgenstein la filosofía no es una doctrina sino la actividad por la cual los malentendidos del lenguaje (y de la filosofía) se clarifican (Wittgenstein, 2009: 45) La

filosofía tendría que aclarar qué puede y qué no puede decir el lenguaje. Wittgenstein comenta en los aforismos 371 y 373 de sus Investigaciones que « La esencia se expresa en la gramática» (Wittgenstein, 2009: 405) y que «Qué clase de objeto es algo, lo dice la gramática» (Wittgenstein, 2009: 407). Es el lenguaje (la gramática) la que modela el significado de las cosas, la que crea la apariencia esencial del mundo. Así pues, el problema acerca de algunas filosofías (y de algunas ideas) podía estar precisamente en los esencialismos y reduccionismos que inherentemente acompañan a la lógica de nuestro lenguaje.

Wittgenstein se muestra escéptico acerca del valor de sus descubrimientos (Wittgenstein, 2009: 7), sin embargo, su filosofía del lenguaje marca un precedente en la historia de la filosofía. Aquí mismo, su análisis del lenguaje y de la lógica del ser humano aparece como clarificador. El choque de civilizaciones de Huntington (Huntington, 1997) y la crítica que de él hace Todorov (2008) resulta más claro utilizando el *Tractatus* como guía.

Huntington (1997) clasifica el mundo en civilizaciones, y dota esas civilizaciones de características esenciales. Las civilizaciones (que en realidad sólo es una palabra que intenta representar algo complejo) se convierten en entidades monolíticas que por sus características internas deben enfrentarse unas a otras. Al reconocerlas como diferentes, deben, enfrentarse unas a otras. Según su argumentación, no serán las ciudades-estados ni las ideologías las que marcarán el mapa político en la era post-guerra fría, sino las disputas entre las civilizaciones. La civilización será la categorización más amplia de un grupo cultural determinado, que a su vez podrá estar dividido en otros subgrupos. La cultura será, de este modo, el factor diferenciador entre los individuos. Según su cultura cada individuo se posicionará de una manera u otra. Siguiendo a Wittgenstein (Wittgenstein, 2009: 45), la filosofía debería deshacer este malentendido que causa el lenguaje. La palabra « civilización» debería desprenderse del esencialismo que su abstracción representa. Pero esto no es tan fácil, ya que este concepto descansa en una prolongada tradición intelectual.

El concepto de civilización que utiliza Huntington es reduccionista y esencialista tal y como critica Todorov (2008) en su obra *Occidente y los Otros*. Este concepto forma parte de una tradición historiográfica que tiene a Toynbee (1958, 1981) y a Spengler (1989) como referentes. Desde esta tradición (que Huntington sigue) se concibe que la civilización gira en torno a la adscripción religiosa, la cual es crucial en la configuración

de la identidad cultural. Aunque se plantean relaciones e influencias entre las civilizaciones, la esencia de la civilización permanece hasta que muere (Spengler, 1989).

Que sea posible que la civilización musulmana tenga que enfrentarse a la occidental porque existe una esencia cultural que inevitablemente sitúa a las civilizaciones unas en contra de otras, es una tesis muy controvertida. De ella Todorov (Todorov, 2008: 130) comenta que es precisamente su reduccionismo lo que la hace tan atractiva:

Por el hecho de que el título, el artículo y la obra proponen una explicación simple y accesible a todos de la complejidad del mundo internacional, y al mismo tiempo indican cómo podemos impedir que se produzcan las consecuencias indeseables de la situación actual. En concreto, Huntington afirma que el bienestar de los occidentales, es decir, los americanos del norte y los europeos del oeste, está amenazado, y sugiere un remedio para ese mal. [...] Las civilizaciones chocan entre sí, estamos en peligro de muerte y tenemos que defendernos. Está claro y resulta fácil de entender, y de ahí la seducción que ha suscitado esta tesis (Todorov, 2008: 130).

El Choque de civilizaciones como bien comenta Todorov (Todorov, 2008: 130) muestra una imagen muy accesible; hay una civilizaciones con unas características determinadas e inamovibles y otras civilizaciones con otras características, unas civilizaciones promueven el progreso, la libertad y la vida, y por otra parte, las otras siguen anquilosadas en una visión arcaica y tradicionalista. Las civilizaciones y las culturas no pueden trabajar juntas, no pueden tender puentes según esta visión porque son radicalmente incompatibles. Si son radicalmente incompatibles se entiende que en lugar de trabajar cooperando deberán enfrentarse como enemigas. La civilización islámica como una de las nueve monolíticas civilizaciones, sólo puede expandirse o perecer (Huntington, 1997). Así se crea la imagen del Otro y de la Otra como enemigo.

Dentro del marco de esta tradición esencialista existe un pensamiento muy extendido: los musulmanes actúan de una determinada forma impulsados por su religión. Mientras que otros grupos actúan por multitud de razones (sociales, económicas, etc.), el libre albedrío de los musulmanes se reduce al determinismo de su fe (Todorov, 2008: 143).

Algo similar ocurre con la teoría del choque de civilizaciones cuando pretende reducir los movimientos internacionales globales a conflictos entre religiones. Las causas de las tensiones internacionales son diversas (causas económicas, demográficas, estratégicas,

históricas, etc.), sin embargo, parece señalarse exclusivamente la religión como causa de algunas guerras (Todorov, 2008: 144).

Slavoj Zizek (2010) hace también una interesante comparación uniendo la obra de Huntington (1997) con la obra de Fukuyama; *El fin de la Historia* (Fukuyama, 1992). En este libro se defiende la tesis de que al terminar la guerra fría había triunfado el modelo liberal, democrático y capitalista siendo éste el último cambio político significativo en la historia de la humanidad. Slavoj Zizek relaciona ambas obras diciendo que «el choque de civilizaciones es la política del fin de la historia». La relación consiste en que la visión esencialista del mundo como culturas o civilizaciones incompatibles proviene del mismo sistema político capitalista-liberal (Zizek, 2012; 171). Los problemas de desigualdad, explotación, dominación e injusticia que sufren los países del Tercer Mundo son percibidos como problemas culturales. En lugar de centrar la atención en la emancipación o la lucha política los problemas se perciben como problemas de intolerancia (Zizek, 2012; 171). Slavoj Zizek utiliza el concepto de «culturización de la política» para explicar esta situación:

Las diferencias políticas, derivadas de la desigualdad política o la explotación económica, son naturalizadas y neutralizadas bajo la forma de diferencias “culturales”, esto es, en los diferentes “modos de vida”, que son algo dado y no puede ser superado. Sólo pueden ser “tolerados” (Zizek, 2012: 169).

