

Malin Pino

Del Almirante Colón y la Reina María Lionza

(O DEL DISCURSO DE LA ALTERIDAD EN LA AMÉRICA DEL SIGLO XXI)

COMENZANDO A DECIR (O FRAGMENTOS DE ESTATUAS)

Este continente es el resultado de un delirio, de un sueño, de una equivocación y de una esperanza: buscando Cipango en el Lejano Oriente, Cristóbal Colón se topó con América. Nunca supo que había dado con otro continente y menos aún soñó que quinientos años más tarde, en la "tierra de gracia", habrían de derribar su estatua por imperialista, genocida y conquistador. Lo curioso es que en Caracas, y casi de manera simultánea, otra estatua, la de la Reina indígena María Lionza, con una significación totalmente distinta, también se ha hecho pedazos. Esta última, por la desidia de las instituciones oficiales; aquélla, por la violencia de grupos anarquizados. Ambas, fragmentadas por las tensiones políticas de un país que continúa buscando un rumbo. Ahora los fragmentos desparramados del Almirante y de la Diosa tropical habrán de ser recompuestos (¿?) bajo la responsabilidad de un mismo alcalde, en un mismo municipio. En un insólito ejercicio de ficción he pensado que los trozos de ambas estatuas pudieran mezclarse: fragmentos de tradición y fragmentos de modernidad en nuevas composiciones, en inéditas sinfonías, como la sensibilidad que escribe nuestra época, compleja y plural, trágica y polisémica, impidiendo que a la riqueza matricial se le ampute ni uno sólo de sus elementos, aún cuando el mosaico resultante sea una sinfonía inédita.

Esta alegoría me sirve para introducir estas palabras que quieren decir la nueva alianza: aquella del vientre y del intelecto; la nueva apuesta epistemológica, apuesta por la ruta de la razón sensible; el sentimiento trágico de la vida que nos devuelve al 'otro', al 'mal', a la 'parte de la sombra', a la 'parte del diablo', para coexistir con ella, intuyendo que esa alianza con la sombra es probablemente condición de novedosas formas de vida individual y colectiva.

Estatuas que se rompen para que recompongamos sus fragmentos... Alegoría que remite al nuevo etos o cimiento social, a nuevas lecturas de la socialidad, a nuevas partituras y a novedosos códigos. A nuevos paradigmas para pensar la América. América de almirantes y de reinas indígenas, de negros y de pizzas, de indios y de hamburguesas, de Quevedos y de Colmenares, de Martinellis y de El Aissamis, de Smiths y de Paolis, de italianos y de portugueses, de sirios y de polacos, de mezquitas y de sinagogas, de cruces y de shaddors... Complejidad, pluralidad y multiculturalidad; coexistencia de lo diverso en ebullición; melting pot y salad bowl; sincretismo de lo múltiple en lo uno; unicidad en tensión sin posibilidad de reducción dialéctica. He allí el reto de la alteridad y la alianza con la sombra: territorio que proponemos para pensar, para construir y para vivir la América del siglo XXI donde **"pueden gustar Shakespeare y Neruda;(donde) se puede aprender de Habermas o de Arguedas; del mundo y de mi barrio; de lo más alejado y de lo más cercano; de nosotros y de ellos"** (Mires, 2001:45).

EL DISCURSO DE LA ALTERIDAD (O UN NUEVO ESPACIO DESDE DONDE PENSAR, CONSTRUIR Y VIVIR LA AMÉRICA DEL SIGLO XXI)

La vida social se nos revela hoy día como desorden fundamental, fundacional y fundador; como efervescencia y complejidad creciente; como politeísmo de valores instituyente. Y frente a ese desorden que es movimiento primordial se impone la creación de un pensamiento efervescente, complejo, aporético, trágico, probablemente delirante en sus expresiones más radicales, que dé cuenta, o al menos lo intente, del delirio del mundo.

La riqueza de la vida societal, los diferentes y variadísimos elementos que la integran, nos presentan la danza de la vida. La aceptación de la diferencia, la mirada sobre el otro y la coexistencia de lo múltiple en la complejidad se imponen entonces hoy más que nunca.

