

Ensayo acerca de las relaciones
entre establecidos y forasteros

Norbert Elias

El estudio sobre una comunidad urbana presentada en *Los establecidos y los forasteros* muestra una aguda división en su seno entre, por un lado, un grupo establecido desde antaño y, por otro lado, un grupo más reciente de residentes cuyos miembros eran tratados como forasteros por parte del grupo establecido. Este último cerraba filas y estigmatizaba a los forasteros como individuos de menor valor humano. Los establecidos estaban convencidos de que dichos forasteros carecían de la virtud humana suprema, del carisma de grupo distintivo, que el grupo dominante se atribuía a sí mismo.

Encontramos de este modo a escala reducida, en la pequeña comunidad de Winston Parva, un tema humano universal. Observamos de manera recurrente que los miembros de grupos que son, en términos de *poder*, más fuertes que otros grupos interdependientes se conciben a sí mismos como seres humanos *mejores* que el resto. El significado literal del término «aristocracia» puede servir de ejemplo. Era esta una denominación que una clase superior ateniense de guerreros propietarios de esclavos aplicó a aquel tipo de relación de poder en Atenas que posibilitaba a su propio grupo el control de una posición dominante. Significaba literalmente «gobierno de los mejores». Hasta el día de hoy, el término «noble» preserva el *doble* significado de alta posición social y de una actitud humana altamente valorada, como denota la expresión «un gesto noble»; de manera parecida a «villano», derivado de un término que, aplicado a un grupo social de bajo prestigio y, en consecuencia, de escaso valor humano, todavía retiene su significado en el último sentido, esto es, una expresión que se aplica a una persona sin principios. Resulta sencillo hallar otros ejemplos.

Esta es la imagen de sí mismos habitual entre aquellos grupos que, en lo que concierne a su grado de poder, son superiores a otros grupos interdependientes. Bien se trate de cuadros sociales, como los señores feudales frente a los villanos, «blancos» frente a «negros», gentiles frente a judíos, protestantes frente a católicos, y viceversa, hombres frente a mujeres (en otros tiempos), estados-nación grandes y poderosos frente a otros pequeños y relativamente impotentes o, como en el caso de Winston Parva, de un grupo de clase obrera establecido desde hacía tiempo frente a otros obreros instalados recientemente en su vecindario, los grupos más poderosos se contemplan a sí mismos como «mejores», como investidos de una especie de carisma grupal, de una virtud específica compartida por todos sus miembros y de la que carecen los demás. Más aún, en todos estos casos los «superiores» son capaces de hacer sentir a los menos poderosos su carencia de virtud, esto es, su inferioridad en términos humanos.

¿Cómo se llega a una situación tal? ¿Cómo mantienen entre sí los miembros de un grupo la convicción de que son no sólo más poderosos, sino también mejores seres humanos que los de otro grupo? ¿A qué medios recurren para imponer la creencia en su propia superioridad humana sobre los menos poderosos?

La investigación llevada a cabo en Winston Parva aborda estas y otras cuestiones relacionadas. Las discutimos en referencia a diferentes agrupamientos en el seno de una pequeña comunidad vecinal. Tan pronto como uno hablaba con sus habitantes, emergía el hecho de que los residentes del área donde estaban establecidas las «viejas familias» se consideraban «mejores», es decir, superiores en términos humanos a aquellos que vivían a su lado en la parte más nueva de la comunidad. Se negaban a mantener cualquier tipo de contacto social con ellos, excepción hecha de las exigencias ocupacionales; además, les tachaban de mal educados. En suma, trataban a todos los recién llegados como desarraigados, como «forasteros» (*outsiders*). Los mismos recién llegados, al poco de instalarse, parecían aceptar, con una resignación desconcertante, su pertenencia a un grupo de menor virtud y respetabilidad, lo cual, en lo que atañe a su conducta efectiva, únicamente estaba justificado para el caso de una pequeña minoría. De este modo, se encontraba en esta pequeña comunidad lo que parecía una regularidad universal de toda figuración entre establecidos y forasteros: el grupo establecido asignaba a sus miembros características humanas superiores; excluía a los miembros del otro grupo de todo contacto social no ocupacional con sus miembros; el tabú que rodeaba a este tipo de contactos se preservaba mediante mecanismos de control social tales como el cotilleo elogioso acerca de los que respetaban el tabú y la amenaza de cotilleo condenatorio dirigido contra supuestos transgresores.

El estudio de los aspectos de una figuración universal a partir de una pequeña comunidad impone ciertos límites obvios a la investigación. Pero también presenta ventajas. La selección de una pequeña unidad social como objeto de investigación de problemas que se pueden detectar en una gran variedad de unidades sociales más amplias y diferenciadas posibilita la exploración minuciosa de dichos problemas, por así decirlo, con microscopio. Es factible erigir un modelo explicativo a escala reducida de una figuración que se cree universal, esto es, un modelo listo para ser contrastado, expandido o revisado según la necesidad gracias a las indagaciones en figuraciones relacionadas a una escala más amplia. En este sentido, el modelo de figuración entre establecidos y forasteros resultado de la investigación llevada a cabo en una pequeña comunidad como la de Winston Parva puede servir como un tipo de «paradigma empírico». Al aplicarlo a modo de muestra a otras figuraciones más complejas de este género es posible entender mejor las características estructurales comunes y las razones por las que, bajo condiciones diversas, operan y evolucionan en diferentes direcciones.

Al transitar por las calles de las dos secciones de Winston Parva, un visitante ocasional se asombraría de saber que los habitantes de una de ellas se consideraban notablemente superiores a los de la otra. Por lo que respecta a las condiciones de habitabilidad, las diferencias entre ambas secciones no eran ni mucho menos evidentes. Profundizando en el análisis

sis, resultaba sorprendente en primera instancia que los habitantes de un área sintiesen la necesidad y fuesen capaces de tratar a los de la otra como inferiores y, en cierta medida, pudiesen hacerles *sentirse* inferiores. No había diferencias de nacionalidad, origen étnico, «color» o «raza» entre los residentes de ambas áreas. Tampoco diferían en cuanto a tipo de ocupación, ingresos o nivel educativo; en suma, en cuanto a su clase social. Las dos eran áreas de clase obrera. La única diferencia entre ambas es la mencionada con anterioridad: un grupo estaba integrado por residentes antiguos establecidos en el vecindario desde hacía dos o tres generaciones, en tanto que el otro grupo lo formaban recién llegados.

La cuestión, por lo tanto, es la siguiente: ¿qué inducía a los miembros del primer grupo a erigirse a sí mismos en un orden superior y mejor de seres humanos?; ¿qué recursos de poder les facilitaban hacer valer su superioridad y difamar a los otros como individuos de menor valor? Por lo general, este tipo de figuración se encuentra en contextos en los que están presentes diferencias étnicas, nacionales y otras que han sido mencionadas con anterioridad y, en este caso, algunos de sus rasgos más destacados tienden a eludir nuestra atención. Sin embargo, en Winston Parva el arsenal de superioridad grupal y de desprecio grupal era movilizado en las relaciones entre dos grupos que diferían únicamente respecto a su tiempo de residencia en el pueblo. Se observa aquí que la «longevidad» de la asociación por sí misma, con todo lo que ello implicaba, forjaba el grado de cohesión grupal, la identificación colectiva y la comunidad de normas que tienden a provocar la euforia gratificante que acompaña a la conciencia de pertenecer a un grupo de valor superior, así como el desdén complementario hacia otros grupos.

Al mismo tiempo, es posible identificar las limitaciones de toda teoría que explica los diferenciales de poder únicamente a partir de la posesión monopolística de objetos no humanos, tales como armas o medios de producción, y que ignora aspectos figuracionales de los diferenciales de poder que tienen su origen únicamente en diferencias en el grado de organización de los seres humanos afectados. Tal y como nos percatamos paulatinamente en Winston Parva, este último factor, sobre todo los diferenciales en el grado de cohesión interna y de control comunal, desempeña un papel decisivo en el grado de poder que un grupo disfruta con respecto a otro, tal y como se observa en multitud de casos. En nuestra pequeña comunidad la superioridad de poder del grupo establecido desde antaño era en gran medida de este tipo. Descansaba en el alto grado de cohesión de las familias, que se conocían entre sí desde hacía dos o tres generaciones, en contraste con los recién llegados, que eran extraños no sólo en relación con los viejos residentes, sino también entre sí. Gracias a su potencial superior de cohesión, así como a su activación mediante el control social, los viejos residentes fueron capaces de reservar para su propio grupo los puestos dirigentes en organizaciones locales como el ayuntamiento, la iglesia o el club, así como de excluir de ellos con firmeza a los individuos que vivían en la otra parte y que, como grupo,

carecían de cohesión grupal. Así pues, la exclusión y la estigmatización de los forasteros por parte del grupo establecido fueron poderosos instrumentos utilizados por este último para preservar su identidad, afirmar su superioridad y mantener a los demás en el lugar que les correspondía.

Encontramos aquí, en forma especialmente pura, una fuente de diferencial de poder entre grupos interrelacionados. Dicho diferencial desempeña asimismo un papel en otros muchos contextos sociales, pero permanece con frecuencia oculto a ojos del observador por otras características distintivas de los grupos en cuestión, tales como el color o la clase social. Después de una inspección más minuciosa se descubre a menudo que también en esos otros casos, como en Winston Parva, un grupo disfruta de un grado de cohesión grupal superior al de otros y que este diferencial de integración contribuye sustancialmente al exceso de poder del primero; su mayor cohesión posibilita a dicho grupo reservar para sus miembros las posiciones sociales de un mayor potencial de poder de tipo diferente, lo cual a su vez refuerza su cohesión, así como excluir de ellas a los miembros de otros grupos. Esta es la idea básica que subyace a una figuración entre establecidos y forasteros.

Sin embargo, aunque la naturaleza de los recursos de poder sobre los que descansa la superioridad social y el sentimiento de superioridad humana del grupo establecido en relación al grupo forastero puede variar enormemente, la figuración entre establecidos y forasteros exhibe características y regularidades comunes en una amplia variedad de contextos. Es posible identificarlas en el estrecho marco de Winston Parva. Una vez descubiertas, éstas emergen con mayor nitidez en otros contextos. Así pues, se hizo evidente que el concepto de la relación entre establecidos y forasteros venía a llenar un hueco en nuestro equipamiento conceptual que nos impedía percibir y explicar tanto la unidad estructural común como las variaciones en este tipo de relación.

Un ejemplo de las regularidades estructurales de las relaciones entre establecidos y forasteros puede ayudar a los lectores a descubrir otras por sí mismos. Tal y como apunta nuestro estudio sobre Winston Parva, un grupo establecido tiende a atribuir al grupo de forasteros en su conjunto las características «execrables» de la «peor» sección del grupo, esto es, de su minoría anómica. En contraste, la imagen que de sí mismo tiene el grupo establecido tiende a ser modelada a partir de su sección más ejemplar y «nómica» o reglada, es decir, a partir de sus miembros más «modélicos». Esta distorsión *pars pro toto* en direcciones opuestas posibilita a un grupo establecido probar su valía a sí mismo y a los demás; siempre hay alguna evidencia para demostrar que el grupo propio es «bueno» y el otro «malo».