El concepto de culturización de la política se entiende mejor a partir del conflicto entre Israel y Palestina. La culturización de la política supone percibir este conflicto desde sus diferencias culturales. Esto supone por una parte un reduccionismo de la situación y por otro concebir el conflicto desde un punto de vista que no puede ser superado.

Por ejemplo, se nos dice que el conflicto entre Israel y los palestinos es una lucha de la democracia secular occidental contra el fundamentalismo musulmán; desde luego, si se formula el problema en estos términos, no puede resolverse y nos encontramos en un punto muerto. El paso comunista aquí es rechazar aquí estos mismos términos y redefinir una Tercera Vía real. (Zizek, 2012: 426)

Planteado desde un choque de civilizaciones el problema no es una cuestión de

desigualdad, explotación o dominación si no un irreductible choque de culturas (Zizek, 2012: 426).

### **3.2. La tradición histórica del Islam como enemigo en los manuales**

En su libro *Orientalismo*, Edward Said (1990), explica como desde Occidente se ha creado una imagen de Oriente a partir de la polaridad entre un nosotros (Occidente) y un ellos (Oriente). Al igual que el concepto tradicional de civilización utilizado por Spengler (1989), Toynbee (1981) y Huntington (1997), en el que la adscripción a una civilización confiere al individuo de una idiosincrasia y esencia determinada, la adscripción a uno de los dos bloques (Occidente u Oriente) confiere al individuo también de una esencia determinada. La tradición occidental, según Said (1990), dibuja la imagen de un Oriente exótico, extraño e inherentemente distinto al occidental, muchas veces de una manera negativa. Además, al igual que ocurre con el esencialismo del concepto de civilización, la imagen de Oriente engloba a multitud de identidades diferentes (islámica, india, japonesa, tailandesa, etc.) en una. De esta manera, el Islam pierde su identidad cultural específica diluyéndose en el concepto de Oriente. Desde esta tradición occidental, el Islam aparece como una identidad ajena a la identidad occidental, muchas veces directamente enemiga (Said, 1990).

Precisamente, la creación de la imagen del Islam como enemigo es algo recurrente en los manuales españoles (Martín, 2010). La relación que se crea entre España y el Islam es la de dos bloques antagónicos. España pertenece a Occidente y el Islam pertenece a Oriente, siguiendo la distinción de Said (1990). El imperio islámico clásico se estudia a través de sus relaciones (conflictivas) con Bizancio, Al-Ándalus con los reinos cristianos y, por último, el imperio Otomano con la Europa cristiana. De esta manera se escribe la historia desde una lógica de conflictos y desde la visión partidista de uno de los bandos (Martín, 2010: 18).

Se crea la imagen de que lo musulmán es extraño para agudizar las diferencias entre ambas culturas. Cuando se habla del Islam se incide en las prácticas más chocantes para crear la imagen de ruptura y extrañeza. La prohibición del vino, el cerdo, la poligamia, la guerra santa son cuestiones que se ponen por delante de los principios de justicia social, humanismo o fundamentos básicos comunes entre la religión cristiana y musulmana (Martín, 2010:26). Agudizando las diferencias es como se crean los conflictos. Lo mismo ocurre con la religión, el Islam se plantea como una religión excluyente y enemiga de la cristiana mientras que las cuestiones referentes a sus nexos comunes y origen común quedan relegados. El hecho de que fue San Gabriel quien habla con Mahoma o que los profetas Moisés, Abraham y Jesús tienen una importancia capital en el Corán son directamente olvidados (Martín, 2010: 26).

En lugar de explicarse el período árabe-musulmán medieval como un período de doble influencia, se agudiza su sentido incompatible con el concepto de Reconquista. El momento en el que ambas culturas convivieron no es importante, lo importante es el momento en el que el cristianismo expulsó al Islam de España (Martín, 2010: 103). Un período largo, trascendental en la organización territorial y en la configuración de la nación de España se resume en una historieta épica entre buenos y malos. Lo musulmán queda excluido del patrimonio histórico y cultural español (Martín, 2010: 104).

En el caso del Imperio Otomano ocurre lo mismo. La perspectiva de su estudio es secundaria en referencia a los acontecimientos europeos. La historia otomana se resume en los encontronazos que tiene con Occidente.

[...] los textos se expresan en tono belicoso y se implican vergonzosamente en la historia que están contando. Los Manuales están explicados desde la asunción de que el principio de peligro y amenaza correspondía sólo al imperio turco otomano, y, en consecuencia, se hace un uso abusivo de estos términos. ¿Es que la Europa cristiana liderada por los Austrias no amenazaba y no era un peligro para el imperio musulmán turco? (Martín, 2010: 166).

La lucha no se presenta como una lucha de intereses por parte de dos grandes potencias, sino que, las relaciones políticas se simplifican en relaciones culturales. Además, los textos se articulan desde el punto de vista de Occidente. El Islam aparece como peligroso y beligerante, como rival y enemigo histórico a lo largo de todas sus apariciones en la vida europea (Martín, 2010: 166).

Junto a esta visión partidista donde el Islam aparece como un enemigo que tiene que estar fuera de nuestras fronteras y cuya cultura no tiene compatibilidad con la occidental, aparece una visión reducida de su particularidad como cultura.

El Islam se presenta a partir de un vocabulario denotativo, los términos que más se utilizan son los de ira, peligro, miedo, amenaza e incluso fanatismo (Martín, 2010: 18). Sus complejos procesos y cambios políticos son reducidos a una cuestión religiosa extrema. La revolución iraní, por ejemplo, se convierte únicamente en un fervor religioso dirigida por fanáticos mientras los factores sociales, políticos y económicos no son mencionados. El Islam se reduce también al fundamentalismo islámico, la política islamista es considerada fanática al intentar reconciliar la religión con la política (Martín, 2010: 18). Esto sigue en consonancia con la tradición historiográfica, ya comentada, en la que autores como Spengler (1989), Toynbee (1981) y Huntington (1997) reducen la

identidad cultural a una cuestión principalmente religiosa.

Se utiliza la tradición secular occidental para entender procesos políticos complejos y distintos a los europeos. Cuando los musulmanes hacen la guerra o cometen actos terroristas se considera que sus motivaciones son religiosas. Las implicaciones políticas, económicas o sociales se reducen al espectro religioso o cultural. De la misma manera, el fanatismo religioso se considera incompatible con la modernidad, la tradición se convierte en la causa del retraso de sus sociedades (Martín, 2010: 19).

