

VIAJE POR LA ANTROPOLOGÍA DEL EXTRANJERO

por el Académico de Número

Excmo. Sr. D. Carmelo LISÓN TOLOSANA*

En el enunciado del título que centra y limita el radio discursivo de esta ponencia hay una palabra que por su peso específico, fuerza semántica e intensidad lumínica se posiciona frente a nosotros, nos define y nos hace pensar: *extranjero* es un lexema con interioridad formal y con determinaciones contextuales, a desmenuzar ambas analíticamente. Tomando la palabra como punto de partida voy a presentarla primero como forma de lenguaje, sin referencia externa, en su juego categorial de oposiciones y afinidades. Su profundidad histórica la ha dotado, además y por otra parte, de un muy específico estatus cultural que se realiza y termina en la muy fértil diversidad de contextos etnográfico-vitales tan significativos como operantes. Esta doble riqueza semántico-formal del término viene circunscrita, según dice el título, por una forma de ver o modo socio-cultural de enjuiciar e interpretar propio de la Antropología; tarea nada fácil dada la naturaleza contextual de las ecuaciones que irradia la figura semántica principal siempre en expansión y metamorfosis, lo que exige un acercamiento procesual y dinámico, en viaje, ejercicio similar al de un tirador que tiene que disparar a un blanco que se mueve en inesperado y continuo zig-zag evolutivo. Para proceder con un cierto orden y algún rigor en la reflexión antropológica sobre el enmarañado *corpus* signifiante de la extranjería, voy a intentar acercarme a los temblores semántico-estructurales iniciales de la palabra —en tanto en cuanto los conocemos—, abordando primero su momento estructural indoeuropeo.

* Sesión del día 9 de diciembre de 1992.

I

Entre las más antiguas denominaciones que encontramos en el universo indoeuropeo destacan las referidas al grupo familiar patriarcal y las que reflejan la estructura política de la sociedad. En cuanto a estas últimas la serie avéstica *ari*, *dam-*, *vis*, *zantu* (iranio que da *génos* en griego y *gens* en latín), *dabysu*, *daysu* y *ghosti* realza el carácter interno, solidario y moral de la propia comunidad, pero entendida en la contingencia histórica de sus cambiantes formas y acepciones. Extranjero es el antónimo de todas ellas y significa el de fuera, el prisionero, el esclavo, el que no tiene derechos, el enemigo. En iranio *dahyu* significa «nacional» y equivale al sánscrito de *daysu* que se traduce por «esclavo extranjero»; imbricación recíproca y opuesta. La raíz *das* vale tanto como «hombre», pero en el sentido de «los nuestros» y de «los de enfrente» o extranjeros. De la palabra védica *ari-* deriva *arya* que denota a los indoeuropeos; significa hombre de mi propio pueblo, amigo, aliado y por extensión «huésped» que es siempre, obviamente, un ajeno al grupo o extranjero y, por tanto y primeramente, un rival, un enemigo. En los himnos rituales *arí* viene marcada por esa misma ambigüedad de extraño y enemigo, pero que puede convertirse en huésped aliado o al menos neutro. Más incisivas a este respecto son las palabras del sánscrito *bhrātrya* que se traduce por sobrino, hijo del hermano y por rival y enemigo, y del afgano *tarbur* o hijo del hermano del padre y primo, rival y enemigo. *Ghosti* originariamente huésped ha dado en latín *hostis*, enemigo, de fuera, ajeno.

Estas breves notas¹ ponen de relieve primero, que desde los primeros balbuceos conocidos al noción de extranjero está marcada por las categorías sémicas de exterioridad y enemistad y segundo, que viene subsumida por algo así como un concepto-esponja que se ensancha, encoge y succiona significados según momentos, relaciones y estructuras, no definible, por tanto, por criterios constantes, pero fijado semánticamente en función de que incluya y excluya nativo o de dentro. Contexto este que puede abarcar a la humanidad en general (*dahyu/dāsyu*), al pueblo (*ari*), al *zantu* (es decir, y más cerca a nosotros, a la *génos* griega o *gens* romana) o a las ciudades que componen una unidad (**ghosti-*). En el lenguaje indoeuropeo no viene definida la noción concreta de extranjero de una manera precisa y positiva porque no hay un extranjero *in se ipso*; su estatus es correlativo a tiempo, espacio, unidad familiar, religiosa y política; lo determinan la costumbre cambiante y la opinión, lo circunscriben la norma y la ley. Y la distancia, el comportamiento y actitud del mismo extranjero. Más todavía: su naturaleza es ambigua porque codifica más de un mensaje con valencias diferentes ya que se puede transformar en huésped tolerable e incluso en aliado y amigo. Voy a substanciar y ampliar estas iniciales acepciones apoyándome, primero, en nuestro uso lingüístico actual y en apuntes etnográficos tomados de la historia, después.

¹ Las he tomado de E. BENVENISTE: *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, vol. I, Taurus, 1983, págs. 60-63, 202-205, 228-235, 302-305. P. LÉVÊQUE (ed.): *Las primeras civilizaciones*, Akal, 1991, págs. 424-425.

Cobarruvias nos dice en su Tesoro (1611) que *extrangero* es el «extraño» de aquella tierra donde está, *quasi extraneus* y define *extraño* de esta manera: «*Latine extraneus, alienus... hoc est qui ex ea in qua agimus civitate oriundus non est, aut etiam, qui ex nostra familia non est.* Algunas veces llamamos extraño lo que es singular y extraordinario, como extraño caso, extraña condición. Extrañeza, la singularidad o despegamiento. Extrañarse, apartarse de la comunicación de los demás. Extrañar a otro, desconocerle. Finalmente extraño es el que no es nuestro, y algunas veces se toma por el que no es de dentro de nuestra casa o de nuestra familia o de nuestro lugar, y otras por el forastero, el no conocido, el de otro reyno».

Sorprende la lectura de estas líneas barrocas y no sólo por su recurso al latín; el espesor de la palabra, su fuerza expansiva y vigorosa tensión dialéctica repiten substancialmente, después de milenios, a la vez que desarrollan formalmente, su significado primero indoeuropeo. Cobarruvias partiendo de un criterio espacial despliega un conjunto de relaciones proporcionales en una letanía de oposiciones sucesivas: extranjero es el otro, el de fuera, concretamente el antónimo respectivo de familia, casa, lugar, ciudad, tierra y reino, de todo lo nuestro, en una palabra. Da como sinónimos extraña, ajeno, forastero y de fuera y engloba, en relación hiponímica, a raro, no propio ni apropiado, desarraigado, no familiarizado ni comunicativo y desconocido con el correspondiente halo ético negativo. Figura, por tanto, dudosa, inquietante, peligrosa, la del extranjero, aunque no necesariamente enemigo debido quizá, o en parte, al momento ecuménico hispano en que escribe.

El *Diccionario de Autoridades* (1732) además de corroborar los principios estructurales anteriores remacha y amplía la fuerza expansiva moral del significado: al definir extranjero da como ejemplo una cita en la que califica sintácticamente a las costumbres «extrangéras» como «estragadas» y debilitadoras de las nuestras. Extraño, continúa, significa «raro, singular...», [de] condición extraña..., extravagante, mal acondicionado... mal hallado en... conversación, compañía, etc., cuyo trato y modo no... es agradable y gustoso». A esta sarta de cualidades negativas, nada recomendables que determinan el sema extranjero, añade otras aún más descalificadoras y peyorativas, esta vez a través del sinónimo «ajeno», el cual «vale... lo mismo que ignorante» y «se toma... por cosa extraña y no conveniente». Y por radiación significadora equivale también a «enajenado de la razón y conocimiento», a «contrario» («el que tiene enemistad con otro... que comunmente se llama Enemigo») y «falta de razón», semas estos dos últimos que apunta en el análisis componencial de extranjero el *Diccionario de Autoridades*.

R. Barcia distingue en su *Diccionario general etimológico* (1881) entre los sinónimos «extranjero» y «forastero»: aquél es el «vasallo de otro soberano», éste hace relación a vecindad, «es de fuera, ... pertenece a otra localidad». Define además, al primero en extensión radial, pues escribe curiosamente bajo el sinónimo «extraño» («raro, singular»): «extranjero quiere decir que habla otra lengua, que tiene otros usos, otras costumbres, otras leyes, otra historia; ... pertenece a otra sociedad, a otra masa política». De aquí, continúa Barcia, que «en términos generales, los pueblos de la

antigüedad» fueran «cruelísimos con los extranjeros» los cuales en ocasiones se vieron «expuestos á grandes injurias y riesgos».

Corominas, por último, nos envía, en su *Diccionario crítico etimológico*, de «extranjero» a «extraño» que viene de *extraneus* (exterior, ajeno, extranjero) el cual a su vez deriva de la preposición latina (*extra* que equivale a «fuera de» y da exterior, externo, exterioridad, extremidad, extremoso y extremista, cualificaciones que salpican, asimismo, a «ajeno» (*alienus, alius*=otro), esto es, de otra parte y, por tanto, de fuera. Nuevamente el concepto geográfico plural que es semánticamente tan nuclear como polivalente viene teñido en su expansión formal por posibles complementos implícitos (alteridad extremosa) con valencias de estilo negativo y tono moral, pero, nótese, en el interior de un campo de fuerzas estructural, definido globalmente en las lengua indoeuropeas por las parejas de oposiciones binarias interioridad/exterioridad o dentro/fuera, cercanía/lejanía, propio/ajeno, conocido/desconocido, sabedor/ignorante, amigo/enemigo y por hiponimia lógica última bueno/malo. Pues bien, el cálculo lingüístico de «extranjero» viene marcado, en conjunto e históricamente, por vectores privativos y negativos, en oposición estructural a categorías positivamente valoradas: nosotros frente a los otros.

Si del topos formal pasamos al referencial, la tensión de las relaciones en contraste adquiere ahora un revestimiento etnográfico connotativo extraordinario; el modo lógico se realiza antropológicamente en la riqueza desbordante del modo cultural y termina, por consiguiente, en el dilatado contexto que proporciona el fluir de la vida. Las funciones de la historicidad van a poner a prueba tanto la permanencia como la permeabilidad del concepto; concretamente, los cambiantes marcos político-ideológicos y los variables códigos socio-culturales van a imprimir su carácter contingente en aquellas primigenias encarnaciones semánticas de la palabra. Voy a ejemplificarlo espigando un número breve de casos representativos en diferentes momentos, contextos y espacios.

El paso del nivel lingüístico al etnográfico requiere unas pocas líneas de introducción porque nos vamos a mover en otra esfera de realidad. El nosotros, esto es, el grupo dentro del cual uno tiende a encontrarse confortablemente instalado por estar constituido por miembros que comparten la misma geografía, idéntica forma de comunicación y similares costumbres, presunciones y afinidades espirituales, tiene que ser forzosamente restringido. Un modo homogéneo de vida nos distingue, nos des-une, nos aparta; parece que estamos programados para distribuir en proporción y medida y según grados de similaridad y proximidad, o diferencia y distancia, nuestras relaciones con los otros que van desde las íntimas y cariñosas, pasando por las ordinarias y más o menos amistosas, hasta las indiferentes y positivamente hostiles. Todo grupo, para ser tal, esto es, para crear identidad socio-cultural tiene que levantar fronteras, distribuir y clasificar a personas y establecer límites morales. Ahora bien, las barreras espaciales y las clasificaciones conceptuales implican separación y la separación (*separare* de donde viene separatismo, significó originalmente, entre otras cosas, apartar las cabras de las ovejas) lleva a la discriminación. Y la

discriminación al provenir del *in-group* contrasta a éste y lo opone al Otro, al de fuera, vecino quizá en fronteras, pero lejano en forma de vida y por tanto desconocido culturalmente y por consiguiente problemático y temible, con el que la relación normal viene marcada por la duda y el miedo y, en principio, por la permanencia del conflicto potencial. ¿Quién es, en concreto, ese Otro? La respuesta, como estoy sugiriendo, es obviamente, loco- y tempo-sensitiva, dice relación a contexto político-ideológico y es un correlato tanto de la creencia como de la demarcación mental más o menos restringida de grupo, pero bajo una perspectiva antropológica el Otro *par excellence*, para todo grupo humano, es el extranjero, término enciclopédico vivo, en perpetuo ritmo cultural de dilatación y contracción, pero siempre presente y activo.

Los australopitécidos de hace unos dos millones de años poseían ya instrumentos cortantes y útiles para golpear capaces de abatir elefantes y otros grandes mamíferos; a finales del paleolítico superior se servían del venablo (arma útil para actuar a corta distancia) y de la azagaya que empleaban para atacar a larga distancia². Las tentaciones de atacar también a otros grupos más débiles para obtener botín debieron ser frecuentes desde el principio; lo cierto es que, en tanto en cuanto conocemos, la violencia contra el Otro fue tan antigua como endémica en Mesopotamia: en las excavaciones del lugar de Arpachiya (V milenio, época de El Obeid) hay pruebas inequívocas de pillaje y destrucción³. En el Egipto prehistórico el Sur atacó y conquistó al Norte; la victoria viene narrada, en paletas y mazas votivas, por medio de signos y horcas; de éstas penden avefrías que aluden a «otros» egipcios y arcos que representan a los extranjeros, ambos vencidos por los verdaderos egipcios, por los victoriosos del Sur. El rey, que preside una escena ritual, golpea a los enemigos e inspecciona los cadáveres decapitados⁴.