Las condiciones en las que un grupo está en disposición de difamar a otro grupo, esto es, la sociodinámica de la estigmatización, merecen cierta atención en este contexto. El pro-

blema salía a relucir cada vez que hablábamos con la gente de las secciones más antiguas de Winston Parva. Todos ellos convenían en que la gente «de ahí al lado» en el asentamiento más reciente eran de inferior valor. No podemos menos que observar que la tendencia de un grupo a estigmatizar a otro, que desempeña un papel tan relevante en las relaciones entre grupos diferentes a lo largo y ancho del mundo, también se hallaba presente incluso en esta pequeña comunidad, en la relación entre dos grupos que por lo demás, en términos de nacionalidad y de clase, apenas diferían. Puesto que era posible observar dicha relación, por decirlo así, en un microcosmos social, ésta se presentaba como más manejable. Resultaba sencillo en este contexto apreciar que la capacidad de un grupo de apuntalar la inferioridad humana del otro grupo y de hacerla valer era una función de una figuración específica que ambos grupos formaban entre sí. Por expresarlo en otros términos, su análisis requiere un enfoque figuracional. En la actualidad domina la tendencia de discutir el problema de la estigmatización social como si se tratase simplemente de una cuestión de unos individuos que muestran un profundo rechazo hacia otros individuos. Una forma generalizada de interpretar esta observación es clasificarla como un prejuicio. Sin embargo, ello implica percibir únicamente a nivel individual algo que no puede ser comprendido sin considerarlo simultáneamente desde el nivel de grupo. Hoy en día, se fracasa a la hora de distinguir entre estigmatización grupal y prejuicio individual, así como de relacionarlos entre sí. En Winston Parva, igual que en otros lugares, había miembros de un grupo que difamaban a los de otro, pero no atendiendo a sus cualidades individuales, sino más bien porque eran miembros de un grupo al que consideraban, como colectivo, diferente e inferior al suyo. De este modo, se pierde de vista la clave del problema, a menudo discutido bajo la etiqueta de «prejuicio social», cuando se indaga exclusivamente en la estructura de personalidad de individuos concretos. Únicamente es posible abordarla a partir de la consideración de la figuración formada por los dos (o más) grupos involucrados o, en otros términos, a partir de la naturaleza de su interdependencia.

El eje de esta figuración es el desequilibrio de poder y las tensiones a él inherentes. Es también la condición decisiva de toda estigmatización efectiva de un grupo forastero por parte de un grupo establecido. Un grupo sólo puede estigmatizar efectivamente a otro en la medida que se encuentre bien instalado en posiciones de poder a las que el otro grupo ve negado el acceso. En tanto en cuanto sea este el caso, se consigue hacer perdurar el estigma de la deshonra colectiva atribuida a un grupo. El desdén absoluto y la estigmatización unilateral de los forasteros sin posibilidad alguna de enmienda, como ocurre con la estigmatización de los intocables por las castas superiores en la India, o la de los esclavos africanos y sus descendientes en EE.UU., denota un profundo desequilibrio de poder. Asignar la etiqueta de «valor humano inferior» a otro grupo es una de las armas utilizadas en la lucha de poder por los grupos superiores como mecanismo para preservar su superioridad social. En esta situación, el desprecio de un grupo menos poderoso por parte de otro grupo

más poderoso socava la autoimagen del primero y, de esta manera, lo debilita y desarma. En consecuencia, el poder de estigmatizar disminuye, o incluso remite, cuando un grupo ya no es capaz de preservar su monopolio de los principales recursos de poder disponibles en una sociedad y de excluir a otros grupos interdependientes (los antiguos forasteros) de la participación en dichos recursos. Tan pronto como las disparidades de poder o, dicho de otra forma, la desigualdad en el equilibrio de poder disminuye, entonces los grupos anteriormente foráneos tienden a desquitarse. Recurren a la contra-estigmatización, como practican los afroamericanos en EE.UU., los países africanos anteriormente sujetos al dominio europeo y, en la misma Europa, la clase antes sometida, los obreros industriales.

Estas consideraciones podrían resultar suficientes para considerar brevemente por qué el tipo de estigmatización (de «prejuicio» entre grupos) presente en ese escenario en miniatura que es Winston Parva requería una investigación acerca de la estructura general de la relación entre los dos grupos principales que dotaba a uno de ellos del poder de someter al otro al ostracismo. En otros términos, demandaba como paso preliminar un cierto distanciamiento y desapego de los dos grupos. El problema objeto de análisis no era cuál de los grupos estaba equivocado o cuál tenía razón; el problema era más bien qué características estructurales de la comunidad de Winston Parva vinculaban entre sí a dos grupos de tal manera que los miembros de uno de ellos se sentían impelidos, dotados como estaban de los recursos de poder suficientes, a tratar colectivamente a los miembros de otro grupo con cierto desdén, como individuos peor educados, y por tanto de menor valor humano, cuando se comparaban consigo mismos.

En Winston Parva este problema afloraba con particular intensidad, puesto que la mayor parte de las explicaciones sobre diferenciales de poder resultaban inútiles allí. Los dos grupos, tal y como he mencionado, no eran diferentes en cuanto a su clase social, nacionalidad, origen étnico o racial, religión o nivel educativo. La principal diferencia entre ellos era que mientras que en un caso se trataba de antiguos residentes establecidos en el vecindario desde hacía dos o tres generaciones, en el otro estaba integrado por recién llegados. La relevancia sociológica de este hecho se traducía en una pronunciada diferencia en cuanto a su cohesión interna. Uno se presentaba estrechamente integrado, en tanto que el otro no. Los diferenciales de cohesión e integración como aspectos de los diferenciales de poder no han recibido (probablemente) toda la atención que merecen. En Winston Parva su relevancia como un recurso de desigualdades de poder emergía con claridad. Una vez desvelado allí, nos vienen a la mente otros ejemplos de diferenciales de cohesión como fuentes de diferenciales de poder.

El modo en que éstos operaban en Winston Parva resultaba meridianamente obvio. El grupo de antiguos residentes, esto es, las familias cuyos miembros se conocían entre sí desde

hacía más de una generación, habían forjado un modo de vida y un conjunto de normas compartidas. Respetaban ciertos principios y se mostraban orgullosos de ello. De ahí que la llegada de nuevos inmigrantes a su vecindario fuese experimentada como una amenaza a su modo establecido de vida, a pesar de que los recién llegados eran compatriotas. Para el grupo asentado en la parte antigua de Winston Parva, el sentido de pertenencia y de prestigio estaba ligado a su vida comunal y a su tradición. Con el objeto de preservar aquello que sentían como de gran valor, cerraron filas frente a los recién llegados, protegiendo de este modo su identidad grupal y reafirmando su superioridad. La situación resulta familiar. Muestra claramente el carácter complementario del valor humano superior (el carisma grupal) atribuido a sí mismos por los establecidos y las características «negativas» (la vergüenza grupal) atribuidas a los forasteros. Puesto que estos últimos (recién llegados y extraños no sólo a los antiguos residentes, sino también entre sí) carecían de cohesión, se mostraron incapaces de cerrar filas y defenderse.

La complementariedad del carisma grupal (el propio) y la vergüenza grupal (la de los otros) es uno de los aspectos más significantes del tipo de relación entre establecidos y forasteros que encontramos en Winston Parva. Merece, pues, una breve consideración. Proporciona una pista para entender la barrera emocional en este tipo de figuración entre los establecidos frente a un contacto más estrecho con los forasteros. Tal vez por encima de cualquier otra variable, la barrera emocional explica la, a menudo, extrema rigidez de la actitud por parte de los grupos establecidos frente a los grupos forasteros, esto es, la perpetuación de este tabú contra el contacto estrecho con los forasteros generación tras generación, y ello aunque su superioridad social, vale decir, su excedente de poder, se encuentre en retroceso. Hay numerosos ejemplos en nuestros días de esta inflexibilidad emocional. Así, aunque la legislación estatal en la India haya abolido la posición de paria de los intocables, persiste la repugnancia que muestran las castas superiores indias al contacto con ellos, sobre todo en las zonas rurales de ese extenso país. Del mismo modo, la legislación estatal y federal en los Estados Unidos ha borrado paulatinamente las barreras jurídicas al grupo anteriormente esclavizado y ha sancionado asimismo la igualdad institucional con sus antiguos dueños, en su calidad de ciudadanos de la misma nación. Sin embargo, el «prejuicio social», las barreras emocionales levantadas a partir del sentimiento de su virtud superior, sobre todo entre los descendientes de los dueños de esclavos, y el sentimiento de un valor humano inferior, la vergüenza grupal de los descendientes de los esclavos, no han avanzado al mismo ritmo que los ajustes legales. Así pues, allí donde los diferenciales se encuentran en lenta disminución se hace más relevante el aumento de la contra-estigmatización en la batalla por el equilibrio de poder.

Resulta difícil entender la mecánica de la estigmatización sin prestar una atención detenida al papel que desempeña la imagen que una persona tiene del prestigio de su grupo entre los

demás y, por lo tanto, de su propio prestigio en cuanto miembro de dicho grupo. He mencionado con anterioridad que los grupos dominantes con una superioridad grupal se atribuyen, colectivamente y a sus integrantes (familias e individuos), un carisma grupal característico. Todos aquellos que «pertenecen» participan de él. Pero tienen que pagar un precio. La participación de la superioridad grupal y de su carisma grupal privativo es, por así decirlo, la recompensa por someterse a las normas específicas de grupo. Ha de ser pagada individualmente por cada uno de sus miembros mediante la sujeción de su conducta a pautas específicas de control de afectos. El orgullo de la encarnación del carisma grupal en uno mismo, la satisfacción de pertenecer y representar a un grupo humano poderoso y, según la propia ecuación emocional, excepcionalmente valioso y superior, se encuentra funcionalmente ligado a la disponibilidad de los miembros para someterse a las exigencias que impone ser miembro de dicho grupo. Como en otros casos, la lógica de las emociones es estricta: la superioridad de poder equivale al mérito humano, y el mérito humano equivale a una gracia especial de la naturaleza o de los dioses. La gratificación que proporciona compartir el carisma grupal compensa el sacrificio personal de gratificación en forma de sumisión a las normas grupales.

De hecho, los miembros de un grupo forastero son contemplados como unos fracasados a la hora de observar dichas normas y constreñimientos. Tal es la imagen que de ellos prevalece entre los miembros de un grupo establecido. Los forasteros, en Winston Parva igual que en otros lugares, son experimentados, individual y colectivamente, como anómicos. El contacto estrecho con ellos se antoja desagradable. Ello hace peligrar las defensas incorporadas por parte del grupo establecido contra la quiebra de las normas y tabúes comunes, de cuya observancia dependen tanto el prestigio de una persona entre sus compañeros del grupo establecido como el respeto de sí mismo, así como su orgullo e identidad en tanto miembro del grupo superior. Sin duda, el cierre de filas por parte de los establecidos cumple la función social de preservar la superioridad de poder del grupo. Al mismo tiempo, evitar un estrecho contacto con miembros del grupo de forasteros presenta todas las características emocionales de lo que hemos aprendido a denominar en otro contexto el «miedo a la contaminación». Dado que se percibe a los forasteros como seres anómicos, el contacto estrecho con ellos amenaza al miembro de un grupo establecido con una «infección anómica»: él o ella es sospechoso de quebrar las normas y tabúes de su propio grupo. De hecho, él o ella rompería dichas normas por el simple hecho de relacionarse con miembros de un grupo forastero. De ahí que el contacto con forasteros amenace a un «miembro del grupo» con la degradación de su reputación en el seno del grupo establecido. Corre el riesgo de perder el aprecio de sus miembros, es decir, que puede dejar de compartir los valores humanos superiores que los establecidos se atribuyen a sí mismos.