En general, los atributos que recibe el endogrupo suelen ser positivos, mientras que por otra parte, las características atribuidas al exogrupo son negativas. De alguna manera los hechos quedan a un lado, y una misma acción (un mismo hecho) quedará juzgado de manera distinta si pertenece al endogrupo o al exogrupo (Cortizo Amaro, 2014: 57).

La concepción prejuiciosa de Oriente legitima la dominación y conquista directa de Occidente. Los prejuicios muchas veces son difundidos por los medios de comunicación. Diferentes organismos denuncian que el flujo de noticias internacionales no es del todo parcial al estar mayoritariamente controlados por los países ricos e industrializados (esto es, Occidente). Son precisamente los continuos estereotipos negativos de los países más pobres los que terminan justificando la intervención militar de Occidente (Roach, 1993: 19)

Cuando anteriormente, Slavoj Žižek (2009: 142) dice sentir un escalofrío al estar en territorio israelí, una región «que todavía no ha borrado la “violencia” de sus orígenes “ilegítimos” (Žižek, 2009: 142), reconocía que el resto de territorios europeos sí han conseguido borrar la violencia de sus orígenes. A este respecto Sophie Bessis (2002) reflexiona acerca del papel de Europa como colonizador e invasor de culturas:

¿En qué medida el genocidio perpetrado en su nombre puede ser calificado de único y por qué los occidentales le dieron este carácter? ¿Por qué al terminar la guerra Occidente mostró tal estupefacción cuando se “descubrieron” los crímenes nazis? En la historia de Occidente, ¿el nazismo es inventor o heredero? [...] Vayamos un poco más lejos: el proceso de exterminación de judíos, de gitanos y de “degenerados” de todo tipo que debían desaparecer de la Europa del Tercer Reich, ¿es único en cuanto a que traduce una voluntad programada de exterminio, o su unicidad se debe únicamente a las formas que adoptó? (Bessis, 2002: 70)

### **3.3.El Nuevo contexto histórico de la Post-Guerra Fría**

Durante mucho tiempo la política exterior americana, el armamento masivo y la amenaza estaban dominadas ideológicamente por el dualismo entre Estados Unidos y la Unión Soviética (Chomsky, 1992). Esta polaridad representaba la imagen de dos sistemas económicos; el comunismo y el capitalismo pero también dos formas de vida que intentaban mostrarse como opuestas. El principal miedo en la sociedad se instauró mediante la imagen de un mundo sepultado por la destrucción nuclear. Si las dos superpotencias entraban en una lucha directa no les quedaría más remedio que utilizar sus arsenales para borrar del mapa al rival. Esta amenaza constante e impredecible justificaba por parte de las potencias diferentes medidas impopulares como el armamento masivo o las guerras directas en países susceptibles de ser controlados por el rival (Vietnam, Corea) (Chomsky, 1992).

La violencia tenía como justificación la lucha contra un enemigo atroz. Esta estrategia servía tanto para un bando como para el otro. Sin embargo, la polaridad y el equilibrio de fuerzas no duraron siempre. Tras la caída del muro de Berlín y la desarticulación de la URSS, la imagen simbólica del enemigo ruso se desvaneció (Bessis, 2002). El mundo occidental necesitaba unos nuevos bárbaros, una nueva amenaza que enarbolará las banderas de la libertad y la democracia. Un Otro y una Otra que representaran la imagen opuesta de la identidad americana y occidental (Todorov, 2008).

Muchos autores coinciden en que este nuevo peligro es el Islam representado amenazantemente como fundamentalismo islámico (Bessis, 2002: 238, Chomsky, 1992: 19, Todorov, 2008: 146, Zizek, 2012: 187) Para que Estados Unidos mantenga su permanente estado de guerra como protector global tuvo que inventar un terror. La imagen de amenaza, de invasión, de peligro justifica la idea de que se tiene que hacer una guerra contra el terror (Zizek, 2012: 187):

Ya que la “confianza” es fundamentalmente ideológica y militar, no económica, el problema para Estados Unidos es cómo justificar su papel imperial; ello requiere un permanente estado de guerra, de forma que tuvo que inventar la “guerra contra el terror”, ofreciéndose como el protector universal de todos los demás estados “Normales” (no “canallas”) (Zizek, 2012: 187).

Estados Unidos debe justificar su papel imperial como defensor de los derechos universales. Para hacer el papel de bueno, alguien tiene que hacer el papel de malo. A este

respecto Chomsky (1999) define el nuevo orden mundial en su libro *El nuevo humanismo militar*:

Ya liberados de los grilletes de la guerra fría y las anticuadas restricciones del orden mundial, los estados ilustrados pueden dedicarse con todo vigor a la misión de enarbolar los derechos humanos y llevar la justicia y la libertad a todos los pueblos que sufren, incluso por la fuerza, si fuese necesario (Chomsky, 1999: 10).

La diferencia entre buenos y malos es arbitraria, no tiene una definición concreta. Sin embargo, los estados poderosos justificarán sus acciones alegando que son buenas acciones, mientras que los que reciban la violencia inexorable de la justicia serán considerados estados discordantes (Chomsky, 1999: 10).

Aunque mucha violencia humana sea colectiva (una guerra por ejemplo, la violencia del Estado), en general, la mayoría de la violencia está desaprobada colectivamente. Para que la violencia sea aprobada, es necesaria una justificación (Cortizo Amaro, 2014: 48). El engaño de la defensa propia suele ser una de las justificaciones más populares del nuevo (y el anterior) siglo (Cortizo Amaro, 2014: 102). La creación de la imagen del Otro y la Otra como amenazas es una forma de legitimización de la violencia o de las agresiones. En el caso del terrorismo islámico Cortizo (2014: 107) comenta:

Enviar bombarderos contra terroristas es tan gran desatino como querer matar mosquitos con ametralladora: algo tan evidente que no requiere demostración. Eso basta para probar que la lucha contra el terrorismo —aun siendo éste cierto y combatirlo una necesidad— no puede ser el verdadero objetivo de las medidas que desde entonces ha tomado el gobierno estadounidense y que, además, estaban planeadas o esbozadas mucho antes. Si un acto de terrorismo, por violento que sea, se eleva a la categoría de plaga universal y permanente, es para aprovecharlo con otros fines. Así, el terrorismo resulta ser el enemigo que les faltaba a los belicistas desde el hundimiento de la URSS, el terrorismo justifica el armamentismo y las intervenciones militares donde convenga, el terrorismo crea una opinión adicta por el miedo general que inspira, sobre todo por su misteriosa invisibilidad, amenazando desde la sombra a cualquiera y en cualquier parte. Con el terrorismo, Rumsfeld y los suyos ya tienen lo necesario: el hecho detonante que “les obliga a actuar”, junto con la opinión volcada en su favor (Cortizo Amaro, 2014: 107).