Se nos hace evidente que hay un divorcio entre la riqueza y la efervescencia de la vida societal, de lo instituyente y matricial, frente a la rigidez y a la inmutabilidad de lo instituido, frente a la razón unidimensional de un Derecho y de un Estado que desconocen ese discurso a mil voces del tejido societal. La respuesta de lo instituido es entonces, las más de las veces, un eco discordante. Y el reto se erige en consecuencia gigantesco para todos aquellos que piensan y construyen lo social, porque como dice Fernando Mires, ya no somos actores de una realidad objetiva sino creadores de la realidad en la que participamos (Mires, 1996).

Desde esta perspectiva, la América del siglo XXI ha de ser plural, compleja, polisémica, sincrética, multicultural. Por eso proponemos el discurso de la alteridad como camino para comprenderla, para construirla y para vivirla. Alteridad que quisiéramos mirar desde tres atalayas o perspectivas:

Desde la atalaya simbólica entendiendo que la alteridad y el 'mal' son la misma cosa. Nos referimos a esa energía vital que yace bajo la transparencia del consenso, a esa especie de "energía inversa" actuante siempre en el desarreglo de las cosas, en la viralidad, en el desorden, en la lógica contradictoria de los sistemas, en la aceleración, en el encadenamiento de los efectos, en el exceso, en la paradoja, en la extrañeza radical, en los encadenamientos inarticulados. El principio del mal no es entonces moral, "es un principio de desequilibrio y vértigo, un principio de complejidad y de extrañeza, un principio de seducción, un principio de incompatibilidad, de antagonismo y de irreductibilidad. No es un principio de muerte, al contrario, es un principio vital de desunión" (Jean Baudrillard, 1990:112), más allá de los códigos de la uniformidad moral, científica, social, legal. Es el problema del 'otro' en una dimensión dual, ritual, dramática, simbólica. Esa es la alteridad radical: siempre "inencontrable e irreductible. Inencontrable como alteridad en sí (evidentemente un sueño)- pero irreductible como regla del juego simbólico, como regla del juego del mundo. No se trata de una ley racional ni de un proceso demostrable. Jamás tendremos pruebas, ni metafísicas ni científicas, de este principio de extranjería y de incompreensión. Sólo hay que apostar a él" (Baudrillard, 1995:153).

Desde la atalaya sociológica que remite a la riqueza matricial, instituyente de una novedosa socialidad que emerge, de un nuevo etos o cimiento social. Complejidad, polisemia, efervescencia de una nueva socialidad regida por una novedosa lógica, tensional y no sintetizadora que no

alude ni a la síntesis ni a la perfección sino que reposa sobre la tensión, siempre inacabada, que hace de lo imperfecto, de 'la parte de la sombra', elemento esencial de toda vida individual y colectiva (Maffesoli, 2002)². Alteridad que se expresa en un entramado social urdido en las diferencias, en la complejidad, en lo contradictorio imposible de sintetizarse dialécticamente. Alteridad absoluta que pareciera constituir el fundamento mismo de la humanidad.

Y por último, desde la atalaya política, entendiendo que el mundo social y la base del entramado democrático se construyen sobre la base del reconocimiento del 'otro' y de los 'otros' en la dinámica de lo complejo; en un mundo abigarrado hecho de disidencias y de fragmentos que construyen, ya no solamente las reglas simbólicas, sino también aquéllas sociales, hechas de deliberaciones y consensos que, como en el arte del equilibrismo, nos permiten bailar con gracia, y a veces sin ella, sobre la cuerda de la vida pública, construyendo así discursos, deliberaciones y consensos que, convertidos en normas, nos permitirán soportarnos en el mundo social a pesar de nuestra barbarie.

