

## ¿O LO UNO O LO OTRO? SOBRE LA POLITIZACIÓN DE LA DIFERENCIA

*Either One or the Other?*  
*On the Politicization of the Difference*

**ALEJANDRO GRANADOS-GARCÍA**

(Pontificia Universidad Javeriana-Bogotá, Colombia)

### Resumen

En este texto se reflexiona sobre la instrumentalización política de la diferencia, a partir del juego categorial del *nosotros y los otros*, dentro del cual, es susceptible de ser integrada prácticamente cualquier forma de diferenciación concreta. Este proceso de politización de la diferencia atraviesa las sociedades totalitarias, pero también las autodenominadas democráticas, en un continuum de biopolíticas de exclusión y exterminio de lo políticamente peligroso, étnicamente impuro, sexual y moralmente incorrecto o psicológicamente desviado. Un proceso, que no es ajeno a la cotidianidad de todos. Explorar la diferencia en un juego categorial tan amplio, exige asumir distintas formas de entrar en él y deben abarcar, tanto contextualizaciones históricas, como aspectos psicológicos, antropológicos sociológicos y filosóficos que permitan una comprensión compleja. En un primer momento, se exploran distintas formas de entender la politización de la diferencia, para posteriormente explorar casos históricos, acciones colectivas, redes y movimientos sociales en los que se pueda observar su emergencia, instrumentalización y regulación.

**Palabras clave:** politización | diferencia | necesidades psicológicas | subjetividad | comunidad

### Abstract

This text presents a dissertation on the political instrumentalization of difference, from the categorial set of *ourselves* and the *others*, within is likely to be integrated virtually any form of specific differentiation. This process of politicization of the difference can be found not only in totalitarian societies, but also in the self-called democratic, in a biopolitical continuum of exclusion and extermination of the politically dangerous, ethnically impure, sexually and morally incorrect or psychologically deviated. A process that is not strange to the daily lives of everyone. To explore the difference in a categorial set as broad as the one formulated, demands to take different ways of assuming it, and should cover historical

contextualization, as well as psychological, anthropological, sociological and philosophical aspects that allow complex comprehensions. At first, we explore different ways of understanding the politicization of the difference, and then, historical cases that allow observing its emergence, instrumentalization and regulation. Psychological

**Keywords:** Politicization | Difference | Psychological Needs | Subjectivity  
| Community

## 1. Introducción

La diferencia que motiva la presente reflexión se puede aprehender desde el juego categorial del *nosotros vs los otros*. Se refiere a la instrumentalización política de la diferencia como herramienta de cohesión de una comunidad (independiente de su tamaño y extensión). La razón para escoger la forma más política de diferencia es que en cierta medida, atraviesa otras posibles configuraciones diferenciales. En otras palabras, bajo la categoría política de *los otros*, caben desde los anormales configurados por los discursos disciplinares de la medicina y la psiquiatría, hasta el terrorista, pasando por el infiel, el bárbaro, el extranjero/inmigrante, el judío, el indigente, el pobre, el homosexual, el negro o el amarillo, etc.

Adicionalmente, mi interés por este juego categorial está dado porque en los tiempos modernos que nos preceden y que hoy nos configuran, la diferenciación política de *los otros* ha derivado en eliminaciones sistemáticas y burocráticas que Hannah Arendt (1999) conceptualizó en la noción de la *banalidad del mal*. Siguiendo en esto a Arendt, se puede decir que el impacto de los horrores vivos del siglo XX se debieron, menos a la incontable e impresionante acumulación de cadáveres (que se suman a los acumulados a lo largo de la historia humana de las diferencias), que al funcionamiento de una perfeccionada máquina de muerte.

La categoría política de *los otros*, siguiendo a Deleuze (1998) y Foucault (2000), se puede ver como sintomatología del poder, pudiendo llegar a configurarse como una grave enfermedad o perversión del deseo gregario que no es exclusiva del fascismo, el nazismo o el estalinismo. Según lo anterior, se puede decir que los hechos de dominación, las prácticas de sometimiento y

exclusión ancladas en discursos de diferenciación, no son específicas de los totalitarismos, también atraviesan las sociedades llamadas democráticas. La superproducción del poder que caracteriza a las sociedades modernas, industriales y desarrolladas se manifiesta con toda su desnudez y monstruosidad en el nazismo, pero también en Guantánamo, en Afganistán, en los países de la antigua Yugoslavia, en la frontera entre México y Estados Unidos, en las dictaduras del cono Sur, en Suráfrica, en múltiples poblaciones y periferias colombianas, y en distinta medida, en las cotidianidades de cada uno de nosotros.

Tanto Foucault (2000) como Deleuze (1998) demuestran que los totalitarismos no hicieron más que prolongar una serie de mecanismos, representaciones, legitimaciones, significados y prácticas que ya existían en los sistemas sociales y políticos de Occidente. Dichas formas políticas utilizaron las ideas y los procedimientos de nuestra racionalidad política, una racionalidad atravesada y configurada, en gran medida, por el establecimiento de la diferencia. Foucault (2000) como tantos otros, advierte la continuidad del fascismo en las biopolíticas de exclusión y exterminio de lo políticamente peligroso, étnicamente impuro, sexual y moralmente incorrecto o psicológicamente desviado.

En síntesis, la diferencia política de *los otros* podría llenarse prácticamente con cualquier contenido y adquirir una forma determinada según el contexto, la época y las particularidades de la comunidad o configuración socio-política en la que emerja. Una consideración que no podemos desconocer, es que la diferenciación política no emana de una fuente trascendente a la sociedad, sino que como bien dijeron Deleuze (1998) y Foucault (2000) a propósito del nazismo, es la expresión, la continuación, exacerbación e instrumentación de un entramado de lenguajes, símbolos, creencias, prejuicios, prácticas, interpretaciones, etc., que se despliegan en la cotidianidad de todos.