En muchas ocasiones la amenaza se exagera con el fin de aumentar la imagen del Otro y de la Otra como peligroso. Mientras que estadísticamente es improbable sufrir un atentado terrorista islámico, la difusión que hacen los medios de ello aumenta la sensación

de peligro. De hecho es mucho más probable morir a causa de un ciervo que de un terrorista musulmán (Cortizo Amaro, 2014: 106). Como comenta Chomsky (1992: 344): es necesario mantener la opinión de la plebe controlada:

Tales ideas tienen amplia resonancia aún hoy en día, incluyendo la severa doctrina de Locke de que a la gente corriente debería negársele incluso el derecho a discutir los asuntos públicos (Chomsky, 1992: 344).

La opinión pública es controlada mediante la prensa. Así pues, la imagen de ciertos líderes islámicos ha dependido, históricamente, de los intereses globales. En función de si ha interesado o no ha interesado mantener buenas relaciones, una nación ha sido considerada aliada o enemiga. El caso de Saddam Hussein en Irak es paradigmático. Primero era un líder estratégico muy importante, para después convertirse en la reencarnación del mal (Chomsky, 1992: 236).

Volviendo a Wittgenstein (2009: 407), es la gramática la que crea la realidad. Son los símbolos los que configuran buenos y malos según unos intereses concretos. El caso de Israel y Palestina, es otro buen ejemplo, en el que la creación de determinados símbolos termina apoyando los intereses occidentales.

### **3.4. El conflicto Israel-Palestina**

El conflicto entre Israel y Palestina es interesante, en cuanto a la utilización de imágenes y símbolos, en al menos dos formas diferentes. Por una parte, el conflicto entre Israel y Palestina representa un buen ejemplo de la culturización de la política y de la simplificación a la que lleva teorías como la del choque de civilizaciones. Por otra parte, según Finkelstein (2000), se ha creado una imagen simbólica del pueblo judío como un pueblo castigado por la Historia para legitimar la violencia que comete sobre otros pueblos.

Anteriormente, se ha comentado que el choque de civilizaciones planteado por Huntington (1997), según el punto de vista de Todorov (2008), adolece de un reduccionismo que simplifica en exceso la realidad. En este caso, la estrategia de la simplificación beneficia al Estado de Israel porque plantea el problema desde una óptica esencialista irresoluble. Mientras que se crea la imagen de dos pueblos esencialmente (por motivos religiosos) distintos, la reconciliación parece imposible.

La culturización de la política representa a Israel como la cultura democrática secular occidental mientras Palestina representa el fundamentalismo musulmán. El conflicto se reduce en estos términos y no se investiga la situación de dominación de Israel sobre el territorio de Palestina desde el marco de la conquista y del conflicto de intereses. Los conflictos sociales no pueden resolverse en el momento en el que la imagen simbólica del otro distorsiona la «realidad» en favor de lo «real». Representados como problemas falsos de choque de civilizaciones, los problemas sociales de dominación persisten (Zizek, 2012: 426).

Es la misma situación que presenciamos constantemente en los manuales escolares. De hecho, el conflicto entre Israel y Palestina es explicado desde el punto de vista israelí y sionista. El odio árabe es tratado como un odio cultural, esencialista de la cultura árabe. Un odio que deja a un lado las cuestiones sociales, económicas o políticas. Sólo se muestra la violencia y el odio por parte de los árabes, dejando las características positivas del conflicto a los judíos, cuyo objetivo en esa tierra es la independencia y la autonomía (Martín, 2010: 18).

Así es como funciona la culturización de la política. La dominación israelí de los territorios palestinos no se plantea como una cuestión política de conquista, ni la reacción palestina se entiende como una acción de resistencia a una conquista. Al expresar el problema culturalmente y sólo desde el lado sionista, se falsea el problema y se incapacita una solución.

Mientras el problema se plantea desde la óptica del choque de civilizaciones que por sus incompatibilidades no puede solucionarse Israel controla el terreno apoderándose de la tierra de los palestinos en la Ribera Occidental, estrangulando gradualmente la economía palestina, levantando nuevos asentamientos, presionando a los agricultores palestinos para que abandonen sus tierras (incendio de cosechas, profanaciones religiosas e incluso asesinatos selectivos), todo esto apoyado por una kafkiana red de regulaciones legales (Zizek, 2012: 174). La visión del choque de civilizaciones esconde el verdadero problema; la violencia estatal israelí contra el pueblo palestino. Lenta, inexorable, la verdadera violencia que opera en esa región es la de la red invisible israelí (Zizek, 2012: 160).

El sueño que subyace bajo esta política está perfectamente expresado por el muro

que separa un pueblo de colonos de un pueblo palestino en una colina cercana, en alguna parte de la Ribera Occidental. El lado israelí del muro está pintado con una imagen del paisaje al otro lado del muro, pero suprimiendo el pueblo palestino, reflejando solamente la naturaleza, la hierba y los árboles. ¿No es eso limpieza étnica en su forma más evidente, imaginar el otro lado del muro como debería ser y estar, vacío, virgen, esperando para ser colonizado? (Zizek, 2012: 156).

Aunque se crea la imagen del Otro y de la Otra como un ser irreconciliablemente distinto, en momentos clave este espejismo desaparece y el Otro y la Otra se reconocen como iguales. Esta misma paradoja apareció en el momento en el que Ehud Barak (décimo presidente del Estado de Israel) respondió que de haber nacido palestino se habría unido a un grupo terrorista (Zizek, 2012: 160). Pese a todos los discursos y las medidas anti-palestinas, Barak se reconoció en el Otro.