Pensar la América del siglo XXI supone para nosotros pensarla, construirla y vivirla en y desde la alteridad y ese discurso, creemos nosotros, se construye y se dice desde un movimiento matricial y fundante caracterizado por la emergencia de una nueva sensibilidad, de un nuevo estilo, de una nueva manera de comprender el mundo y de estar en él. La unidimensionalidad del pensamiento comienza a revelarse inepta para comprender la polidimensionalidad de lo vivido.

Porque hay períodos en que una sociedad funciona en referencia a un valor dominante. Otros, en cambio, parecieran mantener concurrentes valores diferentes, 'contradictorios' (Maffesoli, 2003). En el primer caso, se trata de momentos activos, conquistadores, con necesidad de una ideología unificada, de un cuerpo doctrinal directamente eficaz. Intelectualmente se privilegia el concepto. En el segundo caso, se trata de períodos más lascivos, más pasivos, donde se acuerda más importancia a la intensidad que a la extensión. Hay un encogimiento del espacio pero se profundizan las relaciones. A partir de allí se hace posible el funcionamiento de una pluralidad de valores. Estamos en presencia del politeísmo social.

Un tal relativismo es ante todo relativización del sujeto absoluto. Destrascendentalización del yo constitutivo del mundo, rechazo del concepto universal de hombre que no es otro que la definición cristiana desteologizada. El Dios único, absoluto, trascendente, creador del mundo, que ha servido de referencia al hombre dominador de la naturaleza, da paso a un politeísmo multiforme: todo es Dios, los dioses están en todas partes y se relativizan entre ellos. Sobretudo aquellos que celebran los aspectos oscuros de la naturaleza en sus modulaciones humanas, animales, cósmicas. Hay una relación intuitiva a la naturaleza que el debate intelectual no puede ignorar. Se trata de una novedosa apuesta epistemológica, fundamento de la razón sensible. Alianza novedosa entre lo material y lo espiritual, entre la naturaleza y la cultura, entre el vientre y el intelecto. La relación a la alteridad, "la orientación hacia el otro" de la fenomenología sociológica ya no será tan solo el epifenómeno de una ideología humanista sino la estructura esencial de toda vida social. Y es justamente esta experiencia del otro, como nos dice Maffesoli (2002-2003),

experiencia de su vivencia a través de la mía, lo que fundamenta y sostiene la comprensión de los diferentes mundos constitutivos de un período dado.

Emerge así “una lógica tensional y no sintetizadora. Lógica de la diseminación en tanto que ella fecunda a partir de aquello que es plural y diferente. Más allá del simplismo propio a la instrumentalización de la razón moderna, se trata de un pensamiento profundo y paradójico que aprecia las cosas en ellas mismas sin buscar un ideal lejano, cualquiera que sea” (Maffesoli, 2000:192).

Nos deslizamos de una modernidad crepuscular con un individuo racional viviendo en una sociedad contractual hacia una postmodernidad emergente donde los grupos y las neotribus ocupan espacios específicos y se acuerdan a ellos. “Si en el drama moderno encontramos la pretensión optimista a la totalidad: del yo, del mundo, del Estado, en lo trágico posmoderno encontramos la “enteridad”³, lo cual conlleva a la pérdida del pequeño yo en un Ser más vasto, aquel de la alteridad, natural o social. El narcisismo es dramático; la primacía de lo tribal es trágica” (Maffesoli, 2000:11).

Se constituye así una “ética primordial”, un sentimiento trágico estructuralmente ético. “Si la historia es la teoría de la superación del ‘mal’, el destino sería la integración del mismo”. Es entonces este vínculo orgánico, entendido como sentimiento de pertenencia, como experiencia colectiva, como memoria inmemorial, ese sentimiento de un destino compartido, lo que constituye esa ética fundadora y matricial (Maffesoli, 2002:80-81).

Se trata del mal como ese “daimon”, fundamento de la energía vital. Se trata del derroche y del gasto; del exceso y de la transgresión; “del querer-vivir, creador e inconsciente. Es una fuerza ‘que va’. Ella construye luego de destruir. Esto angustia, es tal vez trágico, pero es sobre este ciclo que se construye cualquier creación digna de tal nombre” (Maffesoli, 2002:90).