Explorar la diferencia en un juego categorial tan amplio como el de *nosotros-los otros*, exige explorar distintas formas de entrar en él, que abarquen tanto contextualizaciones históricas como aspectos psicológicos, antropológicos y filosóficos que intervienen. El punto de partida en este caso, serán las formas de entender la politización de la diferencia, para posteriormente explorar casos históricos en que se pueda observar su emergencia e instrumentalización.

## 2. De la mismidad a la diferencia: una genealogía del yo

Lo primero que podemos hacer para evitar naufragar en un mar de particularidades históricas o en un universo etéreo de nociones y definiciones, es entender que la *diferencia* no puede reducirse a ningún concepto; es más un nombre para aquello que nos sale al paso en el momento en que tratamos de entender experiencias sociales que parecen inmersas en el sinsentido, en el caos, en la contingencia, en la entropía, en el devorar y el ser devorado, en un agujero negro de la existencia social en el que parecen colapsar todas las razones para juntarnos con otros seres humanos. Es decir, la *diferencia* no sólo denota lo diferente o el no-yo, en este caso, es una puerta de entrada para analizar y comprender los fenómenos sociales y la configuración social de lo humano, en casos en que la lógica de dicha configuración entraña y conlleva la exclusión, la discriminación y en su extremo recurrente, la aniquilación de *los otros*.

Pero paradójicamente, el punto de entrada a *la diferencia* puede ser la *mismidad*. Y es que de ella se parte para comenzar a diferenciarnos y poner aquello que nos atemoriza en *lo otro*. Aquí parto de la antropología negativa o antropología del miedo de Thomas Hobbes (2007), para quien aquello que convertía a los hombres en un peligro para ellos mismos y para los demás, no era una naturaleza inconsciente o el repertorio instintivo, sino antes bien, su conciencia. Somos conscientes de nuestros apetitos y necesidades, así como de la capacidad que tenemos para procurárnoslos, pero también somos conscientes igualmente, que los otros individuos tienen la misma forma de conciencia sobre sus respectivas necesidades y capacidades. A partir de esta excogitación o exteriorización de la propia *mismidad* en el otro, es que aquel emerge como lo amenazante, como mi lobo personal, hecho a mi imagen y semejanza.

Entonces, surge la exigencia de poder para asegurar mi futuro y mi prevalencia sobre la mismidad del otro. Pero los otros tienen la misma aspiración apelando a las mismas razones, y así, siendo dinámico, el poder termina creciendo ilimitadamente y queriendo más de sí mismo. La solución

Hobbesiana del contrato, implica que cada uno entregue su poder a uno sólo, a una bestia mitológica llamada Leviatán cuya acepción moderna es la de Estado.

En el fondo de esta mitología Hobbesiana del Estado, está el problema de la autoafirmación a través de una instancia colectiva, autoafirmación paradójica porque el poder del Estado hace iguales a muchos, a través de la pérdida de la soberanía individual. Esta contradicción parece no permitir que la historia de la humanidad se detenga y se aquiete en la cristalización del Estado soberano y su poder nivelador-homogeneizador, pues en el proceso, deja latente la necesidad de autoafirmarse.

En otras palabras, si bien el Estado sirve al interés colectivo de la supervivencia y de reducir al máximo las posibilidades de una guerra civil-intestina, colisiona con otra necesidad fundamental que se fundamenta en el hecho de ser animales conscientes. Al tener conciencia de nosotros mismos, podemos compararnos con los otros, y al compararnos debemos ser diferentes a fin de ser nosotros mismos. Con lo anterior, se puede dar una contra-afirmación a la fórmula Cartesiana del *cogito ergo sum*, al decir que *soy en tanto me distingo, en tanto me diferencio*. Ahora bien, el problema no se agota en conocer mi diferencia de los otros, sino que buscamos que esa diferencia sea a nuestro favor. Parece emerger entonces, un mayor sentimiento de reconocimiento y gratificación al diferenciarnos en tanto que *sobresalimos*.

En este punto hago un paréntesis para hablar sucintamente de otra forma en que el Estado (y la sociedad en general) se vincula con el proceso de la diferenciación. Y es que el Estado, la sociedad y la cultura, pueden entenderse como *máquinas de inmortalidad*. Funcionan como remedios simbólicos contra la certeza de la muerte que borra toda diferencia personal y lo iguala todo. La sociedad y sus productos (instituciones, lenguajes, personas, etc.), ofrecen jerarquías, la posibilidad de distinguirse, de ser reconocido y admirado por los demás. Así, la propia muerte y la de los demás deja de ser algo sin sentido y pasa a ser una de las formas que tiene el individuo para apostar voluntariamente por lo que no muere, por aquello que colectivamente representa la negación de la muerte, la trascendencia en algo que va a permanecer tras nuestra partida.

Continuando con el hilo reflexivo, hay que decir que el problema de la supervivencia colectiva quedó atrás y nos adentramos en la problemática de las necesidades psicológicas de reconocimiento, de distinción del yo, y en fin, de la

propia subjetivación. Con lo cual, se puede decir que una genealogía del *nosotros* está atravesada por una genealogía del *yo*, y ninguna de las dos puede entenderse fuera de un contexto y un tiempo en el que ocurren de una determinada manera.

El ser humano a diferencia del resto de especies animales, parece tener la exclusiva posibilidad de configurarse singularmente, en un proceso atravesado por lo social y por la capacidad de agencia y auto-configuración. Luego el problema no es la diferencia, que es constitutiva y condición de la formación-conquista de lo humano, antes bien, el problema realmente es la voluntad de coaccionarla, de avasallarla, de eliminarla. Muchas de las diferencias pueden ser obvias y saltar a la vista, pero independientemente de esto, todas aparecen atravesadas por una excogitación, por una exteriorización de los individuos que significan esa diferencia y la valoran positiva o negativamente.