Por otro lado, Finkelstein (2000), en su obra *La industria del Holocausto* estudia como el fenómeno histórico del holocausto nazi se ha convertido en una representación ideológica que beneficia los intereses de los judíos de Israel y los intereses de Estados Unidos en el Medio Oriente. Finkelstein (2000, 17) resume así sus ideas principales:

[...] argumentaré que “el Holocausto” es una representación ideológica del holocausto nazi. Como la mayoría de las ideologías, posee cierta relación con la realidad, aunque sea tenue. El Holocausto no es un constructo arbitrario, está dotado de coherencia interna. Sus dogmas fundamentales respaldan importantes intereses políticos y de clase. El despliegue del Holocausto ha demostrado ser un arma ideológica indispensable. El despliegue del Holocausto ha permitido que una de las potencias militares más temibles del mundo, con un espantoso historial en el campo de los derechos humanos, se haya convertido a sí misma en Estado “víctima”, y que el grupo étnico más poderoso de Estados Unidos también haya adquirido el estatus de víctima. Esta engañosa victimización produce considerables dividendos; en concreto, la inmunidad a la crítica, aun cuando esté más que justificada (Finkelstein, 2000, 17)

Cuando dice potencia militar temible se refiere a Israel, y al grupo beneficiado, los judíos. No obstante, es Estados Unidos el encargado de sostener la proliferación de estas imágenes, mientras que el *New York Times* será su medio de comunicación principal (Finkelstein, 2000: 10). ¿Cómo ha llegado a ser Estados Unidos el mejor aliado de los judíos de Israel? A este respecto, Finkelstein, analiza la historia de la industria del Holocausto. Sus estudios revelan que, antes de 1967, los estudios acerca del Holocausto

eran, más bien, escasos (Finkelstein, 2000, 5). Es a partir de junio de 1967 cuando la relación entre Estados Unidos cambia:

Desde su fundación, en 1948, hasta la guerra de junio de 1967, Israel no fue un interés prioritario en la planificación estratégica de Estados Unidos. Mientras los líderes judíos de Palestina se preparaban para la proclamación del Estado el presidente Truman vacilaba al sopesar los intereses de su política interior (el voto judío) y las inquietudes del Departamento de Estado (el respaldo a un Estado judío distanciaría a EEUU del mundo árabe). Alentada por el propósito de asegurar los intereses estadounidenses en Oriente Medio, la Administración Eisenhower trató de equilibrar el apoyo a Israel y a los países árabes, aunque favoreciendo a estos últimos (Finkelstein, 2000, 28).

Hasta la guerra de junio, en la que Israel vence contra los estados árabes, Estados Unidos no decide incorporar a Israel como un estado estratégico. Sólo a partir de esa victoria, Israel se convierte en «delegada del poder estadounidense» (Finkelstein, 2000, 30). De ser uno más de los posibles aliados regionales de Estados Unidos en Oriente Próximo, Israel se convirtió en su aliado principal, pasando a «formar parte de la vanguardia defensiva de EEUU – e incluso de la “civilización Occidental”- en contra de las retrógradas hordas árabes» (Finkelstein, 2000, 31).

A partir de aquí, de su estado de aliado de EEUU, se empezó a construir una imagen distinta del pueblo judío. Principalmente, su papel de víctimas de la segunda guerra mundial se acrecentó considerablemente. La principal ventaja de esto es la de deslegitimar cualquier crítica hacía ellos tachándola de antisemita. El recuerdo constante al genocidio y al exterminio, convierte cualquier crítica en un odio patológico hacía los judíos (Finkelstein, 2000, 44). La representación simbólica del Holocausto permitió convertir el sufrimiento judío en una singularidad histórica. Para que no vuelva a ocurrir lo que una vez ocurrió, los israelitas tienen derechos singulares que otros Estados (no víctimas) no pueden tener. Por ejemplo, un argumento a favor de que Israel tenga armas nucleares es defenderse de otro genocidio masivo (Finkelstein, 2000, 50).

En el plano arbitrario de las civilizaciones de Huntington (1997), podríamos decir que se crea la imagen de que Israel forma parte de Occidente y no de Oriente, porque interesa a unos grupos determinados (Finkelstein, 2000, 31). Así, pues la separación de las identidades en civilizaciones se convierte en una representación ideológica de ciertos intereses políticos y económicos.

### 3.5. La pérdida de la identidad islámica

Uno de los rasgos más preocupantes de las relaciones entre las culturas es la pérdida de identidad. En el caso del Islam, la construcción simbólica de los musulmanes como los Otros y las Otras puede tener consecuencias negativas hacia su propia identidad. Esto se analizará a partir de varios ejemplos. En el primero, la investigadora Sophie Bessis (2002) expone su propio testimonio de pérdida de identidad y asimilación. Después, se analizará el caso del apoyo mediático al escritor británico Rushdie por parte de la prensa occidental y el caso del velo islámico en Europa (Zizek, 2012), como ejemplos de la técnica de la negación del racismo. La forma en la que se trataron ambos casos demuestra el etnocentrismo de la sociedad occidental. Por último, se hablará del punto de vista de Slavoz Zizek (2010).

La investigadora Sophie Bessis (2002) vive en carne propia cómo funciona el sentimiento de inferioridad interiorizado de manera natural y sutil. Con su testimonio se puede comprobar cómo opera la construcción simbólica del oriental como subordinado a la cultura occidental:

Porque las francesas nos aplastaban con su desprecio. Aunque no aceptáramos su arrogancia, nosotras no dudábamos de su superioridad. Para empezar, eran rubias, con un pelo largo y “liso” que se podían echar hacia atrás con un gesto elegante de cabeza. Frente a esta naturaleza casi angelical, la contemplación masoquista de los pelos negros y rizados que adornaban nuestras cabezas nos provocaba un inmenso dolor.

Además ellas, hacían la comunión. [...] ¿Quién de entre nosotras, musulmanas y judías, que compartíamos las mismas tinieblas, no soñó, al menos una vez durante su infancia, con ser católica para poder vivir ese cuento de hadas? (Bessis, 2002: 15)

De una manera sutil el racismo simbólico hizo mella en ella. Sentía dolor por no ser como las occidentales. La comunión y el cabello, representaban simbólicamente lo que ella no era. Representaba de manera idealizada al otro grupo. Para ella, la comunión era un cuento de hadas. Había interiorizado una construcción simbólica donde su propio grupo era minusvalorado a favor del grupo dominante (Bessis, 2002: 15).

Según ella la supremacía occidental es un mito construido en detrimento de las otras culturas. El relato que forma Occidente consiste en negar los relatos de las otras culturas. A partir de la Ilustración se elabora una historia de Europa en la que Oriente desaparece de los orígenes. Negando las atribuciones y las influencias orientales se crea la imagen de una Europa pura (Bessis, 2002: 25). El mito máximo es el de concebir Occidente, desde su origen grecorromano, libre de las influencias y contribuciones históricas babilónicas, caldeas, egipcias e Indias de Grecia. El Islam es expulsado del territorio político de Europa occidental de la misma manera que el pensamiento judeo-musulmán del territorio intelectual (Bessis, 2002: 25).