Los conceptos efectivamente utilizados por los grupos establecidos como medio de estigmatización varían en función de los rasgos sociales y las tradiciones de los grupos

afectados. En multitud de instancias carecen de sentido fuera del contexto particular en el que se usan y, sin embargo, causan un profundo trastorno a los forasteros dado que, por regla general, los grupos establecidos disponen de un aliado en la voz interior de sus inferiores sociales. A menudo, las denominaciones de los grupos forasteros encierran un trasfondo de inferioridad y vergüenza, incluso para los oídos de sus propios miembros. En consecuencia, la estigmatización tiene un efecto paralizante entre los grupos con menos poder. A pesar de que otros recursos de superioridad de poder resultan necesarios para preservar el poder de estigmatización, este último no es en sí mismo un arma desdeñable en las tensiones y conflictos inherentes a un equilibrio de poder. Durante un lapso de tiempo puede paralizar la capacidad de respuesta y de movilización de los recursos a su disposición entre los grupos con menor poder. Puede incluso contribuir a perpetuar durante cierto tiempo la superioridad de estatus del grupo cuya superioridad de poder ha disminuido o incluso desaparecido.

En todas las sociedades los individuos disponen de un abanico de términos para estigmatizar a otros grupos. Estos términos resultan significativos únicamente en el contexto de unas relaciones específicas entre establecidos y forasteros. En el mundo anglosajón, «negro» (*nigger*), «judío» (*yid*), «italiano» (*wop*), «tortillera» (*dike*) o «papista» (*papist*) son tan sólo algunos ejemplos. Su mordacidad depende de la conciencia por parte del hablante y del receptor de que la humillación de que este último es objeto viene respaldada por un grupo establecido poderoso, en relación al cual el grupo del receptor es un grupo forastero con recursos de poder más débiles. Todas estas expresiones simbolizan el hecho de que el miembro de un grupo foráneo no está a la altura de las normas del grupo superior porque, según esas normas, es anómico. Lo más característico del profundo desequilibrio de poder en casos como los mencionados es la incapacidad de los grupos forasteros para contraatacar con un término estigmatizador equivalente del grupo establecido. Incluso si disponen de un término tal en sus comunicaciones internas (el término judío *goy* es un ejemplo), resultan inservibles como armas en una confrontación de jergas, puesto que un grupo forastero no puede avergonzar a los miembros de un grupo establecido: en tanto el equilibrio de poder entre ellos sea desigual, sus términos estigmatizadores resultan inocuos, carecen de mordacidad. Un signo de que el equilibrio de poder está cambiando aparece cuando estos términos comienzan a causar daño.

Ya he mencionado que la estigmatización de los forasteros presenta ciertos rasgos comunes a una amplia variedad de figuraciones entre establecidos y forasteros. La anomia es probablemente el reproche más frecuentemente vertido contra ellos; de manera recurrente observamos que son considerados por parte del grupo establecido como poco fiables, indisciplinados y descontrolados. Un miembro del viejo grupo dominante aristocrático de Atenas (el denominado Viejo Oligarca) se refirió del modo siguiente al *demos*, los pujantes ciu-

dadanos atenienses (artesanos, comerciantes y campesinos libres) que, al parecer, habían forzado a su grupo al exilio y establecido la democracia, el gobierno del *demos*:

«En todo el mundo la aristocracia en un estado se opone a la democracia; pues los rasgos naturales de una aristocracia son la disciplina, la obediencia a las leyes y la más estricta consideración por lo que es respetable, en tanto que las características naturales de la gente corriente son su extrema ignorancia, indisciplina e inmoralidad... Lo que se considera descontrol es de hecho el sustrato sobre el que descansa la fortaleza de la gente corriente»¹.

La uniformidad en la pauta de estigmatización utilizada en todo el mundo por los grupos poderosos en relación con sus grupos forasteros (es decir, la uniformidad de esta pauta a pesar de las diferencias culturales) puede en un principio resultar un tanto inesperada. Pero los síntomas de inferioridad que un grupo establecido poderoso probablemente perciba en un grupo forastero de escaso poder, síntomas que sirven a sus miembros a modo de justificación de su posición elevada y como prueba de su superior valor, se engendran habitualmente entre los miembros del grupo inferior (en cuanto a su grado de poder) por las propias condiciones de su posición de forastero, así como por la humillación y opresión acompañantes. Son, en cierto sentido, idénticas en todo el mundo. La pobreza (un bajo nivel de vida) es una de ellas. Pero hay otras que, en cierto sentido, no son menos significativas, entre ellas la exposición constante a los caprichos de las decisiones y órdenes de sus superiores, la humillación que supone la exclusión de sus filas y las actitudes de deferencia inducidas en el grupo «inferior.» Además, cuando el abismo de poder es muy amplio, los grupos forasteros se evalúan a sí mismos con los criterios de sus opresores. Se ven como menos capacitados respecto a las normas de sus opresores, es decir, que se experimentan como individuos de valor inferior. Igual que los grupos establecidos contemplan de hecho su superior poder como un signo de su valor humano superior, los grupos forasteros, en tanto el diferencial de poder sea grande y la sumisión inevitable, experimentan emocionalmente su inferioridad de *poder* como un signo de inferioridad *humana*. Así, un repaso a los casos más extremos de desigualdad de poder en figuraciones entre establecidos y forasteros, en las que el impacto en la estructura de personalidad de los forasteros se revela en toda su crudeza, puede contribuir a mostrar desde una perspectiva más apropiada los rasgos de personalidad y experiencias de los forasteros en casos en los que el desajuste es menor y la pobreza, deferencia y sentido de inferioridad más tenues. Al profundizar en los aspectos que descansan en la experiencia de las figuraciones entre establecidos y forasteros, podemos llegar a dimen-

¹ *The Old Oligarch: Pseudo-Xenophon's «Constitution of Athens»*, Londres, London Association of Classical Teachers, 1969, y en J. M. Moore, *Aristotle and Xenophon on Democracy and Oligarchy*, Lonfes, Chatto & Windus, 1975. El texto griego está recogido en *Xenophontis Opera*, E. C. Marchant (ed.), vol. 5, Oxford Classical Texts, Oxford, Clarendon Press, 1900-20.

siones de la experiencia humana en las que las diferencias de tradición cultural desempeñan un papel menor.

Los grupos establecidos con un amplio margen de poder a su disposición tienden a percibir a los grupos foráneos no sólo como indisciplinados transgresores de leyes y normas (de las leyes y las normas de los establecidos), sino también como no particularmente limpios. En Winston Parva el oprobio de suciedad atribuido a los forasteros era relativamente benigno y, en todo caso, justificado como mucho para el caso de la «minoría de los peores». Sin embargo, las viejas familias albergaban la sospecha de que las casas «de ahí», y sobre todo las cocinas, no estaban todo lo limpias que debieran. Casi por doquier los miembros de los grupos establecidos, y más aún aquellos de grupos que aspiran a incorporarse al grupo dominante, se enorgullecen de ser más limpios, literal y figurativamente, que los forasteros. Habida cuenta de la condición más miserable de numerosos grupos forasteros, a menudo están en lo cierto. La sensación, ampliamente extendida entre los grupos establecidos, de que el contacto con los miembros de un grupo foráneo resulta contaminante se refiere a la contaminación de anomia y suciedad, todo en un mismo paquete. Shakespeare se refirió a un «artesano populachero y pobre». Desde aproximadamente 1830, el término «populacho» se extendió como una apelación de las «clases inferiores» en la Inglaterra de la industrialización, y el *Oxford English Dictionary* recoge la siguiente cita de 1868: «Cada vez que me refiero ... a las clases obreras, lo hago en el sentido de "populacho"».

Cuando los diferenciales de poder son extremos, con una opresión igualmente considerable, los grupos foráneos son a menudo contemplados como mugrientos y a duras penas humanos. Considérese a modo de ejemplo la descripción de un grupo forastero ancestral en Japón, los burakumin (su vieja denominación estigmatizadora, «Eta», que literalmente significa «lleno de mugre», ahora sólo se utiliza secretamente):

«Esta gente habita en peores condiciones, están peor educados, desempeñan trabajos más duros y peor pagados y son más propensos a cometer crímenes que otros japoneses. Pocos japoneses entablarían relación con ellos de manera consciente. Menos aún permitirían que su hijo o hija se casase con un paria.

Sin embargo, el hecho extraordinario es que no hay ninguna diferencia física esencial entre los descendientes de los parias y el resto de la sociedad japonesa...

Siglos de discriminación, de ser tratados como seres infrahumanos y de ser inducidos a pensar que en tanto burakumin no son lo suficientemente buenos para participar en la vida japonesa ordinaria, han marcado su espíritu...

En una entrevista realizada hace varios años con un burakumin, se le preguntaba si se sentía igual que los japoneses ordinarios. Respuesta: “No, nosotros matamos animales. Somos sucios, y hay gente que piensa que no somos humanos”. Pregunta: “¿Se considera usted un ser humano?”. Respuesta (larga pausa): “No lo sé... Somos mala gente y somos sucios”»².

Denigra a un grupo con un insulto y estará a la altura de la infamia. En el caso de Winston Parva, la sección del grupo forastero sometida a un ostracismo más severo se mostraba todavía capaz, de modo subrepticio, de devolver el golpe. La medida en que la vergüenza que sienten los forasteros a causa de la estigmatización inevitable por parte de un grupo establecido se traduce en apatía paralizante o en norma agresiva y en desorden depende de la situación general. Esto es lo que nos encontramos en Winston Parva:

«Los niños y adolescentes de la minoría despreciada de la Urbanización [el núcleo residencial donde se concentraban los forasteros; *N. del T.*] eran evitados, rechazados y “excluidos” por sus contemporáneos del Pueblo [zona residencial de los establecidos de clase obrera; *N. del T.*] de forma incluso más firme y cruel que lo eran sus padres porque el “mal ejemplo” que ofrecían amenazaba a sus propias defensas contra los impulsos rebeldes de sus jóvenes; y porque la minoría más salvaje de jóvenes se sentía rechazada, intentaban ganarse a los suyos portándose mal con mayor deliberación. La convicción de que al comportarse de manera ruidosa, destructiva y ofensiva podían irritar a aquellos por quienes se sentían rechazados y tratados como parias, actuaba como incentivo adicional... para el “mal comportamiento”. Disfrutaban haciendo las mismas cosas por las que se les culpaba como un acto de venganza contra sus inculpa-dores».

Y lo siguiente en un estudio acerca de los burakumin:

«Dichas autoidentidades de las minorías pueden venir acompañadas de un repliegue en guetos o, cuando el contacto con la mayoría es necesario o conveniente, la asunción de roles sociales desviados con relación al grupo mayoritario. Estos roles desviados incluyen a menudo un grado considerable de hostilidad encubierta hacia toda forma de autoridad ejercida por los miembros del grupo mayoritario. Estos sentimientos son una consecuencia de la experiencia de explotación una generación tras otra. Se descubre que los niños parias son más propensos a la agresividad y

² Mark Frankland, «Japan's Angry Untouchables», *Observer Magazine*, 2 de noviembre de 1975, pp. 40 y siguientes.

que, en cierto sentido, actualizan los estereotipos a ellos atribuidos, al menos en cierta medida»³.

Nos hemos habituado a explicar relaciones grupales como las aquí descritas como el resultado de diferencias raciales, étnicas o religiosas. Ninguna de estas explicaciones es adecuada para el caso de los burakumin en Japón. Esta minoría es de la misma procedencia que la mayoría de los japoneses. Parecen ser descendientes de grupos ocupacionales de bajo nivel, como los oficios asociados con la muerte, el alumbramiento, o el sacrificio de animales y los productos derivados de ellos. Con la sensibilidad creciente del grupo dirigente guerrero y religioso en Japón, como aspecto del proceso civilizador acontecido en Japón y en otros lugares, allí manifestado en el desarrollo de enseñanzas sintoístas y budistas, estos grupos humildes fueron probablemente sometidos a alguna forma de segregación hereditaria que se hizo valer de forma rigurosa a partir aproximadamente del siglo xvii⁴. El contacto con ellos era percibido como algo contaminante. A algunos se les exigía portar un parche de piel en las mangas de sus kimonos. El matrimonio mixto con la mayoría japonesa estaba estrictamente prohibido.