El despotismo oriental (el de egipcios, mitanos, amoritas, gasgas, nubios, guteos, hurritas, casitas, etc.) estuvo presidido por la violencia del yo contra el Otro. Las ciudades-estado sumerias eran sede de tensiones constantes; sus relaciones se basaban en la fuerza. El ejército y la táctica militar formó parte constitutiva de la dinastía hitita que ya en el siglo XIII era capaz de poner en jaque al ejército faraónico. En los textos cuneiformes se transcribe por sumeriogramas la expresión «soldado caballos», esto es, infantería y carros de guerra; éstos comenzaron ya a ser utilizados en el III milenio por los sumerios en sus batallas, pero fueron los hititas los que con el carro de guerra de dos ruedas y tres ocupantes revolucionaron la táctica del ataque. Asirios, hititas, mitanos, egipcios, etc., asediaron por hambre, saquearon, incendiaron, mataron, deportaron y esclavizaron⁵.

Las primeras noticias de pueblos indoeuropeos aparecen en documentos asirios

² P. LÉVÊQUE (ed.), o.c., págs. 38, 44, 45.

³ P. LÉVÊQUE (ed.), o.c., pág. 17.

⁴ P. LÉVÊQUE (ed.), o.c., págs. 80-81.

⁵ P. LÉVÊQUE (ed.), o.c., págs. 358 ss.

anatolianos a finales del III milenio. Con estas gentes los útiles de la caza derivaron muy pronto en armas de guerra; en *toda* sociedad indoeuropea antigua, la guerra fue la principal actividad, de la que más se hablaba y a la que correspondía un rico vocabulario. Los hombres eran, ante todo, guerreros y el poder residía en la asamblea de guerreros. Tenían, entre otras, una palabra para «tropa militar» o más precisa y más significativa, para «pueblo ejército» otra para designar al guerrero que, también altamente expresiva, era **ner* = «hombre como combatiente», lo que quiere decir que para todo indoeuropeo (germanos, tracios, celtas, baltos, eslavos, antiguos hititas, indios, iraníes, griegos, latinos, etc.) todo hombre era potencialmente un guerrero; más aún, sólo se era hombre completo en tanto en cuanto se adquiría la función definidora de guerrero. Las armas, el carro de guerra (instrumento del triunfo indoeuropeo) la conquista, el botín consiguiente (hacían también colecciones de cabezas humanas), la hazaña y bravura individual, las narraciones de mitos y la simbología guerrera configuraron y alimentaron una ideología intensamente combativa o cultura heroica que aterrorizó tanto a los extraños como a los conocidos pueblos rivales⁶.

El vocablo *ecqjoV* con el que los griegos designaban al extranjero⁷ significaba odioso, odiado, hostil y enemigo; en realidad el odio al extranjero no era algo excepcional⁸. La *poliV* estaba protegida por un cinturón de límites sagrados para defenderse de los extranjeros; éstos, en ciertos momentos, no podían entrar en los templos con divinidades *poliades* o guardianas de la ciudad, divinidades que exigían odiar y combatir al extranjero⁹. Pericles hizo pasar una ley según la cual era ciudadano ateniense sólo el que tenía padre y madre de esa ciudad¹⁰; la categoría de extranjero englobaba además al transeúnte, al que venía de fuera que adquiría derechos similares a los de los bastardos y esclavos y que tenían que inscribirse como meteco después de un mes de residencia; incluía también al meteco el cual no gozaba de derechos políticos de ciudadanía¹¹. Más lejos fue la *xenelasia* espartana o prohibición de extranjeros, consecuencia de la erupción local de nacionalismo.

Durante el período conocido como Segundo Templo el judaísmo, como pueblo elegido, no sólo levantó una barrera entera entre el pueblo judío y el gentil (*goi*) sino que etnocéntricamente, dividió a la humanidad entera entre el pueblo judío por un lado y el resto de «naciones del mundo» por otro. O entre el judío y el idólatra (*akkum*). Los gentiles eran figurados como inmorales, impuros, de bajo standard social y ético; al extranjero no le era permitida la participación en el culto. Pero los forasteros residentes (*gerium*) entre judíos no sufrían todos la misma clasificación general legal; aunque en principio el extranjero como idólatra no podían contraer

⁶ P. LÉVÊQUE (ed.), *o.c.*, págs. 432 ss.

⁷ G. GLOTZ: *La cité grecque*, París, 1968, pág. 271.

⁸ F. DE COULANGES: *La cité antique*, Hachette, edición de 1957, págs. 242-243.

⁹ F. de Coulanges, *o.c.*, pág. 230. Para otros extremos véanse las págs. 227-228, 231-232, 234.

¹⁰ G. GLOTZ, *o.c.*, pág. 140.

¹¹ F. RUZÉ y M. C. AMOURETTI: *El mundo griego antiguo*, Akal, 1978, págs. 148 ss.

matrimonio con judío, se permitía su celebración a partir de la tercera generación si se trataba de edomitas y egipcios, pero a los amonitas y moabitas se les excluía de esa posible unión hasta la décima generación, es decir, para siempre. No obstante, la discriminación del gentil fluctuó según tiempo, espacio y opinión yendo desde el exabrupto *the best of gentiles should be killed* de Simeón B. Yohai hasta las excelentes relaciones cotidianas y comerciales en la práctica¹².

Por su parte los cristianos medievales tampoco profesaban un comprensivo espíritu ecuménico: no eran condescendientes en el trato personal o legal con judíos, musulmanes o gentiles en este mundo porque, después de todo, iban a ser condenados y arder en el fuego del infierno en el otro. Concretamente, los judíos europeos se veían forzados en la Baja Edad Media a exhibir insignias distintivas en su vestimenta (algo que dicho sea de paso se exigió a los agotes del Pirineo navarro hasta comienzos de este siglo), a vivir en ghettos y a pagar impuestos más elevados que los cristianos. El proselitismo religioso, más la reinante mitología, hacía experimentar al mismísimo vecino, pero con otro credo, como ajeno y extraño, peor aún, como enemigo interno, a la vera de la propia morada, del que por su conocimiento del medio, cualquier cosa perversa se podía esperar.

La posición del Islam frente al extranjero es un desarrollo lógico del campo conceptual que constituyen las nociones *djihad* o guerra santa, *dar-al-Islam* (nuestro país, aquel en que reina la fe del Islam), *dar-al-Harb* (país de guerra) y *umma*. La conexión interna de esta cosmovisión coránica está regida por la necesaria trabazón entre la *djihad* o guerra religiosa que impone a la *umma* o comunidad de creyentes, es decir, a todo el país (*dar-al-Islam*) como deber primario la lucha, de cualquier forma y manera —todas son lícitas— contra el infiel, esté donde esté, pues todo lo que no es *dar-al-Islam* es país de guerra (*dar-al-Harb*). Estas premisas ideológicas, temperadas, desde luego, en la práctica histórica, marcan al extranjero incrédulo como blanco de los dardos coránicos¹³.

El extranjero es el excluido por excelencia en la regimentada sociedad medieval; no es realmente persona o sujeto de derechos porque no ha prestado juramento de obediencia y lealtad al señor feudal, lo que quiere decir que no tiene un *situs* preciso y definido, que carece de lugar aceptable; al ser un desconocido, sin espacio propio, se le incluye, como un miembro más de la clase formada por histriones y juglares. No sólo es portador de rareza y de inquietud, sino que trae, además, consigo la desorganización social e inmortalidad¹⁴. ¿Qué opina, recíprocamente, el extranjero cuando

¹² Las notas reseñadas pueden ser ampliadas en la *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem, leyendo las voces *gentiley strangers and gentiles*. La guerra santa defensiva es de origen israelita: Yahweh venía figurado como supremo «hombre de guerra». Véase G. von RAD: *Holy War in Ancient Israel*, Grand Rapids, MI; la edición original alemana es de 1951.

¹³ Véase para los términos correspondientes *Encyclopédie de l'Islam*, París, 1975.

¹⁴ J. LE GOFF: *La Civilization de l'Occident Médiéval*, Arthaud, 1977, pág. 394. Toda esta visión del extranjero está en consonancia con la filosofía al respecto de Santo Tomás de Aquino.

visita países desconocidos, observa el comportamiento extravagante de sus gentes y en virtud de estatus de extraño, las sufre? El peregrino medieval y autor del *Liber Sancti Jacobi* escribió sobre vascos y navarros: «Este pueblo bárbaro, distinto de todos los demás en costumbres y modos de ser, colmado de maldades, ... depravado, perverso, pérfido, desleal y falso, lujurioso, borracho, en toda suerte de violencias ducho, feroz, silvestre, malvado y réprobo, impío y áspero, cruel y pendenciero, falto de cualquier virtud y diestro en todos los vicios e iniquidades; parecido en maldad a los getas y sarracenos, y enemigo de nuestro pueblo galo en todo. Por sólo un dinero mata un navarro o un vasco, si puede, a un francés»¹⁵. Y así continúa en retórica atributiva adscribiendo lindezas a los vasco-navarros para las que casi agota el vocabulario de la maldad. El peregrino francés nos recuerda, en su duro caminar medieval, que la alteridad es transitiva, que el Otro, el extranjero, nos ve también, lo que implica que el centro cultural es siempre móvil, desplazable; más aún, aztecas, chinos y mayas vieron de maneras diferentes a los españoles del siglo XVI.

El extranjero adquiriría con frecuencia rango de protagonista perverso en momentos clave de crisis colectiva; su figura se agigantaba, grávida de crueldad, depravación y maldad, atraía la atención de los nativos que la convertían en centro de sus iras. La Peste Negra que asoló a Europa hacia la mitad del siglo XVI, reavivó el antisemitismo. En Cataluña, por ejemplo, estallaron *progroms* a partir de 1348, especialmente en Tárrega donde al grito de «¡muerte a los traidores!» fueron asesinados más de 300 judíos. En Alemania y otros países se imputó a los judíos el envenenamiento de aguas, pozos y aire por lo que «murieron muchos millares de ellos asesinados y quemados por los cristianos»¹⁶. Al extranjero se le inculpa como ya indiqué en otro lugar¹⁷, en relación al sida, de traer toda nueva y mortal enfermedad; es simplemente el vehículo de la destrucción, la causa del mal. Los cristianos acabaron en Chipre, durante la terrible Peste Negra, con los esclavos musulmanes; los rusos culpaban a los tártaros en períodos de epidemia; los ingleses a los holandeses —con quienes estaban en guerra— en la peste de 1665, los españoles a los flamencos durante la epidemia de 1596-1599, período en el que las relaciones eran poco amistosas. La peste era «húngara» en la Lorena de 1627, «milanesa» en la que diezmó a Toulouse en 1630, etc., como es bien sabido. Pero para el antropólogo es fácil detectar otra epidemia, mucho más sutil, aquélla que al decir de los nativos envenena la mente, es decir, la sagrada creación espiritual local: la novedosa inductinación ideológica que viene de fuera y ataca lo más específicamente nuestro. Efectivamente, la predicación de nuevas creencias por extraños misioneros ha provocado violentos choques ideológicos, reactivación de identidad local, los conocidos *cargo cults* y rechazo a veces masivo por los colonizados¹⁸. He aquí al extranjero en su dimensión opaca, imprevisible, terrorífica, nefasta.

¹⁵ *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus*, CSIC, 1951, págs. 520-521.

¹⁶ J. DELUMEAU: *El miedo en occidente*, Taurus, 1989, págs. 207 ss.

¹⁷ Páginas. 150-151 de mi libro *Individuo, estructura y creatividad*, Akal, 1992.

¹⁸ *Individuo, estructura y creatividad*, o.c., cap. III.

Pero tanto extraño como extranjero son figuras aporéticas porque necesariamente se enfrentan a inversión y contradicción. Fue en buena parte y medida la fascinación de lo diferente, la curiosidad por lo extraño y el poderoso atractivo de los países lejanos lo que impulsó a los pioneros y audaces navegantes portugueses del siglo XV y lo que, también en parte, aguijoneó a los españoles del siglo XVI a surcar todos los mares y descubrir todos los horizontes. Las narraciones míticas del Preste Juan, el ardor de la cruzada divinal y aurífera, la energía y el espíritu de la época hicieron que los galeones españoles unieran por primera vez todos los continentes quebrando el aislamiento de Europa y abriéndola a las grandes y desconocidas civilizaciones americanas y asiáticas. Y aunque el encuentro fue, como todo lo humano y como los posteriores llevados a cabo por otros pueblos europeos, fascinante¹⁹, difícil, violento y diverso, comenzó a alborear la idea, por primera vez, de la esencial unidad de la gran familia humana.

Pero con matices y no tanto ontológicos cuanto socio-culturales. La onticidad va con ese núcleo mínimo homogéneo que definieron y defendieron nuestros teólogos renacentistas, pero la onticidad cultural para ser tal y constituirse en algo preciso y significativo tiene que contrastarse con la diferencia, con algo distinto del eje propio definidor, con lo heterogéneo y, por tanto, con el Otro, siempre en su calidad de extraño y extranjero. El tiempo de los navegantes, descubridores y conquistadores proporcionó numerosas escenas paradigmáticas que hicieron no sólo posible sino también necesaria la intensa, violenta y gozosa experiencia del extraño; a la proliferación de *loci* geoculturales distintivos subsiguió la multiplicación de experiencias culturales diferenciadoras, motivos objetivos y razones determinantes todos que obligaron a ensanchar el espectro del múltiple Otro, lo que consecuentemente forzó la ampliación de su clasificación y cartografía.