A partir de la concepción histórica de intelectuales como E. F. Gautier el Islam en el plano cultural e intelectual de la tradición universal queda completamente marginado. Según este autor el estancamiento europeo durante la Edad Media fue debido a una influencia negativa de Oriente calificada por él como «sueño islámico». Las regiones musulmanas sólo se regeneran de su estancamiento a partir de la colonización (Bessis, 2002: 57).

De una manera similar Rostow (1993) en su obra *Las etapas del crecimiento económico* elaboran un esquema conceptual del desarrollo económico. Desde su punto de vista, la Historia es un proceso lineal que tiene unas características evolutivas prefijadas. Occidente sería, según su opinión, el motor de la Historia, el modelo productivo y económico por excelencia. Los países atrasados deberían seguir el modelo de los países desarrollados para poder desarrollarse plenamente. Al final, esto, vuelve a suponer lo mismo: la negación de las particularidades. La negación de la propia identidad a favor de un camino prefijado por Occidente (Bessis, 2002: 87).

El mundo intelectual sufre el mismo proceso de pérdida de identidad cultural cuando los intelectuales orientales tienen que utilizar conceptos y referentes occidentales para hacerse ver. Autores africanos y musulmanes como N'Krmah, Bourghuiba, Césaire y Yacine pierden su identidad cultural cuando citan a Locke y a Comte (Bessis, 2002: 78).

Por último, Bessis (2002) comenta un ejemplo más de la pérdida de identidad musulmana. En la enseñanza española, Mohammed aparece reconocido más como reformador social y estadista que como profeta y mensajero de Dios. La particularidad religiosa de su figura y su mensaje se minimizan. La revelación divina de Mohammed aparece, así pues, difusa. Esto contrasta con la representación e importancia que sí recibe la figura de Jesús (Bessis, 2002: 23). De la misma forma, se utiliza en los manuales la

palabra « Alá » y no Dios cuando ambos términos pertenecen a la misma tradición judeo-cristiana (hacen referencia al mismo Dios). La traducción de «Alá» lo único que hace es desvincular la Historia del Islam de sus raíces judeo-cristianas, aumentando la distancia entre el Islam y Occidente (Bessis, 2002: 24).

A continuación, se sigue con diferentes ejemplos que muestran la pérdida de identidad que sufre el Islam en Occidente. Esta vez, a partir del análisis de Van Dijk (2000) de la persecución que sufrió el escritor Rushdie y la opinión generalizada que tienen los occidentales sobre el velo islámico (Zizek, 2012).

El 14 de febrero de 1989, el ayatolá Jomeini condenó a muerte al escritor británico (de origen indio) Rushdie por blasfemar en su obra *Los versos satánicos*. A partir de aquí, la opinión pública discursivamente opinó, y según Van Dijk (Van Dijk, 2009: 222) se comportó generalmente de manera que ejemplifica la actitud de negación del racismo:

El discurso occidental que rodeó el caso Rushdie es un claro ejemplo de esta actitud. El debate público desarrollado en aquel momento se concentró no sólo en la libertad de expresión y de las artes, sino también en los estereotipos sobre los elementos fundamentalistas, si no ya “fanáticos” de la cultura musulmana. Por supuesto, se negó enfáticamente que en aquel debate haya habido un notable racismo antiárabe, por ejemplo, alegando que los valores occidentales eran universales. En otras palabras, así como los blancos suelen negar su racismo y, al mismo tiempo, se presentan como ciudadanos tolerantes, la cultura occidental en su conjunto suele negar su racismo y etnocentrismo al mismo tiempo que destaca su tolerancia (Van Dijk, 2009: 222).

El discurso racista aparece negado debajo de la superficie de los valores universales. Sin embargo, aparece y se crea la imagen de unos «buenos» y unos «malos». Esta actitud es la que Slavoj Zizek comenta que permite al racista «nadar y guardar la ropa», ya que te permite « afirmar tu superioridad sobre el Otro en/a través del mismo gesto de garantizar su igualdad y su respeto por su diferencia.» (Zizek, 2012; 57). La misma raíz de la tolerancia es negativa, porque se «permite» algo que no se comprende ni se siente, algo que en realidad se desearía tener fuera de sí. La ilusión de la multiculturalidad, de la tolerancia y de la libertad de expresión, en realidad, enmascara el deseo de exclusión (Zizek, 2012; 59).

Este verdadero deseo salta a la vista en otros casos como la polémica del velo en regiones europeas. Si lo importante de que una mujer se ponga el velo es su elección

individual por encima de su pertenencia sustancial a una comunidad, la cultura queda desplazada a favor de la libertad por un sujeto que tal vez valore más su inmersión en la tradición que una libertad que considera falsa por su particular sistema de valores propios (Zizek, 2012; 65).

Por esto, en nuestras sociedades laicas basadas en la “elección” aquellos que mantienen una sustancial pertenencia religiosa están en una posición subordinada: incluso si se les permite practicar sus creencias, estas creencias son “toleradas” como su idiosincrásica elección u opinión personal; en el momento en el que estas creencias se presentan públicamente como lo que realmente son para ellos, son acusados de “fundamentalismo”. Esto significa que el “sujeto de libre elección” (en el sentido occidental multicultural “tolerante”) solamente puede surgir como resultado de un proceso extremadamente violento de ser desgarrado del particular mundo vida de cada uno, de ser cortado de sus propias raíces (Zizek, 2012; 65).

¿No explica adecuadamente el ejemplo de la mujer y su velo la opinión que tiene Foucault acerca de la libertad? En su *Genealogía del racismo* Foucault (1996) escribe:

Pero la dupla libertad-igualdad es algo sin fuerza y sin contenido. ¿Qué es de hecho la libertad? Por cierto no podrá consistir en evitar lesionar la libertad de otros, porque entonces no habría más libertad. Esta consistiría, más bien, en tomar, en poder apropiarse, en poder sacar provecho, en poder mandar, en poder obtener obediencia. El primer criterio de la libertad consistirá, por ende, en poder privar a otros de la libertad. ¿En qué consistirá el hecho de ser libres si no fuera posible lesionar la libertad de los otros? Es ésta justamente la primera expresión de la libertad (Foucault, 1996: 11).