A pesar de que las diferencias entre los parias y otros japoneses eran el resultado de una relación entre establecidos y forasteros en fase de desarrollo y, por consiguiente, social en origen, en estudios recientes el grupo forastero ha mostrado muchas de las características asociadas hoy por lo general a diferencias étnicas o raciales. Baste mencionar una de ellas: «Estudios recientes efectuados por psicólogos japoneses demuestran que hay una diferencia sistemática entre la puntuación en pruebas de inteligencia conseguida por los niños de la mayoría japonesa y por los parias que asistían a la misma escuela...»⁵. Esto es parte de una evidencia creciente según la cual crecer como miembro de un grupo forastero estigmatizado deriva en deficiencias intelectuales y emocionales específicas⁶. No es ninguna casualidad que se descubran rasgos similares en el caso de las relaciones entre esta-

³ Ben Whitaker, «Japan's Outcasts: The Problem of the Burakumin», en Ben Whitaker (ed.), *The Fourth World: Victims of Group Oppression*, Londres, Sidgwick & Jackson, 1972, p. 316. Hay otro paralelismo con la situación en Winston Parva: «Hay que subrayar que los cursos de acción desviados se producen tan sólo entre una minoría de los parias, aunque en una proporción altamente significativa en relación al cuerpo principal de la población» (p. 317).

⁴ *Ibid.*, p. 310.

⁵ *Ibid.*, pp. 314-415.

⁶ Uno de los factores que pueden modificar el impacto de su situación en miembros de un grupo forastero es la posesión por parte de dicho grupo de una tradición cultural propia. Una tradición tal, sobre todo si va acompañada, como en el caso de los judíos, de una sólida tradición de estudio y una alta valoración del logro intelectual, puede probablemente proteger en cierta medida a los niños de dicho grupo del efecto traumático en su desarrollo de la exposición a la estigmatización permanente por parte del grupo establecido (de la humillación no sólo de ellos mismos, sino también de sus padres y de todo el grupo cuya imagen y valor es una parte vital de su imagen de sí mismos, de su identidad individual y de su autoevaluación).

blecidos y forasteros que no guardan relación con diferencias raciales o étnicas y entre las relaciones que sí tienen que ver con estas diferencias. La evidencia sugiere que, también en el último caso, estas características no son debidas en sí mismas a diferencias raciales o étnicas, sino al hecho de que uno es un grupo establecido, con mayores recursos de poder, en tanto que el otro es un grupo forastero, manifiestamente inferior en lo que atañe a su nivel de poder, frente al cual el grupo establecido puede cerrar filas. Lo que se conoce como «relaciones raciales» son, en otros términos, simplemente relaciones de un tipo particular entre establecidos y forasteros. El hecho de que los miembros de los dos grupos difieran en su apariencia física, o que los miembros de un grupo hablen el idioma en que se comunican con acento y fluidez diferentes, sirven como una contraseña de refuerzo que convierte a los miembros de un grupo forastero en más fácilmente reconocibles. Tampoco resulta más indicada la denominación «prejuicio racial». La aversión, desdén u odio sentido por los miembros de un grupo establecido hacia aquellos de un grupo forastero, y el temor a que un contacto más estrecho con estos últimos pueda contaminarles, no son casos diferentes allí donde los dos grupos difieren sustancialmente en su apariencia física y en otros donde los dos son físicamente indistinguibles, hasta el extremo de que los forasteros de bajo poder tienen que portar un distintivo para mostrar su identidad.

Términos tales como «racial» o «étnico», ampliamente usados en este contexto tanto en la sociología como en la sociedad en general, son sintomáticos de un acto de escapismo ideológico. Al recurrir a ellos, se llama la atención de lo que es periférico en estas relaciones (por ejemplo, las diferencias en el color de piel) y se rehúye lo que es central (por ejemplo, las diferencias de poder y la exclusión de un grupo con inferior poder de las posiciones con un potencial de poder más elevado). Tanto si los grupos a los que uno se refiere al hablar de «relaciones raciales» o «prejuicio racial» difieren en su origen «racial» y apariencia como si no, el aspecto relevante de su relación es que se encuentran vinculados de una manera que concede a uno de ellos recursos de poder muy superiores a los del otro grupo. Además, posibilita a dicho grupo excluir a los demás del acceso al centro de esos recursos y de mantener un contacto más estrecho con sus propios miembros, relegándolos así a la posición de forasteros. En consecuencia, a pesar de que las diferencias en apariencia física y otros aspectos biológicos a los que nos referimos como «raciales» están presentes en estos casos, la sociodinámica de la relación entre grupos ligados entre sí como establecidos y forasteros viene determinada por la forma de su vínculo, no por ninguna de las características que poseen los grupos afectados con independencia de ella.

Las tensiones y conflictos grupales inherentes a este tipo de vínculos pueden permanecer en estado latente (este suele ser el caso cuando el diferencial de poder es enorme); pueden también aflorar en forma de conflictos constantes (lo que sucede a menudo cuando el equilibrio de poder se desplaza a favor de los forasteros). Como quiera que sea, no es po-

sible captar la fuerza irresistible de este tipo de vínculo ni la impotencia característica de los grupos de personas vinculadas de esta manera, a menos que veamos claramente que se encuentran atrapados en un doble vínculo. Dicho vínculo puede no resultar operativo si la dependencia opera en la práctica en una sola dirección y, por lo tanto, el diferencial de poder entre los establecidos y los forasteros es enorme, como ocurre, por ejemplo, con los amerindios en algunos países latinoamericanos. En tales casos, los forasteros no cumplen ninguna función para los grupos establecidos: simplemente están ahí y, a menudo, son exterminados o expulsados y condenados a desaparecer.

Sin embargo, donde los grupos forasteros resultan necesarios de uno u otro modo para los grupos establecidos, allí donde cumplen una función, el doble vínculo empieza a operar de manera más abierta, y ello cada vez de forma más evidente si la desigualdad de la dependencia, sin llegar a desaparecer por completo, cuando menos disminuye (es decir, si el equilibrio de poder progresa de alguna manera en beneficio de los forasteros). Para verificarlo, podemos recordar de nuevo dos citas mencionadas anteriormente: una, la que hace referencia al aristócrata ateniense acostumbrado a gobernar y desdeñoso del pueblo; la otra, la del forastero buraku que evaluaba a su propio grupo, y en consecuencia a sí mismo, con los parámetros de los establecidos. Estas dos figuras representan casos extremos: el uno completamente convencido de la valía superior de su propio grupo; el otro, de la perversidad del suyo.

La superioridad de poder conlleva ventajas para los grupos que la disfrutan. Algunas son de naturaleza material o económica. Bajo la influencia de Marx, este tipo de ventajas han atraído considerable atención. Su estudio resulta, en la mayor parte de los casos, indispensable para una comprensión de las relaciones entre establecidos y forasteros. Sin embargo, estas no son las únicas ventajas acumuladas en manos del grupo poderoso establecido frente a un grupo forastero relativamente desposeído. En la relación entre establecidos y forasteros en Winston Parva, la búsqueda de ventajas económicas por parte de los primeros desempeñaba un papel menor. ¿Cuáles eran las otras ventajas que incitaban a los grupos establecidos a luchar ferozmente por mantener su superioridad? ¿Qué otras privaciones sufren los grupos forasteros, además de las penurias económicas? Descubrimos niveles no económicos del conflicto entre grupos establecidos y forasteros más allá de la pequeña comunidad suburbana de la que se ocupa nuestro estudio. Incluso en los casos en los que el conflicto en torno a la distribución de los recursos económicos parece desempeñar el papel principal, como ocurre en el conflicto entre los trabajadores y la dirección en una fábrica, juegan un papel importante otras fuentes de conflicto además del que gira en torno a salarios y beneficios. De hecho, la supremacía de los aspectos económicos en los conflictos entre establecidos y forasteros resulta más pronunciada allí donde el equilibrio de poder entre los distintos actores es más desigual; en otros términos, está más sesgado

en favor del grupo establecido. Cuanto menos sea este el caso, más nítidamente reconocibles resultan los aspectos no económicos de las tensiones y conflictos. Allí donde los grupos forasteros viven al nivel de subsistencia, el volumen de sus ingresos pesa más que el resto de requerimientos. Cuanto más se eleven por encima de dicho nivel, tanto más sirven sus ingresos (sus recursos económicos) como medio para satisfacer otras necesidades humanas además de aquellas que colman sus necesidades animales o materiales más elementales, y tanto más probable es que los grupos que se encuentran en esta situación sientan intensamente su inferioridad social, esto es, la inferioridad de poder y de estatus que sufren. Asimismo, en esta situación el conflicto entre grupos establecidos y forasteros deja de ser, por lo que a estos últimos respecta, simplemente una lucha por saciar su hambre, es decir, por los medios de subsistencia física, y se convierte en una lucha por satisfacer otras necesidades humanas.

La naturaleza de estas necesidades se encuentra todavía, en cierta medida, oscurecida por el legado de Marx y su tendencia a ver en ellas el punto final de los hallazgos acerca de las sociedades humanas. Debería ser contemplado más bien como un punto de partida.

Entre los objetivos que entran en conflicto en las relaciones entre establecidos y forasteros, el objetivo de estos últimos de apaciguar su hambre, de satisfacer sus necesidades animales o materiales más elementales, junto a la necesidad de defensa contra la aniquilación física por parte de enemigos —en suma, el objetivo de la supervivencia física—, adquiere prioridad sobre todos los demás siempre que su satisfacción resulte incierta. Hasta el día de hoy, este es el objetivo principal de amplios sectores de la humanidad, en parte porque otros sectores más poderosos consumen en exceso (pues, en general, la población mundial crece más deprisa que el abastecimiento de alimentos y la humanidad se halla demasiado dividida como para emprender una acción concertada contra las penurias que sufren los grupos menos poderosos), en parte también porque la creciente interdependencia de la humanidad ha intensificado sus guerras intestinas, y porque no se ha aprendido la lección de que, en un mundo crecientemente interdependiente, el dominio de un sector de la humanidad sobre los demás está condenado a sufrir un efecto *boomerang*.

Así pues, Marx desveló una verdad importante al llamar la atención sobre la distribución desigual de los medios de producción y, con ello, sobre la distribución desigual de los medios necesarios para satisfacer las necesidades materiales del ser humano. Presentó el conflicto en torno a objetivos económicos como la matriz del conflicto de intereses entre los grupos poderosos y los impotentes. Hasta el día de hoy, la búsqueda de objetivos económicos, con todo lo ambiguo y elástico que resulta el uso del término «económico», se presenta a muchos como el objetivo real y básico de los grupos humanos, en relación al cual otros objetivos aparecen como menos reales, sea lo que fuere lo que ello quiera decir.