Y hay, evidentemente, un nexo indisoluble entre esta nueva sensibilidad emergente, entre esta concepción trágica de la existencia y el retorno de la pasión. En consecuencia, cuando esta vitalidad social, así sea de forma desordenada, contradice los sistemas existentes, hay que saber aprehenderla. Por esto la propuesta de una razón sensible que abra caminos a la vida. Así, hay resistencia colectiva a las morales rasas, a las reglas burocráticas, a los principios de la realidad política y económica, a todo aquello que se aboca a unir, a uniformizar, a globalizar las disparidades, las polisemias, las trampas que constituyen la efervescencia existencial (Maffesoli, 2002:115).

En consecuencia, ese discurso de la alteridad se construye y se dice entonces desde el reconocimiento del ‘otro’ y de los ‘otros’, no para proponer la ‘integración’, sino para aceptar lo ‘extranjero’, lo ‘extraño’, admitiendo que su diferencia tiene un efecto sobre la sociedad, y no para hacerlo clon de sí mismo. De esta manera se logra que la alteridad perdure porque lo propio de lo trágico “que traduce tan bien la presencia de un mal irreductible, se asienta en la fuerza de la alteridad, es decir en el hecho de que en cada cosa, en cada situación, vislumbremos su contrario. Contrario que no podemos rechazar o negar. Pudiéramos, cierto, estigmatizarlo, rechazarlo, relativizarlo... Pero incluso como sombra siempre estará allí...” (Maffesoli, 2002: 75).

Se trata de la necesidad de reintegración del 'yo' individual en un 'yo' más vasto, lo cual constituye una idea muy propia de la socialidad emergente, del sentimiento eucarístico, que pretende dar cuenta, no sólo del "yo" que vive en el "nosotros", sino del "nosotros" que vive en el "yo". Sin esta última constatación, "el, 'yo' se presentaría como una entidad desfigurada, inconsciente de sus relaciones de pertenencia(...). En cambio, el 'yo' que asume relaciones de pertenencia, sin dejarse necesariamente determinar por ellas, 'sabe' de donde provienen sus valores. No es sólo un alguien o algo, sino un 'de alguien y de algo'"(Mires, 1996:140).

El 'otro' está allí. El otro bárbaro, salvaje, asesino, presocial y prepolítico, es decir nosotros todos. Y reconocer a ese otro es fundamento primordial de la vida social para fundar la convivencia sobre la palabra, sobre la deliberación y los consensos transmutados en normas legítimas y por tanto eficaces que nos permiten, como a Scherezade en el cuento de Las mil y una noche, conjurar la muerte⁴. Reconocer al otro para matizarlo, tal vez porque ese "otro" radical se nos hace insoportable. Entonces hay que promover al otro negociado, base del discurso público que fundamenta el juego democrático. "Recurso del discurso" que implica el desarrollo gramatical de los conflictos para hacer de la política ese espacio de reconocimiento de los unos en los otros en tanto que prójimos y, fundamentalmente, en tanto que ciudadanos (Mires, 2001).

Integración de la diferencia en el hilar fino de la actividad discursiva que construye sociedad. Tal vez porque la efervescencia tiene la necesidad del límite, de la norma, y la sociedad requiere que podamos vivir juntos, iguales y distintos, sin amarnos, es cierto, pero igualmente sin asesinarlos unos a otros. Desde esta perspectiva "no hay democracia sin dignidad, esto es, la tácita aceptación de la integridad personal de cada ciudadano. Y por la dignidad sólo se puede vivir pues únicamente hay dignidad entre personas íntegras, que para que lo sean, requieren estar vivas" (Mires, 2001:79). Ahora bien, no hay dignidad sin democracia, aun cuando sus instituciones sean esencialmente formales. Y es aquí donde se vinculan las nociones de democracia, dignidad, legalidad y reconocimiento. En efecto, "la democracia no me asegura que las leyes que garantizan mi integridad personal serán cumplidas. Sólo me asegura que tengo el derecho de luchar para que se cumplan. Por tanto tampoco puede haber dignidad sin política, que es el medio de realización de la democracia. Por último, no puede haber democracia sin legalidad, que es el plano donde se inscriben mis derechos, los que tengo y los que he de obtener, en la lucha por mi reconocimiento. (...) En resumen, dignidad, democracia, legalidad, política y reconocimiento son diversas representaciones de la vida social" (Mires, 2001:79-80).