Y su discriminación también. El mundo ibérico al ser pionero en los mares lejanos y en la conquista de tierras descubiertas, se adelantó también en la formulación de un complejo cálculo de extranjería. Y aunque la causación es misteriosa y no sabemos en realidad por qué unos sucesos socio-culturales causan a otros, podemos, al menos, señalar razones congruentes de origen y acumular condiciones materiales e institucionales de existencia. Concretamente, desde el punto de vista jurídico de la época, la Bula papal de 1452 —*Dum diversas*— y las siguientes autorizaron formalmente al rey portugués a atacar, someter a pillaje y conquistar a sarracenos, paganos y demás incrédulos enemigos de Cristo e incluso a esclavizarlos si, predicado el evangelio, no lo aceptan²⁰. La iglesia militante no era pues, como tampoco lo fue durante las cruzadas, una metáfora. Los romanos pontífices del momento otorgan

¹⁹ Véase el cap. I de mi libro *Antropología social en España*, Akal, varias ediciones, en el que subrayo el elemento de sorpresa, admiración y belleza. J. de Acosta describe en una pincelada el otro lado de la conquista: «entramos por la espada sin oíles ni entendelles... como de caza habida en el monte y traída para nuestro servicio y antojo», *Historia natural y moral de las Indias*, libro VI, cap. I.

²⁰ C. R. BOXER: *O Império marítimo português 1415-1825*, Edições 70, 1992, pág. 38.

algo así como una carta magna imperial a los lusitanos quienes, con esa venia, se sienten respaldados moralmente en sus ataques al musulmán, al turco, al negro, al mozambiqueño, al asiático y a los demás salvajes, paganos todos y extranjeros «sem fé, sem rei, sem lei»²¹.

Pero esto no era exclusivo de la arrogancia ibérica; los corsarios turcos, malabares y bereberes y los piratas ingleses, holandeses, franceses, chinos y japoneses del período atacaban a españoles y portugueses, saqueaban puertos, incendiaban chozas de primitivos y en todos los mares y tierras hacían sentir a la vez la ley de la persecución y la política del cañón. El mundo renacentista europeo venía regido por una complejidad cognitiva disonante de valores: por un lado definían a aquel heterogéneo *Zeitgeist* una fe intensa, una profunda certeza en las convicciones y un increíble ardor de cruzada para salvar el alma del Otro. Pero al mismo tiempo, mundo cruel e inhumano, venía marcado primero, por la dureza de la vida individual y por el poco valor otorgado al vivir personal del extraño, y en segundo lugar, por la codicia de oro, por la rapiña y el pillaje consecuentes y por su secuela necesaria: la muerte. Emociones, deseos y pasiones en extrema efervescencia, poder demiúrgico creativo y aniquilador —obscura tragedia interna ibérica— que hicieron presentes y patentes con sus duales y contradictorias consecuencias en los cuatro puntos cardinales en todos los cuales, como extranjeros, pagaron también su sangriento tributo.

Los *portugueses auténticos* renacentistas elaboraron toda una nomenclatura discriminatoria —para encasillar al plural extranjero— de poder formativo y causal enorme. Los que así se autodefinían, tomaron como criterio primario diferenciador la comunidad de nacimiento: los auténticos y puros eran sólo los nacidos en Portugal. De este modo subrayan la centralidad del espacio geográfico como origen y fundamento de la dialéctica nosotros / Otro, como cimiento de las barreras ideológicas y morales y como hontanar de estima propia y menosprecio ajeno, de temores y miedos frente a lo desconocido. Criterio más que milenario, ciertamente, pero que junto al de estatus, propiedad, riqueza y credo —tan antiguos, sin duda, como el primero— produjeron, como siempre lo habían hecho, pero esta vez a escala mundial, un inebriante cocktail moralmente peligroso. La amplitud de la tensión era total: portugueses / *contra mundum*.

En el interior *os fillos do reino*, de sangre limpia, se oponían a las *peçoas de raça infecta* o de *sangue infecta* que eran los judíos y negros. El portugués *cristão-novo* nunca alcanzó en los Siglos de Oro la condición y privilegios del portugués cristiano viejo, puro, limpio y legítimo. *Castiço* era el nacido en la colonia tropical de padres blancos, mientras que *crioulo* se refería preferentemente al nacido de padres blancos, pero en el Oriente lusitano. *Moradores* se llamaban dondequiera los colonos. En cuanto a la *miscegenação* singularizaron los portugueses con claridad y precisión toda una gama de cruces, colores y orígenes (junto con el credo, criterios definidores);

²¹ C. R. BOXER, *o.c.*, pág. 96.

así, por ejemplo, *mestiço* era una rúbrica que significando *sangue misturado*, podía cubrir a los nacidos de cruzamientos entre blancos y africanos (que específicamente eran conocidos por *mulatos*), entre blancos y amerindios (llamados *mamelucos*) y entre blancos y asiáticos (designados concretamente como *descendentes*). *Caboclo* vocablo equivalente también a cruce de blanco con amerindio, se usó además, como término peyorativo para designar a un individuo de clase inferior a la vez que para amerindio *domesticado* o *manso*, esto es, aporuguesado y amigo de los portugueses; de ellos se servían los *moradores* para la caza de esclavos nativos. El *pombeiro* o comerciante y comprador de esclavos actuaba en Angola; los esclavos huidos formaban comunidades a modo de campos de concentración o *quilombos*. El hombre de color, negro la mayor parte de las veces, era apodado *pardo*, *cafre* el bantú, *canarim* —orlado de connotación peyorativa ya en el siglo XVII— el natural de Goa o de los pueblos vecinos y *lazarim* el soldado nacido en la India portuguesa.

El esquema humano se fue revistiendo, con el paso del tiempo, de dimensiones nuevas y formas distintivas fijadas en nombres que describían situaciones reales emergentes en la colonia: *reinol* designó al europeo nacido en Portugal y *tangamão* al portugués o mulato nacido en la costa de Guinea. Más aún: los paulistas de Minas Gerais se encarnizaron con sus rivales a los que denigraban con el apelativo *emboaba*. Por último y significativamente castigaron con el insulto de *estrangeirados* a aquellos portugueses que a caballo entre el siglo XVII y XVIII mostraron interés por el mundo científico y cultural que germinaba más allá de los Pirineos²².

Este vocabulario estigmatizador no es un mero *flatus vocis* insubstantial; subraya estados mentales y selecciona aspectos de la realidad vivida por portugueses colonizados. Creencias, deseos y esquematización semántica no sólo definen la realidad de la convivencia, sino que a su vez producen valores discriminadores extraordinariamente efectivos. Es un vocabulario moral. Unos pocos datos encuadrarán la terminología en su contexto real ideológico y en la práctica ordinaria. Negros, mestizos y canarins, en realidad todos los que no eran portugueses auténticos y puros, pertenecen a una «*raça vil, covarde, fraca e efeminada*»²³, epítetos que por oposición definen el prototipo del hidalgo portugués. Aquéllos son inferiores, tanto moral como físicamente, por lo que es lícito tratarles como a tales; los *moradores* de Goa estaban convencidos de que si una ama nativa amamantaba a un niño portugués puro y auténtico lo contaminaba²⁴. Aunque querían, sin duda, salvar sus inmortales almas no tenían el menor escrúpulo en maltratar y sacrificar a sus viles, impuros e infectados cuerpos, saquear sus poblados, esclavizarlos, explotarlos y asesinarlos; el *canarim*, el chino y el mozambiqueño, el negro y el pagano, el turco y el moro, etc., esto es, todo infiel extraño, poseía «*a mardade de todos os homens maus*»²⁵. No extraña que China

²² C. R. BOXER, *o.c.*, pág. 341. De esta obra me he servido para entresacar la nomenclatura extranjerizante.

²³ C. R. BOXER, *o.c.*, pág. 250.

²⁴ C. R. BOXER, *o.c.*, pág. 249.

²⁵ C. R. BOXER, *o.c.*, pág. 14. Esta introducción es de J. H. Plumb.

y Japón cerraran con siete llaves sus puertos a los europeos; aquéllos, a su vez, no eran, en realidad, diferentes de los portugueses en su comportamiento con los extranjeros. Al menor pretexto el lusitano bombardeaba los ricos puertos de Africa, Persia e India, incendiaba las casas, hacía botín y sembraba el terror; ingleses y holandeses repitieron un siglo más tarde las mismas hazañas con los puertos coloniales hispano-portugueses. En alguna ocasión no sólo degollaron a los marineros musulmanes capturados en el mar, sino que incluso se servían de los prisioneros en sus ejercicios de tiro al blanco; más aún, cortaron las manos y los pies de los cautivos para que sirvieran de condimento al curry del jefe local al que amonestaban enviándole tales bocados.

Portugueses puros y judíos infectos colonizaron en la segunda mitad del siglo XV São Tomé y Príncipe, islas en el golfo de Guinea; desde muy pronto llevaron mano de obra esclava adquirida a través del comercio de esclavos negros con el Africa occidental. Del Congo (el reino traficaba ya en esclavos extranjeros) y de Angola transportaron esclavos negros hacia la mitad del siglo XVI para trabajar en las plantaciones brasileiras de Pernambuco, Baía y Río de Janeiro, porque los esclavos amerindios proporcionaban un rendimiento notable inferior. Del Congo obtenían ya en la primera mitad del siglo XVI de 4.000 a 5.000 *peças*; una *peça* era un esclavo varón, joven y de primera calidad. De Angola salían anualmente entre 10.000 y 15.000 esclavos negros al año en el último cuarto del siglo XVI para ser desembarcados en los puertos brasileiros. Se calcula que en ese siglo el 10 por 100 de los lisboetas eran esclavos²⁶. Cualquier extraño era en Africa un esclavo en potencia.

Entre los pende, pueblo que habitaba la costa de Angola en el siglo XVI, ha quedado una tradición oral que refiere, desde el punto de vista del nativo, la conquista portuguesa de la región. La copio de Boxer (págs. 110-111):

Um dia os homens brancos chegaram em navios com asas... Travaram duras batalhas com o N'gola e bombardearam-no. Conquistaram as suas salinas e o N'gola fugiu para o interior. Alguns dos seus súbditos mais corajosos ficaram junto do mar e, quando os homens brancos vieram, trocaram ovos e galinhas por tecidos e contas. Os homens brancos voltaram a outra vez ainda. Traouxeram-nos milho e mandioca, facas e enxadas, amendoim e tabaco. Desde então até aos nossos dias, os brancos não nos trouxeram nada senão guerras e misérias.

Epitafio que puede resumir la actuación de todo imperio colonial sido, si se oyen las voces, o al menos los ecos, de los nativos.

Podría parecer que me he ensañado con el noble pueblo portugués, con sus audaces navegantes, comerciantes y colonos renacentistas, pero simplemente me he servido de ellos como caso paradigmático que incluye a españoles, a franceses y a protestantes holandeses e ingleses, los cuales, más tarde y con menor excusa, sobrepasaron, con creces en ocasiones, las valentonas lusas. De estos últimos es la

²⁶ C. R. BOXER, *o.c.*, págs. 16, 105 ss.

frase «el único indio bueno, el indio mulato». Ni musulmanes, ni turcos, ni malabares, ni congoleses; ni aztecas, ni japoneses, etc., se comportaron más benignamente con el extraño por nación, grupo étnico o religión. Los chinos prohibieron la emigración (¿qué otra cosa sino el mal podía venir de fuera del reino?), el comercio y el trato con extranjeros —equiparados a piratas y bárbaros— bajo pena de muerte. El extranjero tampoco podía entrar en el Celeste Imperio sin licencia; si lo hacía cortejaba, por ley, a la muerte; la Gran Muralla, monumento único en magnitud e intención, no puede ser más elocuente como rechazo del extraño. Los japoneses crucificaron a un grupo de misioneros jesuitas para que imitaran a su maestro; sus andanzas asiáticas en la última guerra mundial son de todos conocidas. Desde el reinado de Carlos II hasta el de Jorge III el gobierno británico fue, a través de su *Asiento* el mayor promotor del comercio del esclavos en el mundo²⁷. Los holandeses piratearon, robaron y mataron sin cuartel en todos los mares del mundo y atacaron los mayores puertos coloniales hispano portugueses, pues entablaron en la práctica algo que podría llamarse la primera guerra mundial; con su nervio, sed de oro y proselitismo (los *pichilingues* o zeelandeses calvinistas y protestantes ingleses llevaron a terribles extremos su *odium theologicum*²⁸) este pequeño pueblo se hizo tristemente notorio. Todos los pueblos citados y las naciones no citadas, del ayer y del presente, primitivos y civilizados (desde los caníbales y cazadores de cabezas hasta los productores de armas químicas y atómicas) han patentizado, según su capacidad técnico-imaginativa, algún aspecto, dimensión o nivel de la complejidad cognitiva que refleja y esquematiza la pasión antiextranjera.