### **3. La genealogía del *nosotros*: de la comunidad a la nación**

Dentro de la configuración del Estado, así como en el establecimiento de pequeñas comunidades o vastos imperios, la lucha por la autoafirmación individual, se transforma en un problema colectivo. De esta forma, la diferencia se politiza, como ocurre igual y consecuentemente, cuando un grupo de individuos la utilizan para cohesionar la comunidad y justificar un determinado orden social. La politización de la vida, sin importar el marco o sistema político en que se lleve a cabo, ha entrañado una lógica de definiciones, de establecimiento de límites, tanto así, que Carl Schmitt (2001) en su texto "*El concepto de lo político*", identifica la esencia de lo político como la producción de distinciones entre *amigos* y *enemigos*. El enemigo es el otro, el extranjero, pero siempre es un enemigo público, no privado. Dicha forma de distinción es un principio de afirmación del *nosotros*.

René Girard, en su libro "*La violencia y lo sagrado*", ofrece una forma de entender la configuración de la comunidad, como una común-unidad, a partir de su tesis sobre cómo el sacrificio está en el origen de todas las sociedades. Siguiendo a Rozzi (2010), en definitiva, la cohesión de una comunidad se logra gracias a un principio sacrificial, a costa de una víctima arbitraria, de un *chivo expiatorio*. Esta dimensión de violencia es negada por quienes la realizan y

gracias a este desconocimiento, el proceso de cohesión de la comunidad resulta eficaz. Así, el principio sacrificial, la eliminación de un miembro de la propia o de otra comunidad, funciona como un principio fundamental del orden humano, ya que los hombres tienen cierta tendencia a derivar su violencia en otros.

En consecuencia, se puede decir que el hombre no se encuentra totalmente libre de buscar *chivos expiatorios* en las más diversas actividades, incluso en aquellas disciplinas que abogan por el bien común, como la política; o por el desarrollo material de los pueblos, como la economía; o aquella que es la abanderada de la razón, la filosofía. Esta tendencia a configurar *chivos expiatorios*, nos garantizaría una zona de seguridad, una zona de paz, un orden restablecido que se erige sobre las ruinas sacrificiales (Rozzi, 2010). Esto lo podemos ver en nuestro país, cuando a todos nos unen de forma casi fugaz, en contra de un grupo armado, un asesino y violador en serie o un técnico de fútbol, entre otros, en un proceso orquestado e instrumentalizado por medios de comunicación y sectores de la clase política.

El *chivo expiatorio* en general y en concreto, es la diferencia. Girard nos permite seguir comprendiendo la forma en que la diferencia funciona para cohesionar comunidades, garantizar y restaurar órdenes; a partir de actos materiales y simbólicos de violencia sacrificial dirigida contra *los otros*. Por medio del *chivo expiatorio*, se expulsa lo indeseado de la comunidad, se establece un lugar común de aquello que no es el grupo político, de aquello que hay que temer, desconfiar y en última instancia, defenestrar o eliminar si se asume como necesario.

La tesis de Girard es compartida por Edgar Morin (2006) en su libro "*Breve historia de la barbarie en occidente*". En éste libro, Morin analiza de qué manera la barbarie toma forma y se desencadena con la civilización, argumentando el fuerte vínculo que les ha unido a través de la historia. De igual forma, el autor se refiere a la lógica del *chivo expiatorio* de Girard y muestra como ha servido como cimiento de múltiples y diversos sentimientos nacionales. A partir de esto, podemos entraren un contexto que permite pensar el juego categorial propuesto del *nosotros* y los *otros*, este es, la construcción de naciones y su dinámica relacional con el Estado.

En un proceso de configuración y emergencia genérico, que implica la pacificación de las sociedades divididas por diferencias de religión, raza, idioma, proyectos de futuro y visiones del mundo, el Estado se encuentra con el problema de cómo manejar las diferencias que coexisten en el marco de su territorio y de su población.

Ernest Renan (1987), dice que no basta la raza, el lenguaje, la religión, la geografía o la comunidad de intereses para establecer una nacionalidad moderna. Todos estos elementos generan unión, vínculos y lazos, pero en sí, una nación es un alma que viene del pasado y un principio espiritual que se erige en el presente. En sus palabras, "la una es la posesión en común de un rico legado de recuerdos; la otra es el consentimiento actual, el deseo de vivir juntos, la voluntad de continuar haciendo valer la herencia que se ha recibido" (Renan, 1987, pg. 82).

De igual forma dirá Renan, en conformidad implícita con lo anteriormente planteado desde la tesis de Girard, que "una nación es pues una gran solidaridad, constituida por el sentimiento de los sacrificios que se han hecho y los sacrificios que todavía se está dispuesto a hacer. Supone un pasado y un presente constituido por el deseo claramente expresado de una vida en común" (Renan, 1987, pg.82).

En lo anterior puede observarse que Renan deja de lado dos aspectos fundamentales presentes en toda sociedad. En primer lugar, que no todos comparten un mismo pasado y futuro común, y en esa medida, que en no pocas ocasiones coexisten perspectivas antagónicas y difíciles de articular o reconciliar. En segundo lugar, el autor asume una posición diáfana y voluntaria en cada uno de los miembros que componen la nación.