Indudablemente, en los casos extremos de grupos humanos expuestos a una inanición prolongada, el ansia de alimentos o, más generalmente, de la supervivencia física puede adquirir prioridad sobre el resto de objetivos. Puede que los individuos se humillen a sí mismos, se aniquilen y devoren entre sí y, de este modo, rocen un nivel próximo al animal. Ya hemos mencionado algunos ejemplos. El alimento, la satisfacción de las necesidades materiales, resulta de hecho fundamental. Pero si la búsqueda de la satisfacción de este tipo de objetivo humano predomina hasta excluir al resto, lo más probable es que los humanos pierdan algunos de los rasgos característicos que les distinguen de otros animales. Puede que cesen de perseguir otros objetivos específicamente humanos cuya satisfacción es objeto de disputa en las luchas de poder entre grupos humanos. Resulta difícil encontrar los conceptos apropiados para referirse a ellos porque los disponibles en la actualidad incorporan resonancias idealizantes; suenan como si estuviésemos hablando de algo no del todo real. Al menos, no tan real y tangible como el objetivo humano de satisfacer el hambre. Sin embargo, si intentamos explicar y comprender la dinámica de las relaciones entre establecidos y forasteros, hay que afirmar abiertamente que juegan un papel real en los conflictos de intereses entre los grupos humanos vinculados de esta manera.

Tomemos de nuevo el ejemplo de la afirmación del miembro del grupo burakumin mencionado con anterioridad. Asumimos que en Japón, igual que en otros lugares, la condición de paria de este grupo iba de la mano de formas de explotación económica. No obstante, los burakumin tenían un lugar y una función tradicionales en la sociedad japonesa. Hoy en día algunos son pobres, aunque no manifiestamente más pobres que la mayoría de los pobres japoneses, mientras que otros disfrutan de una posición desahogada. Sin embargo, el estigma no desaparece. La principal privación que sufre el grupo forastero no es la privación de alimentos. ¿Cómo hemos de denominarla?: ¿privación de valor?; ¿de significado?; ¿de su grado de amor y respeto a sí mismos?

La estigmatización, en tanto aspecto de la relación entre establecidos y forasteros, viene a menudo asociada con un tipo específico de fantasía colectiva desarrollada por el grupo establecido. Refleja y, al tiempo, justifica la aversión (el prejuicio) que sus miembros sienten hacia los miembros del grupo forastero. Así, según la imagen transmitida a través del chismorre por parte de la mayoría japonesa, los burakumin soportan en sus personas una marca física hereditaria de pertenencia al grupo paria: una marca de nacimiento de tono azulado debajo de cada uno de sus brazos⁷. Ello ilustra gráficamente el funcionamiento y la

⁷ Whitaker, «Japan's Outcasts», p. 337. Un poeta buraku, Maruoka Tadao, ha escrito un poema, citado en dicho artículo, que hace referencia a esta creencia. Estas son dos de las estrofas:

Escuché susurros
 Como el movimiento del viento de boca a boca
 Que bajo cada axila estoy marcado
 Del tamaño de una mano abierta

función de las fantasías del grupo establecido frente a los grupos forasteros: el estigma social que sus miembros asignan al grupo forastero se transforma en su imaginación en un estigma material, esto es, se reifica. Se presenta como algo objetivo, algo implantado en los forasteros por la naturaleza o por los dioses. De esta manera, se exculpa al grupo estigmatizante de toda responsabilidad: no somos *nosotros* —reza la fantasía— quienes hemos atribuido un estigma a esta gente, sino los poderes creadores del mundo. Ellos son los que les han marcado como inferiores o perversos. La referencia al color de piel diferente y a otras características innatas o biológicas de los grupos que son, o han sido, tratados como inferiores por un grupo establecido cumple la misma función objetivadora en esta relación que la referencia al estigma azul imaginario de los burakumin. La marca física sirve de símbolo tangible de la anomia del otro grupo, de su inferior valor en términos humanos, de su perversidad intrínseca; igual que la fantasía del estigma azulado, la referencia a marcas «objetivas» cumple una función en defensa de la distribución existente de las posibilidades de poder, así como una función exculpatoria. Pertenece al mismo tipo de argumentos *pars pro toto*, al mismo tiempo defensivo y agresivo, como estigmatización de los grupos forasteros —la formación de su imagen general a partir de su minoría anómica—. Más cercano a nosotros, la visión decimonónica de la clase obrera como «el populacho» proporciona otro ejemplo.

Sin embargo, el acercamiento a una figuración entre establecidos y forasteros como un tipo de relación estática no puede ser sino un paso preliminar. Los problemas a que nos enfrentamos en una exploración de este tipo emergen sólo si se considera el equilibrio de poder entre tales grupos como una relación dinámica y se avanza hacia un modelo que muestre, cuando menos a grandes trazos, los problemas humanos (incluidos los económicos) inherentes a dichos cambios. En la actualidad permanece en gran medida oculta la compleja polifonía del movimiento de flujo y reflujo de grupos a lo largo del tiempo (de grupos establecidos que se transforman en forasteros o, como grupos, desaparecen por completo; de grupos forasteros cuyos representantes ocupan posiciones de poder cuyo acceso les era previamente negado o, también puede ser el caso, son neutralizados mediante medidas represivas). Lo mismo ocurre con la dirección a largo plazo de estos cambios, desde las luchas de poder de alcance local entre una multitud de unidades sociales relativamente pequeñas a aquellas entre un número crecientemente menor de unidades sociales cada vez mayores. En una era en la que se multiplican los desplazamientos de grupos antes forasteros hacia posiciones de poder, y al mismo tiempo el eje principal de tensión a nivel global

...
 ¿Quién marcó mis flancos? ¿Con qué propósito desconocido?
 ¿Por qué una marca desconocida tal en mi cuerpo y alma?
 Incluso hoy mis pensamientos en flujo,
 Tan pálidos y fríos, transparentes como el cristal,
 Me mantienen en un estado de vigilia

es más que nunca el que tiene lugar entre estados, resulta un tanto sorprendente la falta de una teoría general de los cambios en los diferenciales de poder y de los problemas humanos a ellos asociados.

No obstante, la preocupación por los problemas inmediatos del día a día, así como la concepción del desarrollo a largo plazo de las sociedades como un prelude histórico desestructurado que culmina en el presente, bloquean todavía la comprensión de las secuencias largas del desarrollo de las sociedades y su carácter direccional. Ejemplos de dichas secuencias son el movimiento de grupos en ascenso y descenso y la dialéctica de opresión y contra-opresión de las ideas de gloria de un grupo establecido, devaluadas por aquellas de un grupo antes forastero, que eleva y transfiere a sus representantes a la posición de un grupo establecido de nuevo cuño. Asimismo, el legado de la Ilustración desempeña un importante papel en este bloqueo. A pesar de toda la evidencia en contra, está todavía sólidamente instalada en la percepción de las relaciones intergrupales la creencia consoladora de que los seres humanos, como individuos pero también como grupo, se comportan habitualmente de forma racional. El ideal de racionalidad en la conducta de los asuntos humanos impide el acceso a la estructura y dinámica de las figuraciones entre establecidos y forasteros, así como a las fantasías magnificadoras de grupo que dichas figuraciones ponen en evidencia, que son datos sociales *sui generis*, ni racionales ni irracionales. En el momento presente, las fantasías de grupo todavía se deslizan por nuestra red conceptual. Se presentan como fantasmas proteicos que parecen ir y venir arbitrariamente. En el estado actual de conocimiento hemos alcanzado a comprender que las experiencias afectivas y las fantasías de los individuos no son arbitrarias, es decir, que disponen de una estructura y dinámica propias. Hemos aprendido a contemplar que dichas experiencias y fantasías de una persona en una etapa temprana de su existencia influyen profundamente en sus patrones afectivos y de conducta durante etapas ulteriores. Sin embargo, se hace preciso diseñar un marco teórico sujeto a verificación para ordenar las observaciones sobre las fantasías grupales en relación con el desarrollo de los grupos. Esto podría parecer sorprendente, teniendo en cuenta que la construcción de las fantasías grupales de elogio y de condena desempeñan un papel tan obvio y vital en los asuntos de las relaciones de equilibrio de poder a todos los niveles. De manera no menos obvia, todas ellas tienen un carácter diacrónico y experimental. A nivel global existen, por ejemplo, el sueño americano y el sueño ruso. Existieron la misión civilizadora de los países europeos y el sueño del Tercer Reich, sucesor del Primer y Segundo Imperios. Existe la contra-estigmatización de los anteriormente forasteros; por ejemplo, de los países africanos en busca de su negritud y de su propio sueño.

En un plano diferente se encuentra la idea de los viejos residentes de Winston Parva, según la cual, en nombre de su superior valía humana, rechazan asociarse con los recién lle-

gados y les estigmatizan, de forma menos severa pero no por ello menos implacable, como individuos de menor valor. ¿Por qué se comportan de este modo?

Son múltiples los temas que hacen aflorar la tensión y los conflictos entre los establecidos y los forasteros. Sin embargo, en su esencia se trata siempre de luchas por equilibrios de poder; como tales varían desde juegos de tira y afloja bajo la rutina de la cooperación entre dos grupos en un marco de desigualdades instituidas, a luchas abiertas por cambios en el marco institucional con el objetivo de que incorporen los diferenciales de poder y las desigualdades anexas. Como quiera que sea, los grupos forasteros (en la medida que se ven completamente intimidados) presionan tácita o abiertamente para disminuir los diferenciales de poder responsables de su posición degradada; los grupos establecidos, por su parte, presionan más bien para preservar o incrementar dichos diferenciales.

No obstante, una vez se saca a la luz el problema de la distribución de posibilidades de poder que subyacen a las tensiones entre establecidos y forasteros, resulta más sencillo descubrir otro problema a menudo soslayado. Los grupos relacionados en una figuración entre establecidos y forasteros están integrados por individuos. El problema radica en cómo y por qué los seres humanos se perciben como pertenecientes a un mismo grupo y se incluyen mutuamente dentro de las fronteras grupales que establecen al referirse en sus comunicaciones recíprocas a un «nosotros», mientras que, al mismo tiempo, excluyen a otros seres humanos que perciben como miembros de otro grupo, a los que se refieren colectivamente como «ellos».

Tal y como veremos, los primeros recién llegados a Winston Parva no percibían a los ya residentes como diferentes de ellos en ningún sentido. Intentaron establecer contacto con algunos de ellos, como suele hacerse cuando alguien se instala en un nuevo vecindario. Sin embargo, a menudo se vieron rechazados. De esta manera, cobraron conciencia del hecho de que los viejos residentes se percibían como un grupo cerrado, al que se referían como «nosotros», y al grupo de los recién llegados como unos intrusos con los que guardaban distancias, al que se referían como «ellos». Si intentamos indagar el porqué, constatamos el papel decisivo que juega la dimensión temporal o, en otros términos, el desarrollo de un grupo, en cuanto determinante de su estructura y características. El grupo de «las viejas familias» de Winston Parva (algunos de cuyos miembros eran, por cierto, bastante jóvenes) tenía un pasado común; los recién llegados no tenían ninguno. La diferencia era altamente significativa, tanto para la constitución interna de cada uno de los dos grupos como para la relación entre ambos. El grupo establecido de los viejos residentes estaba integrado por las familias que habían residido en el vecindario durante dos o tres generaciones. Habían experimentado juntos un proceso de grupo (desde el pasado hasta el presente y hacia el futuro) que les dotaba de una serie de recuerdos, vínculos y aversiones compartidos. No

es posible entender las razones y significado del pronombre personal «nosotros» con el que se referían a sí mismos obviando esta dimensión diacrónica de grupo.