Pocos pueblos han experimentado como el hispano en su trayectoria histórica el potencial de la etnicidad; su *Grenzsituation*, como principio y final de migraciones e invasiones, le ha obligado a vivir en constante condición de pluralidad; desde las primeras invasiones conocidas hasta las contemporáneas avalanchas masivas de turistas, la experiencia de la alteridad ha sido permanente. Más concretamente: la geografía extrema, dos coronas en tensión guerrera y numerosos reinos aislados, grupos con etnicidad *a ratio* fuerte, invasiones de pueblos con recia personalidad, imaginación creativa y técnica superior, las conquistas del mediterráneo por la Corona aragonesa, de América por los castellanos y de enclaves en el extremo Oriente, la expansión europea del imperio de los Austrias, la actividad en la Contrarreforma y la extraordinaria empresa misionera que alcanzó todos los continentes, forzaron a los hispanos a percibir al Otro, a convivir con él, a conceptuarlo y representarlo a su manera, a enfrentarse en guerra interna multiseccular y universalmente externa, a expulsarlo de su territorio y a cristianizarlo fuera.

Estas favorables condiciones histórico-geográficas del contacto con lo humano heterogéneo se han traducido en un rico vocabulario léxico que, a su vez, ha producido un sistema semántico-antropológico de ecuaciones con núcleos

²⁷ Así lo dice taxativamente el inglés C. R. BOXER en *o.c.*, pág. 318.

²⁸ C. R. BOXER, *o.c.*, págs. 126 y 130.

significantes invariantes y con zonas periféricas para designar tipos y formas de extranjería. La esfera de asociaciones o *corpus* resultante se presta a lecturas alternativas, ciertamente, pero en todo caso, el espesor emotivo, pasional y valorativo de los términos se halla siempre presente, los pronuncie bien el sujeto designante, bien el destinatario. Apuntan, además, a las condiciones etnográficas de producción y ocurrencia.

En la sociedad hispano-árabe conviven, a partir del siglo IX, en embrollado mestizaje en algunas zonas que adoptan formas de vida musulmanas, *musalimah* o visigodos e hispano-romanos que adoptan no sólo la religión islámica, sino también nombres y genealogías árabes; *muwallado* muladíes o mulatos, grupo muy numeroso, descendientes de padres árabes o bereberes y madres ibéricas, es decir, hispano-visigodas cristianas; *mozárabes*, *mudéjares* y *judíos*²⁹, además, naturalmente de castellanos y aragoneses (y gallegos, catalanes, etc.) rara vez en armonía fraternal. Las figuras de Santiago y San Jorge son expresivas de la afirmación y separación de los dos reinos con sus dos ideologías políticas diferentes. No obstante y durante centurias la alteridad radical la protagoniza el musulmán, al que le sigue el judío (cuando el cristiano los nombra a ambos añade calificativos infamantes y viles); a aquél le vence en batalla y arroja a éste, le expulsa, precisamente en el momento en que Colón y un pequeño grupo de hispanos se encuentran, sin pretenderlo, con un Otro multiforme, absolutamente desconocido. Al azteca, al maya, al zuñi, al zapoteca, al inca, al quechua, etc., le siguen con el andar del tiempo, el filipino, el japonés y el chino; expansión y conquista, política y creencia que nos llevan a tener a la vez, como enemigos, hacia finales del siglo XVI, a turcos y moros, árabes, judíos y franceses, italianos, alemanes, bohemios, ingleses y escoceses, según se lamentaba M. de Isaba³⁰ y a replegarnos en un hispanocentrismo metafísico, decadente, tradicional y nostálgico. En América emulamos y sobrepasamos a los portugueses en cuanto a rapiña, pillaje, extorsión y matanza, como nos recuerdan Las Casas, el P. Acosta y Landa entre otros hispanos y, este año, la desmesura mal orientada de algunos centro y sudamericanos³¹.

La España barroca (con Madrid a la cabeza) era además el escenario del gran teatro del mundo: en él actuaban y por sus tablas desfilaban, hispanos de todas partes, conversos, judaizantes, marranos, tornadizos, moriscotes, iluminados, beatas, algún protestante, franceses, portugueses, ingleses, irlandeses, armenios vendiendo perfumes, indios y hombres de negocios de toda Europa occidental³². Pues bien, esa España abierta al mundo y presente en todo el mundo, protagoniza a la vez, en repliegue contrapuesto, el carácter dramático de la infamia a través de la pureza de

²⁹ Varios autores: *Historia de la literatura*, vol. II, Akal, 1989, págs. 364 ss.

³⁰ H. Méchoulan: *La sang de l'autre ou l'bonneur de Dieu*, Fayard, 1979, pág. 121.

³¹ Encuentro desequilibrado y tendencioso en algunos aspectos *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*. Seuil, 1982.

³² Página XLII del prólogo a la obra (de varios autores) *El siglo del Quijote*, vol. I, Madrid, 1986, escrito por J. Cepeda.

sangre, sacralización (nunca legal) del arrogante tipo castellano puro, sin contaminación de judío, musulmán o hereje. Esta intolerancia, tanto o más social que religiosa, penetró en la conciencia del hispano, a través de los estatutos de muchas cofradías, órdenes militares y religiosas (!), asociaciones piadosas y capítulos diocesanos (!) que vigilaban e impedían el acceso, en tiempos de vigencia fuerte, de los infectos o manchados a esas instituciones³³.

Honor, fama, honra, hidalguía, contaminación e impureza conforman un síndrome que realza la tensión identidad/alteridad en su nivel más radical y profundo: sacraliza la nostreidad peninsular. La ideología de nuestra excelencia y dignidad, más aún, el sentimiento de nuestra superior unicidad, alcanzó hasta las pequeñas aldeas rurales. Al girar visita pastoral el arzobispo de Zaragoza en 1582 a Puebla de Alfindén, reducido lugar de su diócesis, dejó escrito el prelado: «Ytem mandamos so pena de excomunión que en el dicho lugar no se dé vecindad a ningún extranjero que venga de tierra que esté inficionada de herejes ni alguno lo reciba por criado»³⁴. El mitrado zaragozano asume como propio de su responsabilidad moral episcopal la obligación de cerrar las puertas de todos los lugares de su jurisdicción para que el virus, de doble potencia, de la herejía más la extranjería, no ataque y emponzoñe la excelente salud espiritual de sus ovejas.

La sutileza sobre el discurso de la extranjería no tiene límites teóricos; estoy manejando (ineptamente, desde luego) un modelo cognitivo-pasional excepcionalmente dinámico, un *continuum* indefinidamente adaptable y elástico. El nosotros y el Otro son categorías dinámicas correlativas; la una se define y varía en función de la otra. Como expresamente he hecho notar con los signos de exclamación anteriores, la ecuación toma una *grandeur sui generis* al aplicarla a ciertas personas, instituciones y contextos; nuevas condistinciones llevan a inesperadas, pero correspondientes, contraposiciones. El mecanismo mental de la diferenciación selectiva está siempre alerta, no duerme nunca; su esquema silogístico adquiere esta forma: si X (persona, asociación, grupo, clase, institución) profesa y mantiene ideas, intereses, opiniones (políticas, religiosas, económicas, científicas, etc.) marcadamente diferentes, opuestas o contrarias a las nuestras no puede ser sino ajeno (a nuestro grupo, asociación, etc.), extraño y, hasta cierto punto, enemigo; incita a la lucha. Veamos al omnipresente entimema en operación trayendo dos curiosos ejemplos corroborativos.

A principios del siglo XVII los dominicos defendieron contra corriente, en enseñanza, por escrito y en el púlpito, que la Virgen María no fue exenta de pecado original, esto es, que había sido concebida con esa mácula. Las otras órdenes religiosas y asociaciones, especialmente las voluminosas y poderosas cofradías del Sur, mantuvieron la defensa activa de la inmaculada concepción de María. Los frailes

³³ Véase el ponderado artículo de J. PÉREZ: *La pureté de sang dans l'Espagne du XVI^e siècle*, págs. 109-117 de la obra dirigida por R. SAUZET: *Les frontières religieuses en Europe du XV^e au XVII^e siècle*, J. Urin, 1992.

³⁴ Libros parroquiales, vol. I, fols. 51-56.

dominicos se vieron sometidos a vejaciones, humillaciones, abusos, pedradas y luchas sangrientas callejeras por sus hermanos (!) de otras órdenes y religiones³⁵. He referido en otra ocasión³⁶ cómo agustinos y trinitarios se abofeteaban y cocebaban en actos teológicos (!) públicos y solemnes en la celeberrima Salamanca barroca. Esa visceral furia teológica era debida a la violenta discusión de un primordial y enrevesado misterio frailuno, a saber, si Adán quedó imperfecto al quedarse sin una costilla, y si sólo fue carne con lo que le fue llenado el hueco. Y no olvidemos, lo que refuerza el desarrollo del argumento que estoy proponiendo, el desagrado mutuo y tenaz oposición, especialmente virulento en el Extremo Oriente, entre los misioneros portugueses y castellanos, pero piadosos miembros todos de la misma Compañía de Jesús (!). ¿Algo propio de un contexto político específico? Ciertamente³⁷, pero no sólo; basta observar hoy en acción la misma fuerza subterránea que enfrenta a la horda jesuítica y a la tribu dominicana con el expansionismo innovador del clan Opus Dei. Violentos conflictos teológicos y aversión tribal que parecen estar presididas no por la benignidad del Todopoderoso del Nuevo Testamento, sino por la terribilidad del Dios de las batallas del Viejo.

Los múltiples significados en estrella convergen en un referente, integrador de propiedades complejas; para todos los significados interdependientes el sentido nuclear y clave sigue siendo esencial, actúa éste directamente, en descripción metafórica o en conexión accidental. Extranjero es, desde siempre ajeno, diferente, extraña, enemigo, odioso, etc. Ahora bien, la ecuación es reversible en el universo cultural en el que fácilmente vibran los armónicos su melodía, brillan los reflejos multicolores y se oyen lejanos ecos en expansión; el cultural es el reino del espíritu en el que medra la increíble posibilidad imaginativa y seleccionadora de sobreimposiciones, cabalgamientos esporádicos y acumulaciones semánticas juntamente con el juego inacabable de afinidades, oposiciones, implicaciones y analogías. Así, por ejemplo, en un *crescendo* pasionalmente acelerado lo meramente diferente puede pasar a ser extraño, anormal e incomprensible, inquietante y odioso, semas que, como sabemos, definen a extranjero, término que narcotizado momentáneamente en una de sus notas distintivas —su geografía—, invierte la foraneidad en su opuesto, pasando a ser vecino, miembro del mismo partido, clase o categoría, creyente en la misma fe, etc., pero que al vocear con energía su discrepancia interna se convierte en hereje y realza semas de una *grandeur* oximorónica inquietante y horrorífica: es un extraño interior, un extranjero íntimo, un enemigo en la propia casa.

³⁵ T. D. KENDRICK: *St. James in Spain*, Londres, 1960, cap. VI (de deliciosa lectura).

³⁶ *La España mental*, vol. I, Akal, 1990, pág. 70.

³⁷ El jesuita portugués António Vieira se percató de la futilidad de la guerra fratricida —real y latente— entre portugueses y castellanos, ibéricos después de todo; exhortó a sus compatriotas, nótese, a que, *una vez vencidos los castellanos*, bañasen sus espadas «no sangre dos hereges na Europa, no sangue dos Muçulmanos na Africa, no sangue dos pagãos na Asia e na América, conquistando e subjugando todas as regiões da Terra», C. R. BOXER, *o.c.*, pág. 355.

Podría seguir acumulando detalles corroboradores y variantes emblemáticas para mostrar que en todos los siglos, etnias, estados y categorías aflora el recelo, el temor y la incompreensión del extranjero. La xenofobia o la aversión, repugnancia y hostilidad con que se mira y trata al extraño, al que no es propio, al que no pertenece es, simplemente, patrimonio común, de todos, de siempre. Las razones que se ofrecen, contingentes. Pero el *substratum* originador persiste porque permanece y cobra nuevo brío el *foyer* de la identidad social, cultural, partidista, étnica, religiosa o categorial. El presente lo escenifica en todo el espectro de terribles consecuencias; las breves líneas que siguen bastan para recordarlo.

El terror rojo stalineano con sus más de 50 millones de cadáveres, el holocausto (no sólo de judíos, sino también de gitanos), la tragedia de Cambodia y la del Tibet testimonian la terribilidad de la intolerancia del ajeno y de lo diferente. «Extranjeros fuera!» es el grito de guerra que aúna a los neonazis alemanes, a los lepenistas franceses y al Vlaams Blok belga con el Movimiento Sociale y la Liga Lombarda en Italia, con el National Front en Inglaterra y con los nacionalistas polacos. Corsos, croatas, serbios, checos, kurdos, eslovacos, vascos, la disolución de la Unión Soviética, las guerras étnicas africanas, los choques interraciales en Africa del Sur, USA e Inglaterra, la sangría palestina, etc., patentizan, entre otros muchos casos, la erupción volcánica del nacionalismo y el rechazo mutuo. Los ghettos, los barrios chinos en el sureste asiático, los indios en Africa Oriental, los hispanos en los Estados Unidos, griegos y libaneses en Africa Occidental son vistos en las respectivas áreas como enquistamientos de extranjeros fáciles a la drogradicción y prontos al asalto, al robo y al asesinato. La extranjería y sus formas de pensarla siempre han ocasionado problemas políticos y humanos que muchos millones de personas conocen y experimentan en la actualidad.