Con esto, Renan deja de lado la complejidad del hecho de que llegar al mundo es llegar a nuestro mundo, al mundo de los humanos. Estar en el mundo es estar entre humanos, vivir en sociedad, ya sea para lo bueno o para lo malo según hemos visto. Nacemos en una sociedad que nos rodea y empapa, que nos irá dando forma, a través de la formación/de-formación de los hábitos de nuestra mente y las destrezas o rutinas de nuestro cuerpo. Y es una sociedad que no sólo se compone de personas, objetos y edificios, sino que se erige como una red de lazos más sutiles, compuestos y articulados por los juegos del lenguaje



(elemento humanizador por excelencia), por la memoria compartida, por costumbres, leyes, obligaciones y fiestas, prohibiciones, premios y castigos.

Con lo anterior se quiere argumentar, que nuestra asociación y vinculación a una nación, o a un proyecto nacional no es tan voluntaria como asume Renan. En pocas palabras, no es algo connatural sino una configuración social de la subjetividad. Esto lo han experimentado y lo pueden experimentar todos aquellos que de alguna u otra forma se han opuesto, desviado o en últimas diferenciado, ante el *principio espiritual de pasado y futuro común* con el que Renan conceptualiza la nación. La pertenencia deja de ser un problema voluntario y queda atravesada por lógicas de inclusión-exclusión.

El Estado moderno no se encuentra con un único *principio espiritual*, se encuentra en últimas, con múltiples naciones en su interior y alrededor suyo. Es más, el Estado está compuesto por estos mismos individuos que hacen parte de uno u otro sentir nacional. Aun así, la organización política debe cohesionar, debe pacificar la sociedad y el criterio que se utilizó a lo largo del proceso de formación estatal en Europa y en todo país al cual se extendió mimética o bélicamente su modelo, fue aquel derivado del *principio espiritual* que logró dominar e instrumentalizar el aparato político. Es decir, la nación de los vencedores.

A diferencia de la forma política del Imperio (Alejandrino, Romano, Otomano, Persa, etc.), el Estado no pretendió de entrada buscar un grado importante de convivencia con la diversidad, antes bien, se organizó entorno a la *lógica de lo uno*, es decir, en referencia a los elementos de mismidad que permitieran una mayor cohesión y que representaran las características de los grupos e individuos dominantes. Estoy hablando de la actividad integradora del Estado-nación que unifica en una identidad nacional común a sus elementos diversos.

Morin (2006), señala que la nación, como invención Europea y moderna, se construyó entonces, y en un principio, sobre la base de una purificación étnico-religiosa. Hoy en día se puede observar fácilmente la equimosis o el doloroso resentimiento que dejó y aún deja este proceso de integración. Basta con dar una mirada al "país vasco" y las luchas de grupos separatistas que buscan impedir que *su nación* siga indiferenciada y supeditada a la constitucional nación Española. En la antigua Yugoslavia, la caída del imperio

Otomano al término de la primera guerra mundial, dejó huérfanas a una pléyade de naciones (serbios, croatas, albaneses, bosnios, etc.), a las cuales se les introdujo el imperativo de constituirse en un solo Estado. Situación que explotó en las últimas décadas del siglo XX y que permitió registrar un caso más de las barbaries de la unificación o integración estatalizadora de la nación. Otro caso es el de Ruanda y la lucha entre Hutus y Tutsis por hacer un estado a imagen, semejanza y provecho de su propia nación. En el caso de Irak, los estadounidenses no han logrado configurar un Estado al modelo occidental, en un país en el que conviven tantas naciones (kurdos, Chiitas, árabes, cristianos, suníes, etc.) y que en tiempos de Saddam era dominado por la minoría Suní.

En el caso Colombiano, la nación se fue construyendo a lo largo del S.XIX, desde los parámetros de las élites capitalinas y de algunos pueblos grandes de ese entonces. La nación *santafereña* excluyó, al menos legal o constitucionalmente, a los no católicos, a los que no hablaban castellano, a los indígenas, a los niños, a las mujeres, a los que no tenían una renta determinada y a una gran diversidad de minorías; hasta que la constitución de 1991 dio importantes pasos para el reconocimiento de una nación pluralista (Bushnell, 2007). El modelo colombiano decimonónico, que se extiende a lo largo del siglo XX, intenta reproducir la idea moderna de la nación: integración de etnias a través de la educación, la laicidad, los medios de comunicación, el desarrollo de rutas y ferrocarriles y con el elemento siempre presente de la guerra. Las guerras son integradoras porque unen ante el enemigo, a las etnias o grupos humanos más diversos, en el seno de una comunidad patriótica.

En este punto es importante reflexionar sobre la nación pluralista y dejar abierta la siguiente pregunta: ¿hasta qué punto, en el marco de la práctica cotidiana de la pluralidad y más allá de los discursos constitucionales, se celebra la diferencia y se valora la importancia de su existencia, o por el contrario, simplemente se la tolera a falta de armas jurídicas que permitan excluirla o supeditarla impunemente? Las prácticas evidenciadas en el marco del conflicto armado colombiano, sugieren que ante la ausencia del poder vinculante y sancionador del Estado, se genera una excepcionalidad que abre un espacio *de facto*, en el cual los distintos actores, incluyendo a los representantes del Estado, se permiten instrumentalizar y operar sobre la diferencia, dentro de las lógicas aniquiladoras del conflicto.

Ahora, retomando el curso histórico de los intentos por configurar una nación colombiana, se observa que desde su independencia (e incluso antes y durante la misma), Colombia atestiguó la lucha entre grupos políticos (conservadores y liberales), que buscaban agrupar el país entero bajo su bandera; excluyendo de su sombra a múltiples grupos, algunos de los cuales posteriormente se alzarían en armas contra el proceso de inclusión por exclusión. Como una muestra de la continuidad histórica de dicha forma de construir nación, estos grupos excluidos se erigen hoy, como el *chivo expiatorio* en torno al cual, se une parte de la sociedad y de las distintas banderas políticas, en la condenación de los *terroristas*. No digo toda la sociedad, porque como en un principio y siempre por los siglos de los siglos..., la integración sigue siendo la cara de una moneda cuyo anverso es la exclusión (política, económica, social, religiosa, cultural, etc.). Sin embargo, se quiere resaltar la forma en que un *otro* se configura políticamente como *el terrorista* y desde ahí, se generan procesos de inclusión y exclusión.