La opinión europea desea que la mujer musulmana no lleve velo porque este representa una adscripción al machismo de su cultura. Así paradójicamente la obligan a no ser libre para poder ser libre. En el momento en que existen relaciones asimétricas, la libertad deja de tener sentido porque siempre hay alguien por encima dominando. En el caso de que alguien decidiera voluntariamente no ser libre, no podría, porque en la escala de valores actuales estás constitucionalmente obligado a ser libre. La negación del racismo supone así la primera estrategia desde la que se construye la imagen del Otro y de la Otra de una manera racista. El discurso muestra cómo las relaciones de poder entre los Occidentales y los musulmanes son de dominación, ya que discursivamente, los valores occidentales están por encima de los de los musulmanes. El valor de la libertad está por encima de la adscripción a una comunidad determinada de la misma manera que el trato informativo

a la polémica Rushdie está plagado de un racismo simbólico.

Desde el punto de vista crítico de Zizek, la mujer que decide ponerse velo está tomando una decisión que forma parte de su «cartografía cognitiva», es decir, es una decisión que marca de sentido su vida. Al igual que el obrero que va a protestar para mejorar sus condiciones laborales, su decisión y sus actos, marcan una «cartografía cognitiva» particular. Cuando desde Occidente se prioriza la libertad o la elección por encima de esta «cartografía cognitiva» se desvaloriza el sentido particular de la decisión. Es como decir que todas las decisiones por el mero hecho de ser decisiones son correctas y están bien (Zizek, 2009: 99). Ese es el problema del multiculturalismo, que tolera todas las culturas por igual por el mero hecho de ser culturas.

Badiou (Zizek, 2009: 99) acerca de este tema comenta que cada vez vivimos más en un mundo privado de mundo, en el que la «cartografía cognitiva» está desapareciendo progresivamente a favor de un capitalismo más global y universal, pero que destotaliza el sentido de la existencia. Al negar el sentido niega las particularidades. Así el capitalismo se adapta a todas las regiones y culturas, que pierden su particularidad y, poco a poco, se ven privadas de su mundo (Zizek, 2009: 99). Desde el punto de vista de Badiou, Zizek hace la siguiente reflexión:

Nosotros, habitantes de los países del primer mundo, encontramos cada vez más difícil imaginar una causa pública o universal por la que estaríamos dispuestos a dar la propia vida. De hecho, la división entre el primer y el tercer mundo tiende cada vez más a la línea de una oposición entre llevar una vida larga y satisfactoria llena de riqueza material y cultural y dedicar la propia vida a alguna causa trascendental (Zizek, 2009: 42).

Por un lado crítica el universalismo capitalista del hedonismo que nos hace llevar una vida larga de riqueza material y, por otro, pone de manifiesto lo que se está perdiendo de las otras culturas; su capacidad de llegar a ser una causa trascendental más allá de la vida terrenal. Lo importante aquí es como un mecanismo fundamental de desvalorización del Otro y de la Otra es el sistema capitalista global que a fuerza de ser universal y global destotaliza las particularidades de sentido de las otras culturas. Hegel entendió perfectamente esta característica de la modernidad cuando habló del cambio que había sufrido Europa, la cual, había desplazado el interés del arte y la religión a favor de la ciencia, ya que éstas «ya no merecen un respeto absoluto. Podemos admirarlos, pero ya no arrodillarnos ante ellos, pues nuestro corazón no está realmente con ellos» (Zizek,

2009: 102).

Concretamente una prueba de la manera en la que los musulmanes han sido absorbidos por el discurso de su Otro (es decir, nosotros) son las reacciones violentas que muestran frente a las caricaturas de Mahoma. Tanto en 2005 contra un periódico danés como con el actual atentado de Charlie Hebdo. Esta manera violenta de responder a lo que consideran una ofensa es exactamente la prueba de entrar en un juego discursivo y en un bucle de violencia donde los dos polos se reconocen como enemigos y por tanto como «iguales». El verdadero fanático en el buen sentido que cree en sus creencias, que tiene una sólida «cartografía cognitiva» y un sentido total de la existencia, no se ve amenazado por una caricatura de un periódico de circulación limitada. ¿Cómo debe actuar un budista comprometido ante las histriónicas actitudes de un hedonista occidental? No puede ni debe hacer nada, porque no se reconocen ni como «enemigos» ni como «iguales» (Zizek, 2009: 106).

Este es un punto importante y determinante. El musulmán que entra en el juego y participa en el bucle de la violencia y los reproches ha interiorizado la visión global y universal del capitalismo. Ve comprometidas sus creencias porque secretamente ha dejado de creer en ellas (Zizek, 2009: 107). Como conclusión, la destotalización del sentido provocada por el capitalismo ha llevado a los musulmanes a medirse con nuestros mismos hábitos, sus rabietas son un síntoma de la fragilidad de sus creencias, y esta fragilidad un reflejo de que su mundo se está privando de mundo (Zizek, 2009: 107).

### **3.6. Recapitulación**

El símbolo termina siendo algo brutal, cuando se utiliza como representación simbólica de la dominación. Occidente, y su posición dominante global, termina siendo fatal contra las identidades periféricas. El Islam, una rica y variada cultura, además de una religión potente e histórica, hermana abrahámica de la judía y la cristiana termina siendo caricaturizada y reducida a un conjunto de creencias extremistas y violencias demenciales. A partir de trabajos intelectuales como los de Huntington, se difunde la idea de individuos reducidos a una esencia cultural concreta. La individualidad y la diversidad se pierden, en pos, de un mundo simbólico adverso. La complejidad y riqueza del mundo, se diluyen en una lucha de ellos y nosotros.

El proceso del reduccionismo del Islam afecta a la educación, al cine, a la prensa, en suma, a nuestra forma de interactuar con el Otro y la Otra. Desde un principio, antes de tener ningún contacto con Oriente y el Islam, el occidental tiene una estructura mental concreta. Una estructura simbólica llena de prejuicios, que relacionan Islam con violencia y Oriente con el Otro y la Otra. Esta forma de hacer pensar beneficia a ciertos sectores sociales. La amenaza y el miedo resultante de un Oriente medio peligroso y beligerante ayuda a mantener a Estados Unidos como potencia imperialista. Los derechos pueden ser restringidos cuando el miedo controla a los votantes. Acabada la amenaza soviética, el mundo, necesita un nuevo enemigo. La construcción simbólica del Islam como el Otro y la Otra termina siendo una herramienta del expansionismo americano y occidental.