La tortura que durante siglos ha sido un procedimiento judicial normal ha adquirido características psicológicas peculiares en nuestro siglo, especialmente en la Rusia comunista. La violencia y la agresión políticas van dirigidas hacia afuera, hacia aquellos que no pertenecen a nuestro partido o profesan otro credo ideológico. En cuanto a la fe, matices o diferencias de acento o carácter, como entre los sunnis y los shi'as, pueden dar lugar a terribles consecuencias. Simplemente se tortura y mata al Otro porque tiene otras ideas o ideologías, porque ve la sociedad y la política desde otro ángulo, porque es extraño, ajeno, porque se le odia y teme. Dos grupos políticos llevan años en horripilante guerra encarnizada en Mozambique: uno, Frelimo, grupo marxista (que ha sido favorecido curiosamente por Reagan y Thatcher) redujo a campos de concentración a agricultores no conformistas, a ladrones, mendigos, prostitutas y testigos de Jehová. A Frelimo se opone Renamo (resistencia nacional mozambiqueña), organización política favorecida por Africa del Sur, que durante años ha igualado, al menos, al «satánico» Khmer Rouge. Renamo ha sacado las vísceras de personas vivas, ha crucificado a sus opuestos en árboles, ha cocido a niños vivos a la vista de sus padres, ha ejecutado con hachas, a navajazos, a bayoneta y ha quemado vivos. A esta tan horrorosa letanía hay que añadir las muertes a palos, por asfixia, ahogando a las víctimas lentamente, haciendo morir de hambre, etc.

«Renamo vino del infierno» es frase acuñada; su actuación es sencillamente satánica para los Otros mozambiqueños; las víctimas se calculan en cien mil. Mozambique que cuenta con unos 15 millones de habitantes, ha sufrido ya el rigor de un millón de muertos y la sangría de casi 5 millones de refugiados que ha lanzado fuera, extranjeros no siempre bien recibidos en las naciones a las que se acogen. Renamo ha sido enjuiciado por uno de sus investigadores como una organización *relentlessly, irrationally xenophobic*. La rigidez y dureza con el ajeno político o religioso ha sido con cierta frecuencia histórica, más agria, tenaz y violenta que con el extranjero venido de otras tierras. Y esto es así porque «extranjero» opera como *exemplar* de la irreducible tensión entre la similitud y la diferencia.

Me he centrado hasta ahora en una dimensión semántica, la nuclear, de extranjero; pero ya he hecho notar al principio que en el modo de pensamiento indoeuropeo el noema central puede balancearse hacia el lado opuesto y significar precisamente lo contrario, esto es, aliado, huésped y amigo. Este es el caso del término védico *arí* que, en ambivalencia fluctuante, refunde dos significados contradictorios: el de amigo y enemigo, distinción que parece implicar dos clases de extranjeros: el favorable y huésped y el hostil y enemigo. **Ghosti* que inicialmente significó huésped, dio en latín *hostis* (enemigo), aunque parece que en su sentido original implicó la idea de *aequare*, es decir, de compensación y reciprocidad, por lo que el *hostis* romano era ciertamente un extranjero, pero al que se le reconocían derechos de hospitalidad. También *xénos* que equivale a «huésped» en Homero se convirtió en «extranjero» o no nacional, todo lo cual apunta y conlleva no sólo hechos de lengua, sino además, cambios en instituciones sociales³⁸. Esta oscilación semántico-institucional ha producido una pendulación indefinida que se ha prolongado hasta hoy. No es difícil perseguir las variaciones y contingencias históricas de ese concepto de carácter equívoco y ambiguo porque aunque «extranjero» es siempre, bajo ciertas descripciones, el mismo, no es siempre lo mismo; la condición de la posibilidad de cambio es la permanencia, o con mayor precisión, permanecer cambiando. En esta segunda parte voy a describir, en forma esquemática y breve, la articulación y valores de esa ambigüedad esencial en el concepto que codifica no uno, sino dos mensajes principales, pero con valencias intermedias y numerosos casos de frontera.

Los libros sagrados de distintas religiones, textos clásicos occidentales (Herodoto, Xenofonte, por ejemplo), el arte egipcio, griego y persa dan testimonio de la percepción y conceptualización del extranjero como tal, su dimensión positiva incluida. La versión inglesa de San Mateo 25, 35 es bien expresiva de la condición y trato que se debe dar al extraño: «I was a stranger, and ye took me in», lo mismo que

³⁸ W. FINNEGAN ha escrito después de años de investigación *Modo antropológico: A Complicated War. The barrowing of Mozambique*, Berkeley UCP; he leído la recensión de esta obra escrita por M. MASSING: *The Truth about Renamo*, Times Literary Supplement, July 3, 1992, pág. 33.

³⁹ E. BENVENISTE, o.c., págs. 61-63.

el *Prayer book: The Lord careth for the strangers*. Amenophis IV que comenzó a reinar en 1380 a. de C. incluyó en el reino ritual religioso a los extranjeros porque la divinidad, en su manera de pensar y opinión, extendía su manto protector a todos; los aztecas dedicaron un templo a Coateocalli para honrar a todos los dioses de los extranjeros. Por su parte, los griegos, que también erigieron un espacio sagrado similar, establecieron la figura del *polemarca* para atender judicialmente a los extranjeros domiciliados en Grecia; el *proxenos* asumía parecidas funciones protectoras a favor de los extranjeros con cuyo país de procedencia no tenían tratados especiales al respecto; actuaba, en otras palabras, de forma similar a nuestros cónsules actuales. Más aún, para honrar a un extranjero benemérito se le encumbraba a esa posición desde la que atendía a los extraños⁴⁰. Roma llegó a tener un millón de habitantes en su momento de apogeo; los variados colores de la piel, el soncillo de las diferentes lenguas y los vistosos trajes exóticos entretenían a los visitantes admirados. La religión en su ambivalencia y el imperio en la suya universalizan, rompen las barreras que se erigen frente y contra el extranjero.

También el comercio. Griegos, fenicios y cartagineses recorrieron las costas del Mediterráneo estableciendo pequeños enclaves comerciales para traficar con los nativos; después de los primeros contactos variablemente dificultosos, las relaciones se acentúan e incrementan hasta lograr la consolidación de derechos a residir y comerciar. Algunas ciudades italianas del medievo escenifican la potencialidad conjuntiva y confraternizante del mercado exterior; éste, en su interna dinámica expansiva, desconoce razas, credos, descifra remotas lenguas y anula fronteras. Amalfi, señora del golfo de Salerno, alcanzó su grandeza debido al brío personal y energía de sus comerciantes-marineros que decidieron verterse a, y conquistar, el exterior⁴¹. Los amalfitanos fueron estableciendo colonias mercantiles en el Oriente próximo a partir del siglo IX en puntos estratégicos como eran entonces Constantinopla, Durazzo, Cairo, Tierra Santa, Antioquía, Laodicea, Trípoli, etc. Por el otro extremo llegaron a relacionarse con la España fatimita. En Constantinopla —la colonia más próspera— fundaron al final del siglo X dos monasterios y levantaron la iglesia de San Andrés; el emperador confirió a la primera figura residente amalfitana la dignidad honorífica de *hypatos*; en Antioquía, a donde llegaban caravanas orientales del interior, tenían ya un establecimiento comercial a principios del siglo IX, al que pronto añadieron un hospital. Se les concedió un barrio entero en el Cairo donde consolidaron su estancia y transacciones en lugar privilegiado: levantaron un *fondaco* junto a la aduana. *Fondaco* es un término institucional bien significativo del *Zeitgeist* amalfitano; el Garzanti lo define así: *nel medioevo, edificio che serviva da magazzino e da alloggio ai mercanti stranieri in città marittima*. Los amalfitanos hicieron de su ciudad el punto de encuentro del mundo griego, latino y musulmán con todo lo que esto lleva culturalmente consigo y además, y no menos importante, se

⁴⁰ G. GLOTZ, *o.c.*, págs. 251, 276. F. RUZÉ Y M. C. AMOURETTI, *o.c.*, págs. 148 ss.

⁴¹ No bastan las condiciones geográficas; Sorrento, de situación similar, se quedó dormida.

convirtieron en el centro de la diplomacia entre dos adversarios: el papado y los árabes de Sicilia. Aquél necesitaba de la flota de Amalfi porque junto a la de Venecia, era la única potencia naval de la cristiandad occidental, y los amalfitanos necesitaban de la amistad o al menos de la benevolencia del árabe, aunque infiel y extraño, para seguir enviando sus naves a Oriente a traer riqueza⁴².

Venecia, la ciudad en estado puro, o al decir de Petrarca, *la miraculosissima civitas*, con sus ochenta mil habitantes a principios del siglo XIV, emuló y sobrepasó a Amalfi (también Génova) y no sólo como encrucijada de culturas (la bizantina, la germánica y la balcánica) o en sus excelentes relaciones con el mundo árabe, sino también por sus numerosos espacios comerciales y puntos de anclaje (tres en el Cuerno de Oro) en todo el Mediterráneo oriental. Constantinopla, Trípoli, Haifa, Corinto, Creta, en Siria y Egipto, Durazzo, Albania, Cíclades, Alejandría, Biblos, Crimea, Beirut, Brujas y Londres (la lista podría alargarse) eran los principales enclaves de su imperio financiero, además de otros lugares de escala muy numerosos. En todos ellos traficaban con agentes nativos, pero siempre con arreglo a derecho, según contratos estipulados, exenciones de tasas, respetando costumbres y etiqueta, tolerando diferencias locales y creencias. La naturaleza del contacto lo requiere. Establecen bien estructurados *fondacni* a la imagen de la madre patria, lo que da a todos ellos y a sus moradores un sentimiento de unidad nacional que los nativos toleran. Debido a su política flexible, a la lógica del comercio y al cálculo y frialdad del traficante, adaptable por necesidad al estar lejos de su patria, los venecianos fueron, en conjunto, extranjeros aceptados por los nativos —que a su vez los necesitaban— con los que convivieron. Por otra parte, Venecia con su barrio judío, voluminoso *fondaco* alemán, marineros de muchos mares, comerciantes de muchas tierras, con el aflujo constante de peregrinos esperando a embarcar para Jerusalén, con sucesivas oleadas de inmigrantes y visitas de extranjeros para negociar, vehículos todos de contacto y aculturación, tuvo que construir numerosas hosterías y regular el orden nocturno creando los *Signori di Notte* encargados de sosegar los inquietos ánimos de aquel enjambre variopinto de sujetos en una babel mercantil. Eran, además, numerosas las *scuole* de devoción y de mutua asistencia que instituían las colonias de extranjeros en Venecia; sus sedes estaban embellecidas por pinturas, algunas de las cuales (las de Carpaccio, por ejemplo) atraen hoy a los turistas, siendo las de los eslavos, albaneses, armenios y griegos las más afamadas. Por sus plazas podían verse turcos, persas, egipcios, franceses, serbios, flamencos, artistas, escritores y teólogos (Durerro, Erasmo, San Ignacio de Loyola, el P. Laínez), mendigos, esclavos de Crimea, de Rusia y del Cáucaso, gitanos, cortesanas, etc. El tolerante y comprensivo *ethos* de convivencia, propio de una ciudad marinera y comercial, venía dramatizado todos los años en el rito denominado *sponsalizio del mare* que era celebrado no sólo por venecianos; en

⁴² Y. RENOARD: *Le città italiane dal X al XIV secolo*, Rizzoli, 1975, págs. 67 ss. El original francés es de 1969. Los genoveses repiten a escala mayor y con mayor agresividad las hazañas de Amalfi, págs. 264 ss., ambas citas del vol. I.

los torneos que tenían lugar en el majestuoso espacio ritual de San Marco tomaban parte lombardos, friulanos, istrianos, alemanes, etcétera.⁴³

Estas ciudades italianas, esto es, la energía de sus hombres y el comercio ultramarino, aportan una dimensión a la ontología de extranjero sujeto de derechos que simplemente voy a limitarme a apuntar. Comercio y extranjero es un binomio difícilmente separable; el antropólogo sabe que hasta los pueblos más primitivos y aislados del Paleolítico intercambiaban sus productos o bienes, ceremonialmente con frecuencia (como corresponde con el extraño), en silencio a veces, a distancia, sin verse o con gran algazara y fiesta, etc. Por razones varias (culturales, técnicas, alimentarias o de otro tipo) se le necesita; la lógica del intercambio se impone y, por tanto, se le acepta y se le da la bienvenida dentro de toda una gama enormemente variada de normas de hospitalidad⁴⁴. Con el traficante extranjero se activan proyectos convergentes, pero rivales; la interacción es, generalmente, competitiva y la consecuente relación que se institucionaliza no es personal ni íntima, sino objetiva y genérica. El marchante que viene de otras tierras se desarraiga un tanto de la suya, de sus costumbres nativas, pasa por alto numerosas diferencias culturales, tanto propias como ajenas; su rol le exige un cierto grado de adaptación y flexibilidad. Esta disminución de identidad cultural es congruente con un discurso más racional y con un escrutinio más objetivo, va con el frío cálculo comercial; la energía dinámica de la transacción se sirve de formas abstractas, vertebradas por el vocabulario propio de la mercancía, del dinero, de la medida y de la escritura. Cuanto más se comercia más se generaliza; la fuerza recíproca de la contratación integra y homogeneiza, penetra la barrera de los prejuicios y tiende a congelarlos. El mercader extranjero actúa como categoría objetivamente, racionalizadora e igualitaria; como trae, además, hábitos raros, lengua bárbara e inferencia exterior, su contacto agita aguas remansadas, se convierte en vehículo de innovación. Su mera presencia de ajeno y no propio, su aura de lejanía y diversidad tensan y excitan la imaginación con la visión de otros horizontes y perspectivas y causa, aun sin pretenderlo, una incipiente vacilación mental y una cierta desorganización cultural que entrevieron con desagrado Platón y Santo Tomás.