Dado que habían cohabitado durante un período considerablemente prolongado, las viejas familias disponían, como grupo, de una cohesión de la que carecían los recién llegados. Estaban vinculados por la intimidad ambivalente y competitiva que es característica de los círculos de las «viejas familias» en todas partes, bien sean grupos aristocráticos, patricios urbanos, pequeños burgueses o, como en nuestro caso, familias de clase obrera. Dichas familias disponían de su propio orden interno de clasificación y jerarquía. Cada familia, y cada miembro de la familia considerado individualmente, disponía, en un determinado momento, de una posición asignada en el escalafón. Algunos de los criterios vienen expuestos en nuestro libro; otros figuran de manera implícita. Tanto el orden clasificatorio como sus criterios eran de hecho conocidos a todos los miembros del grupo, especialmente a las mujeres. Sin embargo, eran conocidos solamente al nivel de las prácticas sociales o, en otros términos, a un bajo nivel de abstracción, pero no explícitos a un nivel de abstracción relativamente elevado, representado por términos tales como la posición social de las familias o el orden de estatus interno del grupo. Aún hoy se representan conceptualmente numerosos datos sociales a un nivel comparable al que alcanzaron nuestros antepasados cuando diferenciaban entre cuatro o cinco manzanas, o diez o veinte elefantes, pero se mostraban todavía incapaces de operar a un nivel de abstracción más elevado, con los números tres y cuatro, diez y veinte, como símbolos de relaciones puras sin referencia a ningún objeto específico y tangible. En nuestro caso, y de modo similar, los miembros del grupo establecido eran capaces de estimar de manera aproximada en un encuentro cara a cara la posición de los demás en la clasificación interna de su grupo directamente a partir de sus actitudes y, en conversaciones con otros no presentes, a partir de breves frases simbólicas y de la inflexión de la voz más que a partir de afirmaciones explícitas acerca de clasificaciones de las familias e individuos en el orden jerárquico interno del grupo.

Además, los miembros del grupo de las «viejas familias» estaban vinculados mediante lazos de intimidad emocional que abarcaban desde la intimidad de la amistad inmemorial a las aversiones también ancestrales. Al igual que las rivalidades de estatus a ellos asociadas, estos vínculos también eran de un género que únicamente se desarrolla entre humanos que han convivido durante un cierto período de tiempo. Sin tomarlos en consideración, resulta imposible entender adecuadamente las fronteras trazadas por los miembros del grupo establecido de Winston Parva cuando se refieren a sí mismos como «nosotros» y a los forasteros como «ellos». Dado que los vínculos mutuos, resultado de un proceso grupal, eran invisibles, los recién llegados, que percibían a los viejos residentes como individuos iguales a ellos, nunca alcanzaron a comprender del todo las razones de su exclusión y estigmatización. Los viejos residentes, por su parte, eran capaces de explicarlas única-

mente en términos de sus sentimientos inmediatos, de su percepción de que su sección del vecindario contaba con áreas recreativas, instituciones religiosas y una política local más adecuadas y que satisfacían a todo el mundo, y que no querían mezclarse en sus vidas privadas con individuos de las áreas inferiores del vecindario, a quienes contemplaban como menos respetables y observantes de las normas.

Resulta sintomático del alto grado de control que un grupo cohesionado es capaz de ejercer sobre sus miembros el hecho de que ni una sola vez, en el curso de la investigación, oímos de alguien del «viejo» grupo que hubiese quebrado el tabú grupal de no mantener contacto personal de carácter no ocupacional con miembros del «nuevo» grupo.

La opinión interna de todo grupo con un alto grado de cohesión ejerce una profunda influencia sobre sus miembros como fuerza reguladora de sentimientos y conductas. Si se trata de un grupo establecido, que reserva para sus miembros en forma de monopolio el acceso gratificante a los recursos de poder y al carisma grupal, este efecto es particularmente agudo. Esto se debe en parte al hecho de que el grado de poder del miembro de un grupo disminuye si su comportamiento y sentimiento chocan con la opinión grupal, hasta el punto de volverse contra dicho miembro. Dado que la lucha competitiva de algún tipo (soterrada, o abierta y bronca) es un rasgo característico de los grupos cohesionados, la erosión de la posición de un miembro del grupo en el orden grupal interno debilita su capacidad de mantener dicha posición en la competición en aras de poder y estatus en el seno del grupo; en casos extremos, podría exponerle a él o ella a la presión del cuchicheo de condena o tal vez a la estigmatización abierta en el seno del grupo (sin posibilidad de defensa), que puede resultar tan implacable e hiriente como la estigmatización de los forasteros. La aprobación de la opinión del grupo, tal y como se aprecia en el estudio de Winston Parva, requiere la conformidad con las normas grupales. La sanción por la desviación grupal, en ocasiones incluso por la sospecha de desviación, es la pérdida de poder y la erosión del estatus personal.

No obstante, el impacto de la opinión interna de grupo sobre cada uno de sus miembros va mucho más allá. La opinión de grupo cumple en ciertos aspectos la función y carácter de la propia conciencia de la persona. De hecho, esta última, al formarse en un proceso grupal, permanece vinculada a la primera por un hilo elástico, si bien invisible. Si el diferencial de poder es lo suficientemente grande, un miembro de un grupo establecido puede mostrarse relativamente indiferente a lo que los forasteros piensan de él o ella, pero difícilmente resulta indiferente a la opinión de los otros miembros del grupo, es decir, de aquellos que disfrutan del acceso a los recursos de poder en cuyo control monopolístico él o ella participa, o anhela participar, y con los que comparte un orgullo de grupo, un carisma de grupo común. La imagen y el respeto de sí mismo o misma de un miembro están ligados a lo que

otros miembros del grupo opinan de él o ella. Aunque variable y elástica, la relación entre, por un lado, la autorregulación de su conducta y sentimiento (el funcionamiento de los estratos de conciencia más conscientes e incluso de algunos de los menos conscientes) y, por otro lado, el marco normativo de la opinión interna de uno u otro de sus grupos de pertenencia se descompone discretamente. Se descompone, en otras palabras, sólo si se desvanece su sentido de realidad, esto es, la capacidad de distinguir entre lo que acontece en el mundo de las fantasías y lo que acontece independientemente de él. La autonomía relativa de un individuo, es decir, la medida en que su conducta y sentimiento, autorrespeto y conciencia están funcionalmente ligados a la opinión interna de los grupos a los que él o ella se refiere como «nosotros», está ciertamente sometida a variaciones notables. El punto de vista, hoy ampliamente extendido, según el cual un individuo razonable puede hacerse totalmente independiente de la opinión de todos sus grupos de pertenencia y, en este sentido, convertirse en absolutamente autónomo, es tan engañoso como el punto de vista opuesto, según el cual su autonomía corre el riesgo de disolverse en el seno de un colectivo de robots. Esto es lo que viene implícito cuando se habla de la elasticidad de los lazos que vinculan la autorregulación de un individuo con las presiones reguladoras de un grupo de pertenencia. Esta elasticidad tiene sus límites, pero no un punto cero. La relación entre estos dos tipos de funciones reguladoras (a menudo denominadas «social» y «psicológica») en diferentes fases del proceso grupal denominado «desarrollo social» merece una atención especial. He indagado algunos aspectos de este problema en otro lugar⁸. Aquí, lo que destaca más gráficamente es el modo en el que la autorregulación de los miembros de un grupo establecido estrechamente entrelazado está vinculada a la opinión interna del grupo. Su vulnerabilidad a la presión de su grupo de pertenencia es particularmente notable en este caso, puesto que la pertenencia a un grupo tal inculca a sus miembros un fuerte sentido de su valor humano superior con respecto a los forasteros.

En épocas precedentes, el impacto que la creencia de un grupo en su gracia y virtud exclusivas frente a los forasteros ejercía sobre la autorregulación del sentimiento y la conducta de sus miembros individuales se manifestaba de manera más destacada en el caso de los grupos dominados por jerarquías sacerdotales, los cuales estaban unidos contra los forasteros por una creencia sobrehumana común. En nuestra era, el impacto que ejerce sobre los miembros del grupo la creencia de constituir un grupo carismático adquiere su forma más ejemplar en el caso de naciones poderosas dominadas por los grupos dirigentes del partido-gobierno que, de esta manera, se muestran unidos frente a los forasteros por una creencia social compartida en su virtud y gracia nacional singular. En Winston Parva contemplamos a escala reducida un grupo central integrado por miembros de las viejas fami-

⁸ Véase Norbert Elias, *El proceso de civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, FCE, México, 1987 (publicado originalmente como *Über den Prozess der Zivilisation* en dos volúmenes en 1939, Basilea, Haus zum Falken).

lias, grupo dirigente custodio de la virtud y respetabilidad especiales de todo el pueblo que, en tanto grupo dirigente de orden menor, cerraba filas contra unos vecinos considerados menos respetables, como individuos de menor valor humano. En este caso, el control representado por la opinión grupal resulta más riguroso cuando el grupo establecido es pequeño y tiene el carácter de cara a cara. No se produjo ni una sola desertión del grupo establecido, ni una sola quiebra del tabú contra el contacto personal estrecho con los forasteros, lo cual muestra la efectividad con que se puede mantener a raya en un contexto tal la autorregulación de los miembros individuales mediante el sistema del palo y la zanahoria aludido con anterioridad. Se puede mantener bajo control mediante la participación gratificante del valor humano superior del grupo y el incremento correspondiente del amor a uno mismo y del autorrespeto individuales, reforzados por la aprobación continua de la opinión interna del grupo y, al mismo tiempo, mediante las restricciones que cada miembro se impone a sí mismo de acuerdo con las normas y estándares del grupo. De esta manera, el estudio del grupo establecido en Winston Parva muestra a una escala menor el modo en que el autocontrol individual y la opinión grupal se ajustan mutuamente.

Gracias a Freud, disponemos de una comprensión más adecuada de los procesos grupales durante los cuales cobran forma las instancias individuales de autocontrol. Freud mismo, sin embargo, conceptuó sus hallazgos en gran medida como si todo ser humano fuese una unidad autocontenida, un *homo clausus*. Reconoció la capacidad específica al ser humano para aprender a controlar y, hasta cierto punto, modular sus instintos libidinales maleables a partir de sus experiencias en el seno de un grupo normativo. Sin embargo, conceptuó las funciones de autocontrol que él veía crecer con la ayuda de estas experiencias como si fuesen órganos como el riñón o el corazón. En suma, continuó una tradición que aún se encuentra tan extendida entre la profesión médica como entre el público no especializado. Representó conceptualmente las funciones de control y orientación al nivel de la personalidad de un organismo humano, funciones que están pautadas mediante el aprendizaje, como si se tratase de órganos en uno de sus niveles inferiores, a los que apenas afecta el aprendizaje. Descubrió que el proceso grupal que se produce en la relación entre padre, madre e hijos durante la infancia más temprana ejerce una influencia determinante en la modulación de los impulsos elementales de una persona y en la formación de sus funciones de autocontrol. Ahora bien: una vez formados, a Freud le parecía que funcionaban por sí mismos, independientemente de los procesos de grupo ulteriores en los que todo individuo se ve inmerso desde la infancia hasta la vejez. Como resultado, propuso la concepción de las funciones de autocontrol de los seres humanos (un yo, un super-yo y un yo ideal, tal y como él las denominó) hasta el extremo de que funcionan de manera completamente autónoma en cada individuo. Sin embargo, los estratos de la estructura de la personalidad que permanecen más directa y estrechamente ligados a los procesos grupales en los que participa una persona, sobre todo la imagen del nosotros y del nosotros ide-

al de una persona, se extienden más allá de este horizonte. Freud no los conceptuó y, probablemente, los consideraba como parte de lo que denominó realidad, en contraposición a las fantasías afectivas y a los sueños, que él probablemente consideraba como su preocupación específica. A pesar de su aportación a la comprensión de los lazos que vinculan a los individuos, su concepción del ser humano era todavía en gran medida la de un individuo aislado. En su horizonte las *personas* aparecían como estructuradas, y las sociedades integradas por personas interdependientes aparecían como contexto, como una «realidad» no estructurada, cuya dinámica aparentemente no ejercía ninguna influencia en el individuo.