## Conclusiones

La desvalorización, el prejuicio y el reduccionismo al que se ha sometido al Islam en diferentes ámbitos, como se ha visto, responde a un proceso humano con unas bases psicológicas y sociológicas, pero sobretodo, tiene una explicación histórica. La desintegración de la Unión Soviética y la derrota del comunismo, dejan a Occidente sin un rival poderoso con el que legitimar y justificar sus escaladas de violencia y armamento desmesurado. A partir de aquí, se construye la imagen del Islam como enemigo y amenaza de la civilización.

Este planteamiento, tiene como base estructural, la idea esencialista de que los grupos humanos se dividen esencialmente en civilizaciones, y que las civilizaciones se relacionan como bloques antagónicos. El símbolo desde sus orígenes psicológicos aparece como creador de realidad. La palabra moldea y configura el mundo en el que vivimos. Por su naturaleza, las palabras llevan a la categorización. La categorización al reduccionismo. El reduccionismo a los problemas entre lenguaje y realidad. Estos problemas, a la separación real, entre grupos y personas. La separación, inevitablemente, a conflictos interculturales.

Los objetivos de este trabajo se han cumplido. Se han investigado las razones psicológicas y sociológicas de la construcción simbólica del Otro y de la Otra. A su vez, se ha comprobado como existe un proceso global y generalizado que, en la actualidad, mantiene prejuicios y violencia simbólica contra un grupo cultural concreto, el Islam. El reduccionismo al que es sometido, no es arbitrario, ya que responde a las necesidades históricas de creación de un enemigo para Occidente. Al final, el símbolo y la violencia, responden a una estrategia social de ciertos grupos de poder dominantes como forma de seguir manteniendo su poder.

Ahora, que el ser humano es más consciente de sus deficiencias y de sus instintos, es cuando tiene el deber de enfrentarse a ellos. La violencia es una forma de dominación humana, y la dominación humana, una forma de gobierno. El ser humano, con su capacidad de auto-regularse, puede cambiar esta lógica. Sólo hace falta la voluntad de querer cambiar.

## Bibliografía

### Libros

ALLPORT, Gordon W. (1971): *La naturaleza del prejuicio*, Buenos Aires, EUDEBA

ALY, Götz (2012): *¿Por qué los alemanes? ¿Por qué los judíos? Las causas del holocausto*, Barcelona, Crítica.

BERRY, DIANY C. (1997): *How implicit is implicit learning?* Oxford, Oxford University Press.

BESSIS, Sophie (2002): *Occidente y los otros: historia de una supremacía*, Madrid, Alianza.

CLAUSEWITZ, Carl von (1992): *De la guerra*, Barcelona, Labor.

CORTIZO, José Luis (2014): *Violencia humana: causas y justificación*, Vigo.

DONCEL DOMÍNGUEZ, José Antonio (1998): *Utopía y realidad en el Islam actual: la ideología a través del discurso*, Cáceres, Universidad de Extremadura.

FAGES, Jean-Baptiste (1973): *Para comprender a Lacan*, Buenos Aires, Amorrortu.

FINKELSTEIN, Norman G. (2000): *La industria del holocausto reflexiones sobre la explotación del sufrimiento judío*, Madrid, Ediciones Akal,

FOUCAULT, Michel (1996): *Genealogía del racismo*, La plata (Argentina), Editorial Altamira.

FUKUYAMA, FRANCIS (1992): *The End of the history and the last man*, London, Penguin Books.

HEGEL, G.W.F. Hegel (1966): *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica.

HUNTINGTON, Samuel H. (1997): *El Choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, Paidós.

LACAN, Jacques (1989): *Escritos*, México, Siglo XXI.

----- (2005): *De los nombres del Padre*, Buenos Aires, Paidós.

LÉVI-STRAUSS, Claude (1987): *Antropología estructural*, Barcelona, Paidós.

NIETZSCHE, Friedrich (2009): *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Editorial Gredos.

MARDONES, Jose Maria (dir.) (1999): *Diez palabras sobre fundamentalismos*, Navarra, Verbo Divino.

MARTÍN, Gema (2010): *El Islam y el mundo árabe, guía didáctica para profesores y formadores*, Madrid, Agencia española de cooperación internacional.

- ROACH, COLLEEN (1993): *Communication and culture in war and peace*, Sage, Newbury Park.
- ROSTOW, W.W. (1993): *Las etapas del crecimiento económico: un manifiesto no comunista*, Madrid, Centro de Publicaciones, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social.
- SAID, Edward W. (1990): *Orientalismo*, Madrid, Libertarias-Produhi.
- SAUSSURE, Ferdinand (1990): *Curso de lingüística general*, Madrid, Alianza.
- SEGURA, Armando Naya (2007): *Historia Universal del Pensamiento filosófico*, Ortuella, Liber distribuciones educativas.
- SHAYEGAN, Daryush (1990): *La mirada mutilada*, Barcelona: Ediciones 62.
- SPENGLER, OSWALD. (1989): *La decadencia de Occidente*, Madrid, Espasa-Calpe.
- TODOROV, Tzvetan (2008): *El miedo a los bárbaros; más allá del choque de civilizaciones*, Barcelona: Gutenberg.
- TOYNBEE, ARNOLD J. (1958): *La Civilización puesta a prueba*, Buenos Aires, Emecé.
- (1981): *Estudio de la historia*, Madrid, Alianza, .
- VAN DIJK, Teun A. (2007): *Racismo y discurso en América Latina*, Barcelona, Editorial Gedisa.
- (2009): *Discurso y poder*, Barcelona: Editorial Gedisa.
- WAAL, F.B.M. (2011): *La edad de la empatía: lecciones de la naturaleza para una sociedad más justa y solidaria*, Barcelona, Tusquets.
- WAISMANN, FRIEDRICH (1973): *Wittgenstein y el Círculo de Viena*, México, FCC.
- WHITMAN, WALT (2014): *Hojas de hierba*, Barcelona, Galaxia Gutenberg.
- WITTGENSTEIN, LUDWIG (2009): *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Editorial Gredos.
- (2009): *Investigaciones filosóficas*, Madrid, Editorial Gredos.
- ZIZEK, Slavoj (2009): *Sobre la violencia: seis reflexiones marginales*, Barcelona: Paidós.
- (2012): *Viviendo en el final de los tiempos*, Madrid, Ediciones Akal.

### **Recursos online**

Asociación de academias de la lengua española (2014) *Diccionario de la lengua española* [online]. Available from: <http://dle.rae.es/?id=R6zXXwD> [15 de septiembre de 2016]