El logaritmo de nueva realidad a que ha sido elevado el extranjero por el intercambio prehistórico y el comercio posterior al transformarlo en *hospes* pone de relieve la arbitrariedad del significante y la ambigüedad del término. Partiendo de un código diferente, regido, por tanto, por otra perspectiva o tradición (intelectual, jurídica o teológica) ha sido elaborada otra descripción de extranjero, válido esta vez en sí mismo y por sí mismo. La curiosidad intelectual, las diferentes formas de

⁴³ Y. RENOARD, o.c., págs. 87 ss. del vol. I. También A. ZORZI: *La vida cotidiana a Venezia nel secolo di Tiziano*, Rizzoli, 1990, págs. 168 ss.

⁴⁴ Véase *El extraño*, cap. VI, especialmente la pág. 153, de mi libro *Individuo, estructura y creatividad*, Akal, 1992.

humanidad que se multiplican en el Renacimiento con las exploraciones y conquistas, los problemas jurídico-teológicos que este imprevisto ensanchamiento plantea a mentes que habitan una mansión discursiva que propicia formas específicas de captación cultural del extranjero, dieron como resultado una apreciación y evaluación que culminó en románticas utopías y en la idealización del noble salvaje. Sin llegar a ese extremo surge con rapidez y se expande con fuerza en el siglo XVI español una decidida y precisa voluntad de comprensión y apreciación del indio. En primer lugar, Vitoria, Las Casas y Soto, declaran injusta la guerra que los conquistadores hacen a los nativos; Luis Vives va aún más lejos; toda guerra es ilegal, inhumana y absurda. En segundo lugar, en esa aventura de ultramar hacia el Otro, selectos espíritus hispanos (J. de Acosta, Bernardino de Sahagún, Las Casas, A. de Montesinos, Gaspar de Recarte, Juan de Silva, Mancio G. de Leguizano, Pedro de Valencia, etc.), falanges de franciscanos, agustinos y dominicos por América y Filipinas, los jesuitas en China y Japón, por citar los principales canales de abertura al Otro, exploraron creativamente y a veces con precisión etnográfica, las formas y modos del extranjero, escribieron en favor de la igualdad y de la integración y muchos misioneros abnegados lo trataron por obra y en pensamiento como prójimo, como hermano⁴⁵.

Pero el misionero, que dignificó al extraño según principios humanitarios y con arreglo a la *Weltanschauung* de la época, se convirtió, a su vez, en extranjero. Como sobre esta olvidada figura he escrito en otro lugar⁴⁶ voy a ser ahora muy breve. El misionero es, ciertamente, un invasor cultural; predica otro credo y quiere cambiar para salvar. Su prolongada estancia le convierte en seminativo; esta residencia más la idea-fuerza que le dirige le proporciona una envidiable capacidad de percibir al Otro y conocerlo (especialmente en algunos aspectos: supersticioso, idólatra, por ejemplo) como Otro. Pero además, su rol misional le impone un acercamiento altruista, caritativo, benéfico; tiene que hacerse y comportarse como el Otro, lo que le convierte en un extranjero romántico, en un hombre bisagra. Ni es de aquí ni de allí, está dentro, pero es de fuera, lo que le permite una doble identificación, pero siempre parcial; recuerda al antropólogo en su prolongada experiencia campera. Es un ser con doble exterioridad vital, ambivalente, contradictorio a veces, intermediario siempre, innovador por naturaleza y condición.

Al no conectar orgánicamente con el grupo acuden a él los caracteres marginales, los descontentos e incómodos y recibe confidencias vedadas a otros miembros de la comunidad. Por su doble valencia de cercanía y lejanía recuerda al gitano, al turista, al peregrino, al pobre transeúnte y al emigrante, todos los cuales se encuentran en una posición sintética espacial que les permite, según capacidad, ver desde fuera, con menos pasión y mayor objetividad, sobrevolando los prejuicios y énfasis locales. Instalados en su móvil plataforma, gozan de una cierta libertad para actuar,

⁴⁵ Abordo el tema en el cap. I de mi *Antropología en España*, Akal, 1977.

⁴⁶ Sobre el misionero he escrito en *Individuo, estructura y creatividad*, o. c., cap. III.

evaluar y entender al nativo, pero, a su vez, al actuar como correas de transmisión de la novedad son los primeros sobre los que recae la sospecha y a ellos se tiende muchas veces a acusar de robo, de instigación política adversa, de espionaje, de inmoralidad, de drogadicción, etc. El híbrido, el converso, el exiliado y el apátrida, son figuras afines que pueden formar parte de una *Gestaltseinheit* o conjunto unificado por relaciones internas homogéneas; cada uno, en polifonía con los tipos anteriores, se aproxima, refracta y es eco de los otros. Pero, como este campo de armónicos ha sido mejor explorado por la biografía y la literatura, voy a servirme de ellas aportando, desde luego, el imprescindible toque antropológico para subrayar la «simpatía» interior de este campo conceptual.

El oscense Pedro Alfonso fue uno de esos dinámicos extranjeros universales que pasaron la vida cruzando límites rituales y mentales, atravesando fronteras geográficas, transmigrando de profesión, viviendo siempre *entre*. Concretamente, su biografía transcurrió entre los siglos XI y XII, entre Aragón e Inglaterra, entre el Talmud y el Nuevo Testamento, entre la medicina, la religión y la literatura; etopeya la del célebre converso, que escenifica en forma paradigmática cómo el proceso devora a la esencia y cómo la ontología del extranjero es transitiva. Muy docto e ilustre judío se convirtió a la fe de Cristo; lo bautizó el obispo de Huesca y lo apadrinó el rey aragonés Alfonso I; fue médico del Batallador y de Enrique I de Inglaterra. Su doble morada vital le obliga a pluralizar en pensamiento y obra; de forma encantadora alude a cómo sus dos egos culturales conviven pacíficamente en su interior: «Cuando defendí [escribí] el cristianismo puse mis palabras a nombre de Pedro: el que hoy tengo. Cuando expuse las ideas del adversario, para refutarlas, las puse en boca de Moisés, mi nombre anterior al bautismo»⁴⁷. Como el antropólogo, Pedro Alfonso desde dentro mira afuera y desde afuera mira adentro; prisionero de una trama de dobles vivencias y de una red de duales signos y símbolos, pretende lograr, en esfuerzo conciliador, un *situs* de armonización entre las dos leyes y un *locus* de congruencia entre los dos discursos: el propio (antes ajeno) y el ajeno (antes propio).

Híbrido en creencia, *atopos* o sin lugar preciso, vive en disemia profesional y mental, pero habla con voz clara y acento preciso en sus célebres *Disciplina clericalis* y *Diálogos contra los judíos*, obras a las que energiza en «un significar a dos luces» que diría Gracián. En realidad Pedro Alfonso no sólo tiene un pie en dos formas de vida y pensamiento: el médico judío-cristiano oscense es triséptico, esto es, tricultural porque, espíritu inquieto, se introdujo también en el mundo árabe, lo estudió y tradujo de esa lengua algunas obras astronómicas. Sólo un peregrino nato y viajero observador podía otear el más allá de sus Pirineos nativos, vagar por y libar, con espíritu abierto, en y de tres culturas, dulcificar el tránsito y convertir su yo en encrucijada, anclaje y nudo de tres universos culturales, extraños y antagónicos en la época. Sólo lo podía hacer una figura como Petrus Alonsus-Moisés, extranjero en todas partes y natural de todas.

⁴⁷ Página 17 de la *Disciplina clericalis*, Guara, 1980, editada y anotada por M. J. Lacarra.

Ahdaf Soueif es el autor de *In the eye of the sun* que ha escrito desde la experiencia íntima personal de dos culturas, la inglesa y la egipcia. La compleja vida de la híbrida heroína Asya se desarrolla, para mayor interés, en el centro de la turbulencia política judío-árabe de los últimos años; a pesar de todo, Asya se esfuerza en vivir simultáneamente en dos mitades, logrando ser en parte inglesa y en parte árabe al superar, con enorme dificultad, la antimonia cultural. Soueif que escribe una novela híbrida árabe-inglesa en cuanto a estilo, forma y sensibilidad según la crítica⁴⁸, pasa en sucesivas ondulaciones del mundo inglés al árabe y de éste a aquél, pero sin pronunciarse nunca por el Este contra el Oeste o por el árabe contra el europeo, lo que sería en definitiva una facilona fórmula ideológica. Al contrario, describe con finura exquisita la experiencia personal del que cruza fronteras y dogmas en la actualidad, del que zigzaguea entre unos y Otros, entre razas, colores, naciones y extranjerías con odios mutuos viscerales y ancestrales, en definitiva entre nosotros y ellos. Su mente creadora obliga a su pluma a un constante ir y venir, a entrar y salir y bucear, pero siempre con talante neutro, sin aconsejar o predicar y, lo que es más importante, sin rechazar ni odiar. Ahdaf Soueif corrobora desde una experiencia personal y en la creación literaria lo que el antropólogo ha verificado en la praxis de su profesión y en la teoría de sus escritos, a saber, que sin dejar de ser uno es posible comprender al Otro, que podemos acercarnos, empatizar y comunicar con todo y cualquier extranjero siempre que haya deseo genuino, capacidad de visión abarcante, esfuerzo y, obviamente, generosidad altruista. La personal *begira* de Soueif indica el camino que conduce desde la identidad cultural propia a una solidaridad existencial panhumana.

Una soberbia descripción de esos caracteres errantes, siempre inquietos, sin raíces, extraños y distantes, tanto en casa como en el extranjero, ajenos a todos y a todo, podría ser la presentación sintética de la novela *Homecoming*⁴⁹ escrita por el japonés Jiro Osaragi; tiene el interés añadido del momento traumático de la postguerra japonesa y del señuelo del modelo europeo del período, que prueba ser defraudante. El protagonista, debido a la rigidez e imperiosidad del código de honor se ve exiliado y no quiere nada con el Japón; más aún, fue japonés, pero no lo es ya ni lo quiere ser. Se llega a convertir en un hombre sin nombre, en judío errante, en extraño, forastero y extranjero por excelencia (estoy copiando expresiones y palabras que el héroe repite), en vagabundo y fugitivo siempre diferente y solitario, desterrado en todas partes, sin ciudadanía ni geografía, ni política, ni jurídica y, todavía más patético, sin adscripción alguna espiritual. Al no tener *home* se convierte, y este es un logro —no el único— formalmente antropológico de la novela, en un espectro, en un ser irreal; como el mismo protagonista dice de sí mismo, hace tiempo que murió.

Entre los tipos de extranjería que reflejan esas creaciones literarias hay espacios vacíos, alvéolos a engastar, sucesivos umbrales y habitáculos personales en los que

⁴⁸ Véase, por ejemplo, la recensión del *Times Literary Supplement*, June 19, 1992, pág. 19.

⁴⁹ En japonés se titula *Kiky*; he leído la 14 impresión en inglés que es de 1983.

moran o pueden alojarse hombres y mujeres a doble faz, de dos culturas, la nativa y la individual que en vario modo y manera se apropian, rechazan y crean conformando así una vivencia personal o se convierten en extranjeros en casa, en visionarios extraños en, y ajenos a, toda cultura o simplemente en sujetos anticultura. Gentes de la frontera en todos los casos. Montaigne, B. de Manderville, Samuel Palmer, William Blake, Hölderlin, Diego Durán, La Malinche, de Nobili, Ricci, Luis Buñuel y el héroe, en general, se extrañan voluntariamente y por diverso motivo de la cultura ambiente propia para nadar en dos aguas; son extranjeros íntimos, sin estatus formal. Este distanciamiento y menor participación conlleva mayor objetividad mental, más libertad crítica y una dosis de relativismo que les incita a la innovación y a la creatividad. Distinto código agrupa a aquellos que, navegando también entre dos culturas, han traspasado esta vez los límites morales y los sagrados dogmas culturales; el tráfuga, el desterrado, el sacrílego, el rebelde, el libertino⁵⁰, el criminal, la bruja satánica, el heterodoxo, etc., ambiguos y contradictorios en sus maneras y roles, anatematizados e insolidarios, se instalan o son instalados en la otra ladera, en la de enfrente y opuesta. Los cánones culturales y la idiosincrasia individual cran foraneidad moral, extranjería impura.

Pero la literatura⁵¹ nos presenta otros casos de extranjerismo mucho más radical; voy a glosar sólo dos en unas pocas líneas que servirán a la vez de introducción a la reflexión antropológica final de este ensayo. Al ciclo de lo absurdo pertenece, según los eruditos, *L'Étranger* de A. Camus (1913-1960); su autor se oculta detrás del narrador intradieético delegando la responsabilidad del discurso en el personaje central. La isla, el destierro y el exilio en cuanto espacios fantásticos constituyen el punto de partida de la obra; todos venimos de ahí, todos somos y estamos exiliados, todos somos extranjeros, todos tenemos el yo fracturado, nos intima Camus. La ambigüedad de toda identidad es nuestra experiencia primaria. El extranjero camuseano ignora las *règles les plus essentielles*, ni siquiera tiene nombre; en lugar de identidad tiene una conciencia vacía. Carece de mansión puesto que no habita ni en el suyo ni en el mundo de los Otros; busca un sentido que nunca alcanza. Inocente en esencia, muere con muerte trágica inmerecida, pero después de haberse y haber sido torturado entre oposiciones estructurales inevitables, entre aporías injustificables,

⁵⁰ De cierto interés son algunos capítulos del libro *Rebeldes, libertinos y ortodoxos en el Barroco*, de S. BERTELLI, Península, 1984. Un enfoque antropológico hubiera dado mayor profundidad a esta obra.