La imagen del nosotros y del nosotros ideal de una persona forman parte tanto de la imagen del yo y del yo ideal de una persona como de la imagen e ideal de sí misma en cuanto única persona a la que se refiere como «yo». No resulta difícil entrever que afirmaciones del estilo de «yo, Pat O'Brien, soy irlandés» implican tanto una imagen del yo como una imagen del nosotros. Igual que lo implican afirmaciones como «soy mejicano», «soy budista», «soy obrero» o «somos una vieja familia escocesa». Estos y otros aspectos de la identidad de grupo de un individuo forman una parte tan integral de su identidad personal como otras que le distinguen de otros miembros de su grupo de pertenencia.

Freud subrayó en una ocasión que una crisis en la estructura de la personalidad, como en el caso de las enfermedades neuróticas o psicóticas, puede posibilitar a un observador percibir la interconexión de sus funciones con mayor claridad que en su funcionamiento normal. *Mutantis mutandis*, lo mismo se podría afirmar de la imagen del nosotros y del nosotros ideal. Ambos son siempre compromisos entre fantasías emotivas e imágenes realistas. Sin embargo, emergen con mayor claridad cuando se disocian la fantasía y la realidad. En este caso, su contenido fantasioso se ve acentuado. La diferencia es que, en el caso de funciones de la personalidad tales como la imagen del yo o el yo ideal, las fantasías emotivas representan meramente experiencias personales de un proceso de grupo. En los casos de la imagen del nosotros y del nosotros ideal, se trata de versiones personales de fantasías colectivas.

Un ejemplo llamativo en nuestros días es el de la imagen del nosotros y del nosotros ideal de naciones antaño poderosas cuya superioridad relativa ha disminuido. Sus miembros sufren a lo largo de los siglos debido a que el nosotros ideal carismático de grupo, labrado a partir de una imagen idealizada de sí mismos en tiempos de gloria, perdura durante generaciones como modelo a cuya altura creen que deberían estar, pero de hecho no están. El resplandor de su vida colectiva como nación ha desaparecido; su superioridad de poder en relación con otros grupos, emocionalmente entendida como un signo de su propio valor humano superior en relación con el valor inferior de esos otros grupos, está definitivamente perdida. No obstante, el sueño de su carisma especial perdura de diversas maneras: me-

diante la enseñanza de la historia, los edificios antiguos, obras maestras de la nación en sus tiempos de gloria, o mediante nuevos logros que, aparentemente, confirman la grandeza de su pasado. Durante un tiempo, el escudo fantasioso de su carisma, imaginado como grupo líder y establecido, alberga el potencial de dotar a la nación de la energía necesaria para seguir adelante. En este sentido, tiene un valor de supervivencia. Sin embargo, la discrepancia entre la posición de hecho y la imaginada del grupo propio con respecto a los demás puede también implicar una evaluación equivocada de los recursos de poder personales y, en consecuencia, sugiere una estrategia de grupo en busca de una imagen fantasiosa de la grandeza propia que puede conducir a la autodestrucción, así como a la destrucción de otros grupos interdependientes. Los sueños de las naciones (así como de otros grupos) resultan peligrosos⁹. Un nosotros ideal exagerado es sintomático de una enfermedad colectiva. Aprenderíamos mucho de una mejor comprensión de la dinámica de las figuraciones entre establecidos y forasteros y, por consiguiente, de los problemas implicados en la posición cambiante de los grupos entre sí, de la emergencia de grupos a la posición de grupo dirigente en régimen de monopolio de la que otros grupos resultan excluidos, y del declive o caída desde dicha posición a otra donde ellos mismos figuran, en algunos aspectos, entre los forasteros excluidos. También en este sentido el ideal de «racionalidad», esa herencia de la vieja Ilustración, bloquea aún hoy el camino hacia una mejor comprensión de dichos problemas. Perpetúa la noción de que las naciones, también sus líderes, en general actúan de modo «racional», lo que en este contexto probablemente signifique de modo realista.

Los conceptos aquí formulados como parte de una teoría de las relaciones entre establecidos y forasteros, conceptos tales como carisma grupal y nosotros ideal, pueden contribuir a un análisis más sofisticado de las relaciones grupales. El ejemplo de grupos establecidos

⁹ La rigidez de la imagen del nosotros, y la consiguiente incapacidad de los grupos de adaptarla a las condiciones cambiantes de la vida, se muestra no sólo en la suerte de los grandes grupos, tales como clases sociales o naciones, sino también en la de pequeños grupos. Un ejemplo elocuente se encuentra en «De tragedie der Puttenaren», en un libro de A. van Dantzig, *Normaal is niet gewoon*, Amsterdam, De Bezige Bij, 1974, pp. 21 y ss. El autor describe la suerte de un grupo de 452 personas que habían vivido toda su vida en un pequeño pueblo-comunidad holandés cuando, en noviembre de 1944, fueron repentinamente desarraigados y, como medida de represalia, enviados —en bloque— a un campo de concentración. De hecho, siguieron obedeciendo las viejas normas del pueblo; por ejemplo, continuaron trabajando igual de duro que antes, se tomaban las pausas que consideraban justificadas, mostraban su indignación acerca de diversos aspectos de la vida en el campo, etc. En suma, al permanecer juntos, fueron incapaces de comportarse de una manera que hubiese recibido la desaprobación de la opinión pública en su pueblo. El control recíproco y automático de los vecinos del pueblo no les permitió ajustar sus modelos de conducta a las condiciones de vida completamente diferentes del campo de concentración. Únicamente 32 de ellos regresaron a Putten, donde fallecieron otros tres. Por supuesto, no podemos estar seguros de que su índice de supervivencia hubiese sido mayor si no hubiesen sido enviados allí como un grupo razonablemente integrado. Sin embargo, lo que sí podemos afirmar es que el hecho de haber sido enviados a un campo de concentración como grupo (lo cual en otros casos es considerado como un factor positivo para la supervivencia), en este caso contribuyó a su bajísima tasa de supervivencia. En resumen, como afirma el autor: «Muchos habitantes de Puttan fueron incapaces de liberarse de las leyes que durante tanto tiempo habían determinado el curso de sus vidas y la estructura de su comunidad». Van Dantzig afirma acertadamente: «El psicoanálisis y la sociología podrían haber convergido aquí». El caso que tan gráficamente describe muestra claramente la necesidad de considerar el nosotros ideal junto al yo ideal como parte de la estructura de la personalidad.

poderosos, como los grupos nacionales que pierden su estatus de gran potencia y se hunden al nivel de grupos dirigentes de segundo o tercer orden, muestra una vez más el estrecho vínculo que existe entre los grados de poder de los grupos y las imágenes del nosotros de sus miembros. Hacer aflorar estos vínculos no significa que formen parte inmutable de la naturaleza humana. De hecho, cuanto mayor sea la conciencia de la ecuación emocional entre superior poder y superior valor humano, mayores son las posibilidades de evaluación crítica y de cambio. El grupo de naciones líderes, o de clases sociales y otros grupos sociales, acostumbran a abandonarse a ideas de grandeza en la cúspide de su poder. La capacidad de autorrealce asociado a un grado de poder elevado facilita el amor propio colectivo, que es también la recompensa por someterse a las normas específicas de grupo, a las pautas de restricción de afectos características de dicho grupo y que se creen ausentes en los grupos menos poderosos, «inferiores», forasteros y parias. De ahí que las pautas tradicionales de restricción, las normas distintivas de conducta de un viejo grupo superior, se hagan precarias o incluso quiebren cuando el amor propio gratificante, la creencia en un carisma especial del antaño grupo poderoso, se tambalea debido a la erosión de su superioridad de poder. Pero, de nuevo, dicho proceso lleva su tiempo. Puede que haga falta un período prolongado hasta asumir el impacto de la realidad. La creencia gratificante en su virtud, gracia y misión especiales impide durante generaciones a los miembros de un grupo establecido la comprensión emocional completa del cambio en su posición, el percatarse de que los dioses han fracasado, de que el grupo no ha mantenido la fe en ellos. Puede que sean *conscientes* del cambio como un hecho, en tanto que su creencia en un carisma especial de grupo, y las actitudes y estrategia de comportamiento acompañantes, persistan inalteradas como un escudo fantasioso, que les impide *apreciar* el cambio y, en consecuencia, ajustar su imagen y estrategias de grupo a las condiciones cambiantes. Así pues, un ajuste realista es una condición sin la cual no pueden alcanzar, en tanto grupo con recursos de poder menguantes, cualquier dato que pruebe su valor humano a los demás y a sí mismos. En suma, la negación emocional del cambio y la preservación tácita de la imagen querida de grupo carismático resultan autodestructivas.

Antes o después se impone la realidad. Su llegada resulta a menudo traumática. Existen grupos (en nuestros días, sobre todo grupos nacionales) muchos de cuyos miembros, sin saberlo, parecen permanecer en un estado de duelo por la grandeza pasada. Es como si estuviesen diciendo: si no podemos estar a la altura de la imagen del nosotros de nuestra época gloriosa, entonces nada merece realmente la pena.

Gracias a la ayuda de esta referencia a casos en los que las variaciones en la posición relativa de un grupo incrementan los aspectos no realistas de su imagen e ideal colectivos, nos encontramos en mejor disposición para comprender el funcionamiento de la imagen del nosotros de un grupo establecido, así como de su nosotros ideal. En nuestro caso, en-

contramos un grupo que todavía mantiene una posición superior con respecto a los forasteros. La presencia de forasteros interdependientes que no comparten ni el acervo de memorias compartidas ni, al parecer, las mismas normas de respetabilidad que el grupo establecido actúa como un factor exasperante; es percibido por los miembros de este último grupo como una agresión contra su imagen del nosotros y contra su nosotros ideal. El contraataque pasa por el marcado rechazo y estigmatización de los forasteros. El grupo establecido se ve impelido a repudiar todo aquello que experimenta como una amenaza tanto a su superioridad de poder (en términos de su cohesión y monopolio de los cargos y servicios locales) como a su superioridad humana, su carisma de grupo, por medio de un contraataque, un rechazo y una humillación constante del otro grupo.

La proliferación de cotilleos de condena y la imagen mancillada de los forasteros pueden ser contempladas como características permanentes de este tipo de figuración. En otros casos se convierte en rutinaria y puede perdurar durante siglos. Entre las características más destacables de la estrategia de los grupos establecidos está la de imputar a los forasteros, a modo de reproche, algunas de sus propias actitudes habituales, que en su caso a menudo son merecedoras de elogio. Así, en un pueblo de la India los intocables tenían que despojarse de sus zapatos al atravesar las calles de la casta hindú, pues llevar zapatos equivalía a «presumir». En otros lugares, a los parias masculinos no les estaba permitido lucir bigotes con las puntas hacia arriba, pues ello significaba autoafirmación¹⁰.

De la misma manera, un escritor norteamericano, bien conectado con la clase dirigente¹¹, hablaba con toda inocencia de los intelectuales negros que «ambicionaban tocar poder», harto ignorante de la ancestral utilización por parte de los blancos norteamericanos de su superioridad de poder como medio para excluir a los descendientes de los esclavos de la participación en los recursos de poder monopolizados por ellos.

Uno de los aspectos más llamativos de los enfoques contemporáneos en el estudio de las relaciones entre establecidos y forasteros con connotaciones «raciales» es la discusión generalizada en términos de un problema de aquí y ahora. La exclusión del proceso de grupo (a no confundir con lo que llamamos «historia») del estudio de este tipo de relación entre establecidos y forasteros tiende a distorsionar el problema. Al discutir acerca de problemas «raciales», existe la propensión a poner el carro delante de los bueyes. Por regla general, se argumenta que unos individuos perciben a otros como miembros de otro grupo porque el color de su piel es diferente. Resultaría más acertado interrogarse acerca del modo en

¹⁰ Informe del Comité Elayaperumal, 1960. Citado en Dilip Hiro, *The Untouchables of India*, Report No. 26, Londres, Minority Rights Group, 1975, p. 9.