Con lo dicho, no pueden desconocerse las intenciones, intereses y necesidades que satisfacen los grupos excluidos y que en parte, podrían legitimar su exclusión. Esto hace referencia por ejemplo, a las violencias ejercidas por estos grupos contra la población civil, actividades que llevarían a su exclusión del marco de una comunidad basada en el respeto y la protección del otro.

#### **4. Una síntesis antes de continuar**

Para sintetizar lo anteriormente dicho, se puede recoger la idea que se ha tratado demostrar, y es que la diferencia se erige como una categoría política, que se instrumentaliza con el fin de construir una comunidad, una sociedad o un Estado. La diferencia, que existe tanto en el interior como en el exterior de la comunidad, se toma como el referente de delimitación de un *afuera* y un *adentro* del grupo, de un *nosotros* y de un *los otros*. Y este proceso en la mayoría de los casos a través del tiempo, ha resultado en graves perjuicios en contra de lo diferente, de lo otro.

Ahora, si bien la diferencia per se no es "mala", siendo condición y expresión de lo humano socialmente construido y conquistado, pero sí se mueve en una línea muy delgada que se activa como divisoria, en el momento en que se toma como un medio para unificar, configurar e identificar comunidades y formas políticas basadas en el miedo y el ritual violento del sacrificio en pro del alma o principio espiritual de la gran solidaridad. Un miedo que parte de reconocer la propia mismidad, el yo y su libertad, y que deriva en un *miedo a la libertad de los otros*. Ante el miedo y la angustia que nos producen los otros en general, tratamos de homogeneizarlos, de avasallarlos, de quitarles cualquier poder con el que puedan perjudicarnos. Siguiendo a Morin (2006), se puede decir que las sociedades políticas modernas se han configurado en torno a ideas delirantes de contenido paranoide, y la diferencia, con sus *chivos expiatorios*, se convierte en el objetivo de un *Homo demens* que delira, que odia y desprecia la alteridad.

Vemos cómo en el fondo de la discusión se mueven elementos que van desde las necesidades psicológicas de identidad, reconocimiento y subjetivación, pasando por la definición de lo humano y lo inhumano (categoría que constantemente es llenada por ejemplos y expresiones de la diferencia), hasta la posibilidad de vivir en comunidades que cada vez se hacen más complejas, dinámicas y diversas. En última instancia, el problema de la definición y politización de la diferencia alberga una gran tensión entre su exclusión, su discriminación, su aceptación, su tolerancia y su celebración. Y si bien, la reflexión se desarrolló en un contexto macro-histórico, no se puede olvidar la advertencia inicial sobre como el juego de la diferencia lo jugamos todos, en distintos niveles y no podemos desvincularnos de él, como tampoco nos van a desvincular, en la medida en que siempre, en distintos momentos y en distintas formas, cada uno de nosotros ocupa inevitablemente la categoría del diferente, del otro.

## **5. Mecanismos que regulan la diferencia politizada**

A continuación expongo algunas formas de regulación que las sociedades han establecido para manejar la diferencia politizada, en el marco de la construcción

de Estados y de un “orden político mundial”. En primer lugar, exploro mecanismos de regulación que han ido en perjuicio de la diferencia en uno u otro sentido, para luego exponer otros mecanismos que buscan proteger, reconocer y celebrar las diferencias. Con este fin, es necesario como primera medida presentar alguna claridad sobre qué se puede entender por un *discurso*, ya que bajo esta noción se entenderán y trabajarán los mecanismos de regulación. Por discurso, siguiendo a Foucault (1984 y 1987), se entiende un conjunto de prácticas y construcciones lingüísticas que forman sistemáticamente los objetos de los que hablan, teniendo un contexto de producción determinado. En la producción del discurso se ponen en circulación estrategias, intervenciones y enunciados (en detrimento de otros), para definir y caracterizar un determinado objeto. El objeto en este caso, es la diferencia.

Ahora bien, en la medida en que se dijo anteriormente que bajo el juego categorial de la diferencia politizada podría haber casi cualquier forma concreta de diferenciación, es importante aclarar que aquellas diferencias relevantes para esta reflexión se caracterizan por: ser o haber sido instrumentalizadas por dirigentes, élites u otro tipo de encarnación de la forma política (estatal y nacional) en contextos concretos. Cuando hablo de instrumentalización de la diferencia me refiero a que es utilizada como un medio para conseguir los fines políticos que se desean. En esa medida, un político que defiende o reivindica la diferencia, también la estaría instrumentalizando con fines electorales y de construir su imagen política. En pocas palabras, la politización de la diferencia no sólo tiene connotaciones negativas, como tal vez ha predominado en lo corrido de la reflexión.

Entrando ya en las formas de regulación, encontramos en primer lugar, los discursos religiosos. Las grandes religiones monoteístas no se han caracterizado por la tolerancia, la aceptación o celebración de la diferencia. Antes bien, la emergencia del Estado moderno se debe en gran medida a las guerras de religión que desembocan en la *paz de Westfalia* (1648). La idea de un único Dios creador y fundamento del mundo, dotado de características muy particulares (en general antropomórficas), con una historia singular en su relación con la humanidad y unas formas adecuadas y reguladas de creer en él (descritas por ejemplo en los grandes libros de las religiones), entre otros; son aspectos que delimitan y aíslan a las religiones y sus creyentes. Casi

lógicamente, aceptar la diferencia y la posible validez de otra postura religiosa diferente a la mía, es una forma que relativizaría e invalidaría mis creencias, especialmente cuando en sí mismas se definen como las únicas verdaderas y legítimas.