⁵¹ He espigado unas pocas obras en nuestra literatura, concretamente *Destierro y pasión de sombra* (1944) y *El extrañado 1948-1957* (México, 1958) de Juan José DOMENCHINA, obras en las que vierte su dolorosa poesía de exilio y el desgarramiento de la separación; los poemas angustiosos de Leopoldo DE LUIS en *El extraño*, Cádiz, 1955; *Los desterrados* (1947), de Rafael MORALES, donde narra el dolor, la angustia y la separación de ciegos, leprosos (posiblemente hoy escribiría sobre el SIDA), etc. Más reciente es *El extraño* (1985), de A. MARTÍNEZ-MENA que no he podido leer. Sobre el extranjero de Pedro Antonio de Alarcón escribió F. SMIEJA: "P.A. de A's "El Extranjero". Some aspects of the historical background," en *Hispanic Review*, Filadelfia, 1969, XXXVII, págs. 370-374, y sobre "La visión del extranjero en la obra de don Pío Baroja" dio una conferencia A. AZCEC BUTT, reseñada en la *Revista de la Universidad de Madrid*, XII, 1984, págs. 753-754.

incapaz de sintetizarlas e impotente para combatir las y exorcizar el Mal. Camus parece recurrir a esta forma simbólica y a mitos de interrogación para transponer emblemáticamente el destierro vital, esencial, inescrutable e irremediable del nombre en este mundo. Todos somos extranjeros *a radice*.

Frente al extranjero trágico de Camus el extranjero transcendente de Gracián. *El Criticón* calificado por Schopenhauer como uno de los mejores libros del mundo, es una estilización alegórica, pero descarnada, cerebral y racionalista de la existencia humana, desterrada en este mundo y en camino siempre hacia la otra vida, real y eterna. Dos naufragos se encuentran arrojados en una cueva de una isla (lugar doblemente fascinante para Camus); sin identidad, apátridas en realidad o en espíritu, entran en el mundo o más concretamente, en la «arriesgada peregrinación de la vida humana». Sin raíces y sin lugar no tienen ni morada ni estancia fija; al convertirse en peregrinos del vivir y «andantes de la vida» van configurando y conformando sus propias vidas o, más radicalmente, la extranjería total mundana les hace, les fabrica, les da el verdadero ser. La odisea peregrinante, interminable, sin fin, el desengaño continuo, la soledad y el desgajamiento violento y supremo van construyendo paso a paso un tipo de persona alienada, radicalmente otra, si no más allá de la biología sí de la sociedad y de la cultura siempre mudables e históricas. El ininterrumpido peregrinaje les hace pasar a los dos personajes gracianescos de la realidad primaria, esto es, de lo originario y elemental o de la «cueva de la nada» a la «isla de la inmortalidad», pero sin ser tocados por el «mundo inmundo» ni manchados por los vicios de las corrompidas ciudades ni desorientados por los desconciertos de las naciones. Todo hombre es un *viator*; hacer viaje es esencial, constituyente y conformante para todo cristiano; la vida misma es viaje porque todos estamos de paso en esta vida terrena, miserable y percedera. Todos somos extranjeros en puridad y esto es lo que mejor nos puede pasar. *El Criticón* es una imponente fabulación barroca del vivir, una alegoría moral de la existencia humana. En *Crónicas o Paralipómenos* I, 29, 15 se lee: «En verdad extranjeros somos delante de ti e inquilinos como todos nuestros padres; cual sombra son nuestras días sobre la tierra, sin que haya esperanza».

Jacopo della Quercia nos dejó un magnífico relieve en mármol (1425-1438) en la puerta principal de San Petronio de Bolonia que narra la expulsión de Adán y Eva del paraíso terrenal, lugar cuya ubicación tanto preocupó en el medievo. La pareja está figurada en actitud de oponerse al ángel que les expulsa del Edén y les obliga al tortuoso peregrinaje por un lugar extraño, ajeno y miserable como es la Tierra. Pero en conjunto prefiero la pintura de Masaccio (1401-1428?) que en un fresco de la capilla Brancacci en Santa María del Carmine (Florencia) narra también el momento terrible de la expulsión del Edén. El ángel, severo y firme los desedeniza forzándoles a penetrar el umbral de un inhóspito y sombrío mundo desolado. Adán, en puro sollozo, cubre su cara avergonzada en un paroxismo de dolor y culpa; Eva lanza un grito de angustia y terror. Masaccio fija en lenguaje medieval y a través de luces y sombras, la intensidad y profundidad de un momento crucial, absolutamente único e

irreversible en la historia cristiana de la Humanidad: la separación del Hombre de Dios que le convierte en extraño peregrino por la Tierra⁵².

Para simplemente arañar la realidad cultural de extranjero, he viajado por la historia y por la geografía, me he detenido (el tiempo que permite un breve ensayo) en el análisis de la constitución formal de la palabra y he presentado en síntesis videográfica hechos y luchas, etnografía y conceptualización, odios viscerales en conjunción con ubicuas prescripciones de hospitalidad, afirmaciones existenciales y actitudes proposicionales para terminar incorporando al esquema las penetrantes aportaciones de la literatura y los aciertos expresivos del arte. Todo este conjunto de acercamientos metodológicos ha producido un resultado final poético: extranjero es un significante polivalente que estructura identidades parciales y homológicas, y ecuaciones analógicas, metafóricas y de tipicidad; es, en una palabra, una forma simbólica. Y como toda forma simbólica reposa sobre esquemas emotivos primarios (atracción/repulsión, amor/odio, por recordar algunos), y sobre emanaciones intuitivas que producen intensas efusiones anímicas, valoraciones e ideales, universo creativo —como el poético— en una palabra, en el que hay un cierto olvido de las cosas, una fuga de la mostrenca realidad y un realce no tanto del fenómeno cuanto del nóumeno.

Efectivamente, el vocabulario sobre extranjero somete los valores nucleares anclados en la experiencia inicial a un juego formal de expansiones y cancelaciones semánticas (de sinónimos y antónimos, de reflejos, cabalgamientos, paralelos y ecos) y a una refracción de imágenes, representaciones y correspondencias baudelaireanas que le fuerzan a la transformación, a veces radical (*nostis/hospes*) de lo significado, lo que convierte al conjunto semántico en algo así como una anastomosis orgánica o, mejor, y debido a la omnipresente ambigüedad, en una tan heteronómica como solidaria región del espíritu, pero con fundamento *in re*. En el interior de este circuito o *continuum* (tan cognitivo como expresivo, tan empírico como inconsciente) se producen rápidos movimientos de dinámicas caravanas que transportan a, y negocian con, otros bienes culturales afines que, a su vez, intercambian misteriosamente con otros y por otros en ocultas transacciones lingüísticas y morales, todas las cuales convergen en una única imagen sintética dotada de la energía del mito y de la fuerza de la poesía. A la poética antropológica de esta imagen sintética voy a dedicar las breves líneas finales que siguen.

La palabra extranjero, al menos cuatro veces milenaria entre los indoeuropeos, verbaliza una vivencia mucho más antigua, primordial; la experiencia del extraño es tan primaria y fenomenológica como universalmente cultural, porque se le acepte o rechace, se le trate bien o mal, distingue, discrimina y clasifica siempre, en todas partes, por todos los pueblos; el binomio identidad/alteridad, yo/Otro es un hecho lógico-empírico, un existencial. Experiencia y concepto primarios, recurrentes, generales porque proceden de determinantes básicos, constituyentes y de objetivas razo-

⁵² El contexto artístico de las dos obras de arte puede verse en F. HARTT: *Arte. Historia de la pintura, escultura y arquitectura*, Akal, 1989, págs. 582, 585-587 y ss.

nes conformantes, canalizados ambos por cánones culturales históricamente mudables. Es algo así como una *image naturelle*, pero en disponibilidad, en situación de apertura interna, activada por, y encarnada en, diferentes modos de ser, estar y significar. La clasificación genera un vocabulario formal, antinómico, con relaciones polares y complementarias que tratan de captar desde el espesor semántico próximo hasta el murmullo lejano, equívoco de la palabra. *Relations stop nowhere* (Henry James).

Esa *Urbild* primigenia o imagen universal originaria es correlato objetivo generado *per antiperistasim* recíproca, esto es, por la potencia de un hecho inicial radical, autonómico e irremediable aunque no en sus formas y contenido: la identidad grupal. Todo «nosotros» es una fábrica de identidad y, por tanto, de lealtad con unos y oposición a Otros. Ningún grupo humano puede subsistir —repiten los manuales antropológicos— a no ser que sus miembros reconozcan y desarrollen lo que tienen en común. La diversidad, la extranjería tienen sentido tanto lógico como empírico desde un seguro y confortable marca de identidad cultural. Nuestra comunidad político-moral nos define y cimenta nuestro ser, nuestra ontología al anclarnos en un lugar, normas, costumbres, lengua, héroes, antepasados, creencias religiosas, significados, ideologías, mitos, símbolos y rituales son agentes de solidaridad, nos prestan certidumbre, dignidad y valía. Y más importante, la nostreidad nos proporciona el sentido de totalidad, de comunidad moral autosuficiente que nos separa del Otro. Ahora bien, totalidad, moralidad y separación, sabemos en Antropología, son conceptos básicos en la definición de lo intacto, de lo sin mezcla y puro, esto es, de lo sagrado. La onticidad definidora grupal va pues con la sacralidad, lo que quiere decir que, en principio, tenemos que esperar que todo grupo étnico se defina a sí mismo como más natural y propio, como mejor y superior frente a los demás lo que genera narcisismo y sentimentalidad cultural que pueden ir acompañados de prejuicios, discriminación, inmovilidad mental y racismo. *Similia similibus*.

La mismidad —en el sentido de ipseidad⁵³—, la identidad comunitaria es una categoría disyuntiva que implica su antónimo: la alteridad; no se puede definir un término sin el otro. La formulación disyuntiva crea la alienación y puede llevar al conflicto, a la limpieza étnica serbia, a los actuales campos de concentración, a la matanza de masas. En etapas de cambio, en momentos de crisis se robustece la afirmación étnica del grupo, se densifican las relaciones internas y se recrudece la execración del extraño. El gigante del etnicismo va con el *pathos* de la extranjería. A su vez, el «nosotros», resultado de condiciones internas e históricas nos provee de una esquematización ideal para captar al Otro, pues sólo lo familiar y común nos enfrenta a lo diferente, ajeno y extraño. El «uno» para por el Otro, somos «unos» en tanto en cuanto hay Otros. Conceptualmente y en la práctica nos necesitamos aunque nos odiamos. Sin el «uno» no hay Otro; ambos provienen de momentos, espacios y experiencias paradigmáticas, ambos conforman un conjunto en el que las posiciones relativas de semas opuestos tienen prioridad lógica sobre los miembros relacio-

⁵³ P. RICOEUR: *Soi-mene comme un autre*, Seuil, 1990.

nados. Y esto es así porque ambos se disuelven en un proceso dinámico cuya esencia es la relación. El «nosotros» se realiza según los Otros que le rodean y el extranjero sólo se puede definir en función del nativo, esto es, de una comunidad, etnia, estado, dogma, etc., ajenos. De aquí que extranjero funcione como un modo categorial a través del cual nos entendemos a nosotros mismos ya que fuerza reflexionar sobre la heteromería del ser y sobre los modos de estar. Precisamente porque somos diferentes estamos en condiciones de entender al extraño; el verse a sí mismo en el Otro es propio del necesario movimiento exteriorizador humano, movimiento que acaba retornando a su punto de origen que viene así enriquecido desde y por el Otro. «Uno —escribió Goethe—, conoce que existe cuando se encuentra a sí mismo en otros», cuando se apropia de alteridad. La relación reemplaza a la nuda identidad.

La dimensión social (condición de existencia) y el oscilante plano lógico (el trabajo de la palabra) nos llevan al nivel más profundo, radical y universal del extranjero, a su onticidad. En su modo óntico todo extranjero viene descrito por un núcleo sémico común: extra, fuera, sin y ajeno, son sus noemas esenciales constitutivos o, más abstractamente, la condistinciones exterioridad y diferencia componen el cálculo relacional esencial. Este se reviste de variables determinantes empírico-contextuales y lógicas (ajeno a naturaleza o lugar, a idea, creencia o condición, por ejemplo) y de pluralidad, de aleatorias máscaras culturales (raza, color, clase, partido, etc.), pero siempre y en todas ellas se mantiene el ser en el estar. Este plano óntico conduce también e imperceptiblemente, aunque tampoco necesariamente, a un bifrente plano moral. El extranjero es, en cadena involutiva, un ignorante de lo nuestro, un tanto raro y extraño, un desviado de lo correcto, de comportamiento impropio y anormal, un insensible, una persona inexplicable, inquietante y temible, repugnante, hostil y nefasto. Como el extranjero ha generado inicialmente miedo y ha sido constante fuente de ansiedad, se ha llegado a satanizarlo con frecuencia (Satán es el signo de la pura alteridad) y se le ha convertido en el demonio, en el Mal. Pero es también, a la vez e inversamente, un sujeto novedoso, atrayente, innovador, admirable, complementario, más objetivo⁵⁴, el punto de encuentro con lo que en esencia le define: con la diferencia y exterioridad. Dualidad la del extranjero que nos lleva a algo inherente a toda figura simbólica constitutiva: al carácter ambiguo y polivalente de la misma.