¹¹ Véase Eric Hoffer, *The Temper of Our Time*, Nueva York, 1969, p. 64.

que nos hemos acostumbrado en este mundo a percibir a los individuos con otro color de piel como miembros de un grupo diferente. Este problema ilumina de inmediato el largo proceso en el curso del cual los grupos humanos evolucionaron en diferentes partes del mundo, se adaptaron a diferentes condicionamientos físicos y después, tras prolongados períodos de aislamiento, a menudo entraron en contacto entre sí como conquistadores y conquistados y, de este modo, en calidad de miembros de la misma sociedad, como establecidos y forasteros. Como resultado de este largo período de vivencia entremezclada, en el que grupos con características físicas diferentes se hicieron interdependientes como amos y esclavos o en otras posiciones con notables diferenciales de poder, las diferencias en la apariencia física se convirtieron en señales de pertenencia a grupos con grados de poder, estatus y normas diferentes. Una vez más, se recuerda la necesidad de reconstituir el carácter temporal de los grupos y de sus relaciones como procesos con una sucesión en el tiempo si queremos entender las fronteras que los individuos establecen al distinguir entre un grupo al que se refieren como «nosotros» y otro al que se refieren como «ellos».

El desarrollo de la figuración entre castas y parias en la India puede servir a modo de ejemplo. Es uno de los procesos grupales de este tipo más prolongado del que disponemos de evidencia documental escrita, evidencia que se remonta al segundo milenio antes de Cristo. Resulta improbable entender y explicar los múltiples niveles que integran las relaciones entre establecidos y forasteros en la India, que abarcan desde las castas superiores a los parias tal y como se presentan hoy en día, sin hacer referencia al dilatado proceso grupal en el curso del cual esta figuración se convirtió en lo que es hoy. El punto de partida fue el sometimiento gradual de los primeros habitantes de la India por parte de invasores procedentes del norte. Al parecer, los invasores penetraron desde las estepas del sur de Rusia a través de Irán, hablaban un idioma indo-europeo y, en algunos documentos, se referían a sí mismos como arios de piel clara, claramente distinguibles por su apariencia física de las tribus de piel oscura a quienes habían sometido bajo su yugo. Entre estos arios, en contraste con otras ramas de la misma estirpe que conocemos como tribus helénicas y germanas, la lucha primigenia entre guerreros y sacerdotes había resultado con la victoria de los últimos. Esto, añadido al hecho de que, en términos numéricos, los grupos conquistadores eran mucho más reducidos que la población sometida y, además, probablemente estaban escasos de mujeres, condujo a una política sistemática de cerrazón y exclusión por parte del grupo establecido en su relación con la población sometida —excepción hecha de las relaciones entre los conquistadores y las mujeres del grupo sometido, lo cual, con el transcurso de las generaciones, derivó en una progresiva desaparición de las diferencias físicas, también llamadas raciales, sin que ello se tradujese en una disminución de la exclusión—. Consolidada como una tradición, esta política derivó en una situación en la que cada grupo cerraba filas frente a cualquier otro de una posición inferior. Todos los grupos que se distinguían de los otros por su rango y funciones sociales se convirtieron en grupos

hereditarios que, en principio aunque no siempre en la práctica, resultaban inaccesibles a aquellos nacidos fuera de ellos.

Así pues, a medida que la sociedad india se hizo más diferenciada, asumió el carácter de una jerarquía de castas hereditarias y, en los niveles inferiores, de parias hereditarios. La rigidez de esta tradición de exclusión grupal se debe, en primera instancia, al miedo a perder su identidad, así como a la posición privilegiada de los invasores de piel clara, especialmente de sus sacerdotes. En consecuencia, los conquistadores obligaron a los conquistados a vivir fuera de sus propias aldeas. Les excluyeron de la participación en las ceremonias religiosas, de los sacrificios y del culto a los dioses y, en consecuencia, de las bendiciones que éstos concedían a los participantes. Al negarles la participación en su carisma de grupo y en sus normas, forzaban a los conquistados a una posición de grupo anómico a sus ojos y, al mismo tiempo, les despreciaban por no obedecer las normas que ellos sí observaban. El grupo dirigente de sacerdotes, los brahmanes, se valió sistemáticamente de su monopolio de los medios de orientación y de control de los poderes invisibles como instrumento de gobierno y arma de exclusión. La tradición de las relaciones entre establecidos y forasteros, inicialmente conectada con la política de los conquistadores en relación con los conquistados (la cual se extendió con el paso del tiempo a la jerarquía crecientemente diferenciada de castas hasta los parias en la base de la pirámide social), asumió en el caso de la India una rigidez especial, porque estaba firmemente enraizada en un molde de creencias religiosas y de prácticas mágicas por parte de un grupo dirigente de sacerdotes.

En contraste con la política tradicional de los grupos dirigentes religiosos, como los del Cristianismo y el Islam, orientados hacia la conversión y la asimilación de los forasteros, los brahmanes estaban habituados desde el principio a una política de exclusión; su política se orientaba hacia una estricta segregación jerárquica de los grupos, siempre como una condición de su propio poder superior. Al principio, los grupos no arios sometidos estaban estrictamente excluidos de la participación en los ritos y oraciones de los grupos dirigentes; más tarde, todas las divisiones funcionales en la sociedad india, desde los sacerdotes a los barrenderos, fueron concebidas en términos de una exclusión sancionada religiosamente, como una jerarquía de divisiones sociales hereditarias entre las castas superiores y las inferiores. Las diferencias venían explicadas en términos de hechos «buenos» y «malos» cometidos en una vida anterior. Así, siguiendo a Hiro, uno de los libros sagrados, el Manusmriti, afirma:

«Como consecuencia de los múltiples actos reprobables cometidos con su cuerpo, un hombre se convierte en su próximo nacimiento en un ser inanimado; como consecuencia de actos reprobables cometidos de palabra, en un pájaro o una bestia;

como consecuencia de pecados de pensamiento, renace como un paria¹². De este modo, el grupo dirigente brahmán encarecía a las castas inferiores a aceptar sin cuestionar su ubicación en el mundo, y a recordarles que si seguían la *dharma* (es decir, obligación) asignada en esta vida serían recompensados con una mejora de su situación en una vida ulterior»¹².

Uno de los mecanismos habituales de un grupo dirigente sometido a presión consiste en reforzar las restricciones que sus miembros se imponen a sí mismos, así como al grupo por él gobernado. La observancia de estas restricciones puede ser contemplada como un signo tanto del carisma grupal propio como del infortunio de los forasteros. En algún momento entre el año 100 a.C. y el 100 d.C., el grupo dirigente de brahmanes sufrió la presión de misioneros budistas rivales, presión que había venido incrementándose desde la época de Ashoka, el emperador budista. En este período, los brahmanes renunciaron a ingerir carne, la población de castas se abstuvo de comer carne de vaca, y las vacas asumieron el estatus de símbolos divinos y, en consecuencia, no podían ser sacrificadas. Al igual que en Japón, los grupos ocupacionales, cuyo trabajo era considerado sucio y, por lo tanto, contemplados como socialmente contaminantes, habían existido con anterioridad. Carniceros, peleteros, pescadores, verdugos, traperos y grupos ocupacionales similares se veían como seres humanos cuyo contacto resultaba contaminante. A lo largo de los siglos, sus miembros fueron tratados como marginados, es decir, como parias.

Cualquier habitante de una sociedad industrial relativamente opulenta precisa ejercitar la imaginación y representarse el modo de existencia y los sentimientos de los seres humanos en una situación tal. Sin embargo, se trata de un ejercicio que merece la pena. Durante un período prolongado, la imagen mancillada del nosotros de una persona dominó y forjó su autopercepción. Eclipsó su imagen como individuo de un modo al que no es posible acceder en sociedades en las que el sentimiento de contaminación por parte de los forasteros no viene sancionado por las creencias dominantes. Este mundo de pesadilla de la imagen mancillada del nosotros puede parecer extraño. Sin embargo, algunos de los niños y niñas que crecieron en la «avenida de las ratas» (como se la conocía en el grupo establecido) de Winston Parva sufrían probablemente de una imagen del nosotros similarmente manchada y, como resultado, se convirtieron en unos desviados. Allí donde se dan relaciones entre establecidos y forasteros, este tipo de sentimientos nunca se encuentra totalmente ausente. La profunda incomodidad que emergía del contacto con los miembros de grupos forasteros puede ser menor, pero incluso sin sanciones religiosas presenta rasgos similares. En el fondo se encuentra el miedo al contacto con un grupo que a los propios ojos, así como a los de los compañeros de grupo, es anómico. Sus miembros quiebran re-

¹² Hiro, *Untouchables of India*, p. 5.

glas que uno es encarecido a observar y de cuya observancia dependen el respeto de sí mismo, así como del resto de miembros del grupo. De ella depende asimismo la participación en la gracia y virtud especiales, en el carisma del propio grupo.

Algunos de estos rasgos se pueden observar incluso en un contexto tan restringido como el de Winston Parva. Parecía útil permitir que el microcosmos de una pequeña comunidad arrojase luz sobre el macrocosmos de sociedades más amplias, y viceversa. Este es el razonamiento que subyace al recurso a una pequeña comunidad como paradigma empírico de las relaciones entre establecidos y forasteros, que a menudo están presentes en otros lugares a escala diferente. En Winston Parva resultó posible apreciar con más nitidez algunos detalles que en relaciones equivalentes en contextos más amplios. Otros detalles, sin embargo, emergen con más claridad en estos contextos más amplios. De manera combinada, pueden contribuir a una mejor comprensión de la sociodinámica de las relaciones entre establecidos y forasteros. Dado que un estudio tal cobija bajo un mismo paraguas conceptual tipos de relaciones tradicionalmente percibidos como diferentes, todas ellas se destacan de manera más nítida.

Es posible, por ejemplo, apreciar más claramente el papel que juegan las diferencias de normas, y sobre todo de las pautas de autocontención, en las relaciones entre establecidos y forasteros. El grupo establecido tiende a experimentar dichas diferencias como molestas, en parte porque su observación de las normas está vinculada a su amor a sí mismos, a las creencias de grupo carismático; en parte porque la no observancia de sus normas por parte de otros tiende a debilitar su defensa contra su propio deseo de quebrar la norma prescrita. Los forasteros interdependientes, en consecuencia, que son más indulgentes (o simplemente son sospechosos de ser más indulgentes) en el acatamiento de las restricciones cuyo estricto respeto resulta vital a los miembros de un grupo establecido para mantener su prestigio entre sus compañeros, son contemplados por parte del grupo establecido como una amenaza a su prestigio, a su virtud y gracia especiales. Esta fue una de las razones principales por las que en Winston Parva los establecidos reaccionaron con tanta contundencia. De forma acertada o equivocada, como muchos otros grupos establecidos, se sintieron expuestos a un ataque en tres direcciones: contra su monopolio de los recursos de poder, contra su carisma de grupo y contra sus normas. Respondieron a lo que experimentaban como un ataque cerrando filas contra los forasteros, excluyéndolos y humillándolos. Los forasteros no pretendían en modo alguno atacar a los antiguos residentes. Sin embargo, se vieron en una posición desgraciada, a menudo humillante. El drama se desarrolló por ambas partes como si fuesen títeres que pendían de un hilo.

(Traducción: Jesús CASQUETE.)