De igual forma a como sucede con las diferencias religiosas, ocurre con las prácticas, creencias, saberes, ritos, tabúes, significados, símbolos, idiomas, razas, etc., que pueden constituir una cultura o grupo humano. El problema en todos estos casos, emerge cuando alguna expresión cultural o religiosa, se expresa con mayor poder o predominancia en la forma política que las agrupa. El Estado moderno después de la revolución francesa y la auto-coronación de Napoleón, se vinculó al ideal laico de la modernidad. Aún así, son más bien pocos los casos en que el principio de laicidad predomina en decisiones políticas, como hemos podido atestiguarlo en nuestro país a propósito de las discusiones sobre el aborto, los derechos y el reconocimiento civil de las parejas homosexuales y aún de las minorías indígenas y afros, entre otras.

Evidentemente se pueden encontrar casos en los que la politización de una diferencia se inclina predominantemente a favor de una expresión particular, con la consecuencia de procesos de exclusión que generan una violenta reacción por parte de los excluidos. El caso irlandés y su particular guerra religiosa, terminó en una división del país en dos (Irlanda del Norte e Irlanda del Sur), así como más recientemente ocurrió con la creación de Sudán del Sur a partir de fuertes diferencias religioso-culturales. En estos, como en otros casos, un grupo religioso o cultural asumió el control del Estado e impuso sus condiciones de opresión a los otros grupos.

A partir de lo anterior, se puede hablar de las formas de regulación jurídicas, que a partir de leyes, normas y constituciones, introducen la diferencia en el ordenamiento jurídico-político, reconociéndola y administrándola de una determinada manera. Evidentemente, en los regímenes de exclusión en los cuales el principio moderno del Estado laico no está presente, las leyes favorecen al grupo dominante. Pero en otros casos, han permitido proteger los derechos del diferente, introduciendo sanciones y obligaciones para su reconocimiento y respeto.

En el preámbulo y el Artículo 1 de la constitución nacional, se observa una clara tensión entre el reconocimiento de la diferencia y la preeminencia de

una forma particular de ella. Se habla de un Estado social de derecho pluralista que defiende la igualdad de derecho de todos sus habitantes, a la vez que se invoca la protección de Dios. Precisamente, la protección de Dios se puede perder en el caso de legislar a favor de sus "enemigos" condenados por el Vaticano, como lo son los homosexuales y aquellas personas que deciden abortar por la razón que sea.

Aun así, se encuentran cada vez más esfuerzos legislativos en Colombia, pero principalmente en otros países, para reconocer y proteger la expresión de la diferencia. Entramos así en terrenos poco comunes de una politización positiva de lo diferente. Algunos ejemplos se encuentran en la declaración de los derechos humanos de la ONU, en la universal de la UNESCO sobre la diversidad cultural y en el protocolo de Roma y su condena a los crímenes de genocidio y persecución de la diferencia. De igual forma, aparecen en el marco de la posmodernidad o modernidad reflexiva, discursos desde la filosofía, la antropología y otras ciencias, que buscan ir más allá de la tolerancia negativa o por miedo a la sanción, para adentrarse en el terreno casi inhóspito de la celebración de la diferencia.

Las formas de regulación de las que se ha hablado hasta el momento, entrañan también una función de legitimación-deslegitimación de la diferencia. En principio, todo discurso que enuncia una diferencia, que la define, que la visibiliza, la está legitimando, la está reconociendo como algo existente. Según el hilo reflexivo anteriormente desarrollado, la diferencia se establece en un proceso auto-afirmativo, en el cual, la legitimo para legitimarme a mí mismo. Es un ejercicio de salir de mí, pasar por el otro y regresar con una mayor conciencia de lo que soy.

En la *"Fenomenología del espíritu"*, y en específico en especial en la *dialéctica del amo y el esclavo*, Hegel (2006) presenta el proceso que lleva a la configuración de la conciencia de sí, atravesada por la conciencia del otro, en el desarrollo (dialéctico) de una lucha entre conciencias que desean el reconocimiento del otro. En última instancia, la reflexión sobre la politización de la diferencia puede leerse desde los postulados de Hegel, de manera muy cercana a lo dicho por Hobbes, como un proceso en el cual, una consciencia desea el reconocimiento de otra consciencia como su superior. Sin embargo, vemos como Hegel advierte la insatisfacción de aquella consciencia erigida

como *amo*, ante el reconocimiento ofrecido por alguien en quien el miedo a morir superó su deseo de reconocimiento, es decir, un *esclavo*. Desde una interpretación histórica y psicológica, podría pensarse que la frustración del *amo* por el tipo de reconocimiento que obtiene de la conciencia vencida, lo lleva paradójicamente a buscar enaltecer o engrandecer esa figura del *otro*, del *esclavo* que deviene *enemigo*, con el fin de tener un referente de auto-reconocimiento más válido. Un auto reconocimiento que, siguiendo a Morin, al pasar necesariamente<sup>2</sup> por algo exterior, se transforma en auto-exo-reconocimiento. No en vano Hitler en "*Mi Lucha*" (2002), enaltecía ciertas características y habilidades que atribuía a la raza judía, presentándola en consecuencia, como un enemigo altamente peligroso de la raza aria.