En Antropología no basta investigar las condiciones de existencia, las premisas básicas emotivas o las manifestaciones externas de un suceso o fenómeno; tampoco nos detenemos en el texto con su dialéctica de oposiciones y juego de afinidades; el lexema extranjero, como la poesía, trasciende la conceptualización rígida. En nuestra disciplina buscamos, al menos algunos, las especificaciones profundas, esto es, la razón cultural última, la tensión entre la comprensión y la acción, entre el discurso creativo y el ser, entre el *muqoV* y el *logoV*, intentamos, en una palabra, tocar techo

⁵⁴ Ciudades italianas del medioevo invitaban a extranjeros de prestigio y saber para dirimir sus litigios judiciales.

humano. A él nos encamina el análisis de la ambigüedad que caracteriza a esta imagen bicéfala.

«Extranjero» ha circunscrito histórica y etnográficamente un campo semántico en tensión conceptual que coordina y une todo un conjunto de ideas y hechos, y en el que todos los significados centrales y subsidiarios exhiben un halo común, una cierta unidad, esto es, un modo u orden de pensamiento; esa fuerza común de atracción da el tono dominante y aglutina la heterogénea totalidad. De esta forma «extranjero» acumula, en simultaneidad, toda una gama de referencias al mundo exterior, una variedad categorial adscriptiva y un conjunto de operaciones mentales. Esta constelación global o unidad ideal prueba la pobreza e indeterminación, en Antropología, de un único punto de vista; cuanto más ambiguo y polivalente, cuanto menos fijo, preciso y concreto un término más idóneo para abarcar a, y terciar entre, antónimos, más apto para integrar opuestos. La ambigüedad de extranjero nos lo presenta como

enemigo/huésped
rival/solidario
aterrador/confidencial
terrible/seductor, etc.,

pues es propio de esa misma ambigüedad articular los opuestos que crea, llevar a cabo una función de síntesis, alcanzar un equilibrio entre fuerzas opuestas. El recelo se convierte en observación, del rechazo se pasa al acercamiento, del desprecio a la curiosidad, lo espantoso sonríe porque, después de todo, el hombre gusta de la inquietud, se tensa en el temor y en el misterio. La ambivalencia es, en su unidad original, el fundamento de la vida, de lo familiar y extraño, del anonadamiento y del endiosamiento, la clave de la ciencia y del misticismo. Todo lo ambiguo intimida y atrae; la verdad está en la ambigüedad, en la oposición y en la contradicción, en la *coincidentia oppositorum*.

La lógica de lo ambiguo y de lo equívoco reactiva, al operar en un zig-zag polar, la imaginación creadora, la originalidad, nos fuerza a pensar e inquirir, a ver en conjunto, a ensanchar el discurso, a interpretar en audacia, a analogar y metaforizar y, en definitiva, a poetizar. La copresencia de palabras e ideas, las transferencias de significado consecuentes, las imágenes en paralelo y las analogías que se proyectan en espejos deformantes no sólo amplían y evocan, sino que generan un poder objetivo misterioso que invita a la mente a indagar en profundidad, a pensar en estrella o expansión radial, a imaginar mitos, a poetizar en ultimidad.

Efectivamente, la poesía y el mito nos franquean la puerta de una sombría e inquietante mansión: la del extranjero absoluto. Robert Burns (1759-1796) escribió:

On earth I am a stranger grown;
I wander in the ways of men
Alike unknowing and unknown.

Con mayor emotividad poética dijo Lear a Cordelia
as a stranger to my heart and me.

En ciertos momentos de intensidad emotiva podemos sentir impulsiones súbitas, pánico y sufrimiento interno, agresividad violenta y odio intenso, pero, nótese, las experimentamos como ajenos y más allá de nuestro control; nos parece sufrir en nuestro interior un desdoblamiento, algo así como un endemoniamiento o posesión, una alienación, como si un ser extraño nos habitara y dirigiera en contra de nuestra voluntad. Bajo la vivencia de esta *en-ajenación* nos vemos extraños a nosotros mismos; nuestro yo es *situs* del Otro, habita en nuestro interior un desconocido, un intruso, un extranjero amenazador y turbador que nos aniquila; el horror, el pánico y la confusión nos dominan, estamos al borde de la nada. El dejar de ser yo, el morir es la alteridad radical, la intolerable e incomprensible extranjería de la finitud humana, la parte oscura, terrible, impropia, ajena, extraña y misteriosa de nuestra condición. Entre los griegos la Gorgona era una forma figurativa del extranjero, pero en su alteridad extrema, esto es, lo Otro en el hombre, lo bajo y pasional, la agresión y el horror, lo absolutamente Otro y ajeno, lo aterrador, indecible e impensable, el caos y la muerte; y también —y en relación antónima— el rechazo trágico de Mal en su totalidad, el anhelo de permanencia, el deseo de divinidad⁵⁵.

He seleccionado, en esta síntesis de síntesis, un corto número de arias en tono menor que ha tarareado «extranjero» en su viaje a lo largo y ancho de la historia. Todas ellas pueden condensarse en una expresión constituyente y formante: «extranjero» es una forma de figuración integradora, una supermáscara polivalente, un esquema simbólico, una metáfora de la alteridad, una figura sintética en paráfrasis última. Esta compleja imagen ejemplar es un modo cultural subjuntivo de presentar algunas contradicciones y aporías de nuestra existencia contingente y finita en conexión con el deseo de superarlas, pero reconociendo, a la vez, que las soluciones alcanzadas son frustrantes, nunca permanentes y, por tanto, insatisfactorias en realidad. Esta estructura discursivo-simbólica representa y es un dramático esfuerzo cultural, una tentativa filosófico-teológica, un modo alegórico para narrar y objetivar algunos de los misterios más radicalmente esenciales y opacos de nuestro común predicamento básico. Esta figura sintética es, por último, y funciona como un *intensivum* de un modo mental dialéctico que trata de suavizar la antítesis yo/Otro, uno/muchos, eterno dilema a afrontar por toda vida humana y por toda sociedad de nombres.

No es fácil la *resolutio* práctica de esta sobredeterminación a dos bandas; la historia y la actual tragedia yugoeslava lo vocean hasta ensordecen, pero también hay que recordar que la variedad de instituciones-puente que se han construido por todas las culturas han sido tan fascinantes como numerosas y eficaces⁵⁶. Ciertamente que con «extranjero» estamos abordando características primarias humanas, tendencias a formar clasificaciones contrastantes universales, estamos, en otras palabras, tocando techo cultural humano. Pero aunque la aversión al extranjero sea un fenómeno

⁵⁵ J.-P. VERNANT: *La mort dans les yeux*, Hachette, 1985.

⁵⁶ Remito a la nota 44.

tan extendido como conocido no es, en modo alguno, un *a priori* «natural» humano; la ambivalencia del término es radical —*a radice*— y no tolera la duda. Sus contornos difuminados, nunca precisos, versátiles en esencia hasta la antinomia y flexibles *ad tempus* hacen de él un contingente modo cultural de ver y enjuiciar fabricado por la lengua y por mudables experiencias intersubjetivas empíricas. De Gaulle abraza a Adenauer, Kennedy es berlinés y el enemigo de ayer es el fiel aliado de hoy; los prejuicios estructurales excluyentes se pueden disolver con relativa facilidad en circunstancias y casos concretos. Ni la xenofobia ni la etnicidad son «naturales» o biológicas; en Alemania conviven cinco millones de turcos, griegos, croatas e italianos con los nativos y en 1991 pidieron asilo 280.000 inmigrantes. El emotivo vocabulario de la extranjería⁵⁷, intereses, leyes (*ius sanguinis*, *ius solis*) instituciones, algunos líderes, la cosmovisión religioso-cultural y la política producen chispazos, encienden la mecha y perpetúan la coloración execrable, un lado (el negativo, aborrecible y odioso), una dimensión o nivel de un todo o conjunto que es mucho más complejo: de una figura sintética. La etnicidad se nutre de tradición y de pasado, de esquemas e imágenes cambiantes y aún opuestas de identidad⁵⁸; ésta es simplemente histórica, contingente y circunstancial y sus contenidos son siempre culturales, no naturales. El común de la gente se inspira, cree, actúa y obra no tanto por el nacionalismo cuanto por la idea, por la imaginación y por la retórica, cambiantes siempre, del nacionalismo. Las naciones son, además, creaciones políticas; la politización de gobernantes y gobernados, de éstos por aquéllos, tiene mucho que ver con el resurgimiento étnico que ha acentuado la identidad cultural particularista frente a la disminución de la más englobante identidad social o civilidad particularista frente a la disminución de la más englobante identidad social o civilidad genérica. La teoría primordialista de la etnicidad no se tiene, carece de rigor antropológico.

Siendo esto así corresponde al antropólogo la exploración del binomio identidad/alteridad y evaluarlo desde su interior y en sus funciones, analizarlo en sus condicionamientos circunstanciales, en sus *loci* recurrentes y tipología; el drama moral actual del nacionalismo nos provoca a movilizar nuestra experiencia y pequeños saberes para la investigación de algo tan propio y nuestro como la tradición cultural, la solidaridad grupal interna, la sospecha de lo externo y la incertidumbre de la extranjería. Encontramos en nuestra disciplina el marco dialógico adecuado para hacernos las preguntas pertinentes sobre lo raro, ajeno y extraño, para reflexionar sobre lo ininteligible humano desde una perspectiva policultural y para adoptar glosa hermenéutica interpretativa comparativamente válida. La heterología define nuestra disciplina.

Es, por otra parte, la compleja figura del extranjero la que nos presta ideas para una más universal conceptualización del Hombre, la que nos estimula desde su condición

⁵⁷ En Turquía e Israel distinguen entre ciudadanos creyentes y ciudadanos no creyentes con vocabulario diferente.

⁵⁸ Esto es el caso de la etnicidad vasca en lo que va de siglo (y no me refiero a ETA).

de pluralidad esencial o, mejor, nos fuerza a repensarnos a nosotros mismos, a trascender nuestra temporalidad y nuestra adscripción espacial. Visualizado el fenómeno en su contextura antropológica nos lleva al encuentro con todo hombre y, por tanto, al conocimiento del Hombre, a concienciarnos de su universal dimensión moral, a potenciar la idea de Humanidad. Es, sin duda, la representación del extranjero la que nos hace ver que, en definitiva, sólo hay una Humanidad, un único mundo al que todos pertenecemos, un hombre que todos, sin exclusión, configuramos, una última y común panidentidad. La alegórica figura del extranjero nos empuja a la transcendencia de culturales y políticas fronteras y a la superación de binomios en constante reto y duelo desarrollando imaginativamente y formulando desde nuestra experiencia antropológica una visión panorámico-cultural del Hombre, a crear un clima moral favorable a un encuentro armónico humano.

Pensamos en Transcultura que si inventivamente movilizamos la humana razón podemos vivir en conjunto y totalidad multicultural sin eliminar la especificidad local; pensamos en Transcultura que la diferencia y la alteridad son compatibles con la energía de la tradición nativa y con el legado espiritual concreto y distintivo; no hay razón para deshumanizarnos rechazando esas variadas experiencias culturales humanas, no hay razón para automutilarnos. Creemos en Transcultura que necesitamos tanto interioridad como diversidad, específica identidad cultural enmarcadora y fines globales propios del espíritu humano en su responsabilidad panhumana; creemos en Transcultura que es posible integrar la creatividad, genio e independencia culturales con una actividad mental generalizante y con un entendimiento universal. Necesitamos y buscamos reconocimiento no sólo como individuos, sino también como pueblo y en última instancia como Hombres que viven en un elevado nivel espiritual, independientemente de las condiciones restrictivas locales, tratando de alcanzar techo humano por medio de la racionalidad, del mito y del símbolo. Nuestro lema es un mundo, un Hombre, pero partiendo de, y definido por, muchos vocabularios culturales. Pensamos en Transcultura que, aunque no todo es igualmente válido ni relativo, ningún pueblo, estado, nación o cultura tiene el monopolio exclusivo de la razón, del derecho, del valor y de la verdad; en relación a los grandes problemas humanos en todos encontramos respuestas ciertamente diferentes, pero razonables y enriquecedoras. Tentativas, compromisos, ajustes e innovadores esfuerzos sin fin garantizarán pragmáticamente un mínimo de convivencia salvaguardando los derechos y obligaciones generales que todos tenemos en cuanto personas.

Creemos en Transcultura y trabajamos desde hace algunos años con fe y voluntad altruista, en hermanar credos, cosmovisiones y razas, en aprender a vernos desde fuera, en anamorfosis según expresión de nuestro fundador; izamos en Transcultura una bandera que, al seguirla, nos hace recorrer caminos de Santiago que convergen en lo universal. Creemos, finalmente, en Transcultura que la sintética y verbalizada en su modo creativo, en su modo lado atrayente y versión seductora; tenemos esperanza en Transcultura en que podemos colaborar, modestamente, desde luego, para lograrlo.