Ahora bien, buscando un anclaje en lo cotidiano, podemos ver desde las pautas de crianza que el mundo humano se va ordenando en torno a ir construyendo diferencias-identidades de raza, clase, género, religión, etc. Sin embargo, los puentes de reconocimiento y valoración positiva del *otro* son escasos frente al mar de diferencias que creamos. Gastamos tanto tiempo y recursos diferenciándonos, que la posibilidad de identificarnos pasa por ver en el otro pequeños o grandes reflejos de lo que soy (reconocimiento narcisista), perdiendo de vista aquello que me puede complementar, problematizar e incluso desbordar.

Aquí entra en juego el imperativo moderno de la configuración del individuo como una personalidad unificada, claramente establecida y delimitada. Lo múltiple se psicopatologiza y se atraviesa con discursos de anormalidad, de animalidad, de peligrosidad. Los lugares de sentido de lo diferente siempre se externalizan, pero la capacidad auto-crítica y auto-reflexiva de entenderse y verse también como un posible lugar de la diferencia, está preocupantemente ausente

## **6. Diferencia politizada: acción colectiva, redes y movimientos sociales**

Por otro lado, las formas de regulación y legitimación o des-legitimación de la diferencia se han traducido en ejercicios de acción colectiva, tanto por parte de aquellos que buscan defender y reivindicar sus diferencias, como de aquellos



que buscan excluirlas de la comunidad. Observamos entonces, asociaciones, manifestaciones, presiones políticas e incluso armadas por parte de grupos LGBT, minorías étnico-raciales y religiosas que van; desde las marchas del orgullo gay, las resistencias civiles a ser involucrados en el conflicto bajo el rotulo diferencial de guerrillero o paramilitar, las expresiones culturales de los afro descendientes, los grupos por la igualdad de género, hasta casos internacionales como los de grupos fundamentalistas que ven amenazada su singularidad étnico-religiosa, en el proceso de neo-colonización por parte del occidente cristiano, democrático y capitalista.

Pero así mismo, se pueden observar acciones colectivas como las marchas xenófobas en Europa, el surgimiento de grupos neonazis en países tan distantes como Noruega y Colombia, o el lobby político de grupos de presión que buscan impedir la ampliación del reconocimiento jurídico de la diferencia. Con lo anterior, se quiere presentar distintas expresiones sociales del manejo positivo o negativo de las diferencias. En este punto es relevante presentar una sucinta conceptualización sobre dichas expresiones sociales, no con el fin de ubicarlas teóricamente en una u otra categoría que termine diciendo mucho y nada a la vez, sino para dar cuenta de la complejidad y el dinamismo con que una sociedad se organiza y actúa alrededor de la politización de la diferencia. De esta forma nos movemos más allá del terreno político formal del Estado, para adentrarnos en el más acá del terreno social, cultural y comunitario en el que también entran en juego las diferencias politizadas.

En primer lugar, es necesario tener presente que cualquier ejercicio que pretenda conceptualizar los fenómenos humanos debe partir de una postura de humildad ética, que reconozca que una organización social o el mundo individual de las personas, siguiendo a Marcelo Pakman (1995), será siempre más que aquello que le atribuimos al pensarlo. Por lo tanto, describir expresiones sociales del manejo de la diferencia, más allá de ponerles la zapatilla de cenicienta, ya sea en términos de acción colectiva, red o movimiento social, lo que está implicado siguiendo de nuevo a Pakman, es la oportunidad para la reflexión sobre lo social tal como es experimentado en las prácticas cotidianas. Reflexión que además de permitir comprender las lógicas, dinámicas, particularidades y perplejidades del manejo social de la diferencia, funciona como una *metodología para la acción*, que permite imaginar e

inventar alternativas deseables y posibles para dirigir ese manejo, hacia el respeto e incluso la celebración de la alteridad.

Ahora bien, según se dijo en otro momento, la naturaleza de la politización de la diferencia permite abarcar casi cualquier expresión concreta de lo diferente, siempre y cuando esté siendo instrumentalizado para la configuración de la comunidad, de la polis, de la nación o el Estado. Es por esto que antes que analizar un caso concreto de dichas expresiones sociales, se analizará de qué forma la politización de la diferencia puede encarnarse en una red o un movimiento social.

El concepto de red expuesto por Marcelo Pakman (1995), permite comprender cómo puede ser el origen y la dinámica por medio de la cual, se establece una diferencia social potencialmente politizable. Una red social comienza como un grupo de interacciones espontáneas que pueden ser descritas en un momento dado, y que aparecen en un cierto contexto definido por la presencia de ciertas prácticas más o menos formalizadas. Ese conjunto de prácticas, la enunciación de las interacciones que ocurren en ellas o alrededor de ellas, las conversaciones y los lenguajes cómplices que se establecen entre sus participantes, terminan procurando un acto reflexivo a través del cual los grupos humanos se ven a sí mismos. En este proceso se define todo aquello que constituye la red, trazando bordes y fronteras alrededor de sí, que los diferencian de otros (Pakman, 1995).

Según lo anterior, las expresiones sociales anteriormente citadas se pueden comprender como redes que un punto dado del proceso de definición de sí, establecen una frontera de la diferenciación que los afirma, permitiendo crear común-unidad, a partir de la negación de lo que no hace parte de dicha red. El elemento determinante se encuentra, tanto en la toma de conciencia de sí, como en la demarcación de linderos con otras redes, pues es en este punto en que la valoración del sí mismo y del otro puede llevar a la negación e instrumentalización de lo diferente como medio de afirmación de lo propio.

Asimilar la emergencia de la diferencia social y su politización con la configuración y dinámica de una red social, permite entender que la diferencia es ante todo producto de un desarrollo y un contexto histórico y, en consecuencia, de procesos humanos, demasiado humanos. También permite

planear o entrever las características de una posible intervención dirigida hacia la promoción de alternativas deseables para el manejo de las diferencias.

La noción de red permite formular una segunda caracterización de las expresiones sociales de la politización de la diferencia, entendiéndolas como movimientos sociales, es decir, como una forma de acción colectiva que desborda la red social y otras formas de organización y expresión. Según Lupicinio Iñiguez (2003), un movimiento social se puede caracterizar en primer lugar, como un conjunto de redes de interacción informal que promueven la circulación de recursos esenciales para la acción, así como sistemas de significado. De acuerdo con lo anterior, los movimientos sociales promueven la elaboración de visiones de mundo y estilos de vida que expresan y se articulan en nuestro caso, en torno a la diferencia politizada.

Dichas visiones de mundo y formas de vida se alimentan, según Lupicinio (2003), de un conjunto de creencias compartidas y de un sentido de pertenencia. Se está hablando en otras palabras, de la edificación y posterior reificación del *nosotros*. Un nosotros que se compone de lenguajes, imaginarios, ideas, prácticas e interacciones, representaciones colectivas (del sí mismo y del otro) y sentimientos compartidos (de grandeza, de minusvalía, de resentimiento, de cooperación, etc.), que permean la cotidianidad y se inscriben en la herencia de una historia compartida.

De lo anterior se sigue que los movimientos sociales en general, incluyendo aquellos que se construyen entorno a la politización de la diferencia, van más allá de las acciones colectivas puntuales y de las interacciones cotidianas, siendo atravesados por identidades colectivas, sistemas de valores, creencias, reivindicaciones y confrontaciones que le permiten tener una continuidad en el tiempo. Precisamente, Tajfel (citado por Lupicinio, 2003), señala que la identidad social basada en los procesos cognitivos de categorización y diferenciación, permiten comprender el prejuicio y la discriminación social que subyacen a la identidad nacional y otras identidades politizadas. No sobra decir que la identidad politizada es el anverso de la diferencia politizada.

Finalmente, los movimientos sociales que se erigen sobre la politización de la diferencia, se centran en los conflictos sociales, culturales y políticos que supone su manejo social. Según la valoración que se haga de la diferencia y el rol

social que represente el movimiento, sea de actor activo que diferencia o actor pasivo que es diferenciado, buscará promover u oponerse a los cambios sociales sobre el estatuto moral, ético y jurídico del diferente.

## **7. Reflexión final**

Quiero terminar con una sucinta reflexión en torno a los retos que se presentan a los profesionales de las ciencias humanas frente al manejo de la diferencia. En primer lugar, es fundamental una postura crítica frente al discurso de las distintas disciplinas, que según Foucault (2000), ha permitido gestionar, enunciar, vigilar, controlar y normalizar una forma de diferencia anclada en lo psicopatológico, lo ilegal, lo políticamente incorrecto, etc. Lo anterior se refiere a la responsabilidad de contribuir desde el ejercicio profesional, a que la sociedad se defienda de los monstruos y espectros que ella misma ha creado. Esta postura implica que el profesional asuma una posición ética y política, y reconozca qué tipo de diferencias está ayudando a legitimar y a regular, de qué forma lo hace y qué valoración sostiene de la misma.

De igual forma, el profesional de las ciencias humanas debe reconocer la propia diferencia que lo constituye, para evitar que la ponga irreflexivamente como punto de una lectura prejuiciosa en su acercarse a la diferencia del otro. Así mismo, es fundamental comprender que la diferencia, independiente de su particularidad, está atravesada por múltiples contextos macro y micro, y en esa medida, no puede limitarse a los referentes específicos de su disciplina. Esto implica dar cuenta del contexto y las interacciones socio-culturales y políticas en las que uno mismo y los demás, somos y estamos-siendo constituidos, enunciados, pensados, reconocidos o discriminados. Finalmente, el compromiso profesional está en ser una agente que introduzca desde distintos saberes y prácticas, la celebración de la diferencia como un elemento de constitución y enriquecimiento de lo humano.

## **Referencias**

Arendt, H. (1999). *Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen.

- Bushnell, D. (2007). *Colombia, una nación a pesar de sí misma: nuestra historia desde los tiempos precolombinos hasta hoy*. Bogotá: Planeta.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1998). *El Anti Edipo: capitalismo y esquizofrenia*. Buenos Aires: Paidós.
- Foucault, M. (1984). *Las palabras y las cosas, una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1987). *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets.
- Foucault, M. (2000). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, F. (2006). *Fenomenología del espíritu*. Valencia: Pre-Textos.
- Hitler, A. (2002). *Mi lucha*. Santiago de Chile: Solar.
- Hobbes, T. (2007). *Leviatán*. Buenos Aires: Losada.
- Iñiguez, L. (2003). *Movimientos sociales: conflicto, acción colectiva y cambio social*. Barcelona: EDIUC.
- Morin, E. (1994). La noción de sujeto. En, Schnitman, D. (Comp.). *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*. Buenos Aires: Paidós.
- Morin, E. (2006). *Breve historia de la barbarie en Occidente*. Buenos Aires: Paidós.
- Pakman, M. (1995). Redes: Una metáfora para la práctica de intervención social (Cap.17). En *Redes. El lenguaje de los vínculos*, Dabas, E. & Najmanovich, D. (Compiladoras). Buenos Aires: Paidós.
- Renan, E. (1987). *¿Qué es una nación? Cartas a Strauss*. Madrid: Alianza.
- Rozzi, M. (2010). La interpretación filosófica y política de la *violencia y lo sagrado* de René Girard, y su influencia en la antropología latinoamericana. En *Universitas Philosophica, No.55, Año 27, pp-67-74*.
- Schmitt, C. (2001). El concepto de lo político. En *Teología Política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.