De esta manera, lo social, lo instituido, lo institucional, consideran e integran la efervescencia de lo societal convirtiendo en ley, en concepto ordenador de las diferencias lo que hasta entonces no ha sido más que regla en tanto que forma para ordenar los juegos, los acontecimientos, los seres y las cosas. Límite a las violencias naturales y de allí, condición, paradójicamente, de la fuerza matricial y primordial que constituye lo social. El ciclo orgánico de la vida y de la muerte, aquel del orden y el desorden, en fin, la temática de lo trágico está

allí para recordarnos que el límite es también una manera de aprehender el aspecto natural de la cultura. Para decirlo en términos lógicos, no hay vida sin determinación. Ella no puede ser indefinida ni infinita. Ella tiene necesidad de límites (Maffesoli, 2002:84). Se trata del límite que, en su rol fecundador, permite ser, convirtiéndose en elemento esencial en la construcción simbólica de lo social.

Este discurso del 'otro' nos remite a la relación entre barbarie y cultura dentro de esta visión de una socialidad emergente, diversa, polisémica y plural. Porque, hoy día, la barbarie tiene lugar dentro de la civilización misma. Bárbaros no son los de afuera, como sostiene Mires citando a Offe (Mires, 1998:228), sino aquellos que como resultado de un proceso de aprendizaje negativo y regresivo violan un determinado estadio civilizatorio y tratan a otros que no son a limine ni 'de afuera' ni 'cruels', como si ellos lo fueran. Bárbaros modernos son entonces aquellos que declaran a los otros como bárbaros. El bárbaro moderno no es por lo tanto el 'otro' sino el 'otrizador'. En consecuencia, la alternativa frente a la (a veces supuesta) barbarie es, no tanto combatirla sino mas bien integrarla en el proceso de socialización (Mires, 2001). Se trata de la vitalidad del 'mal', de la 'energía negativa' como ocasión de nueva socialidad. De esa 'chance' que se abre, tal vez, como condición vital de mutación, terreno fértil para órdenes y desórdenes nuevos. Reconocimiento y negociación con el otro y con los otros para dar paso entonces a las deliberaciones y a los acuerdos que construirán las normas, base del entramado democrático.

Ahora bien, la ley escrita no legitima, pero sí legaliza, la lucha para obtener y aumentar, tanto en el plano escrito como en el político, los espacios de reconocimiento social, que son también los espacios de la dignidad que, a su vez, se expresarán en el territorio del Derecho. En efecto, en la prehistoria de cada ley, se encuentran múltiples conflictos que hemos dirimido entre nosotros, y entre nosotros y los otros, a fin de poder vivir juntos. En las leyes está transcrita la lucha por el reconocimiento. De lo que se trata es de abrir espacios democráticos para que el reconocimiento sea obtenido. Nosotros y los otros abigarrados, desde esta perspectiva, en el discurso multicultural e intracultural actual. (Mires, 2001:107-135). Discurso que nos permite pensar y vivir la América, aprendiendo de "nosotros y de ellos, del mundo y de mi barrio, de lo más alejado y de lo más cercano..." (Mires, 2001).

Y es que las llamadas sociedades son hoy día unidades multiculturales por lo que la aceptación de las diferencias, aún de aquellas incompatibles con la propia identidad, sólo pueden resultar de regulaciones externas que permitan la comunicación, o, que al menos eviten la agresión. "No hay ninguna razón antropológica, como dice Mires, que determine que las culturas deben amarse unas a otras sólo porque son diferentes. La admiración por, incluso la adscripción a, otras culturas es un asunto mas bien individual" (Mires, 2001:83). Por esa razón vivir en democracia implica un interminable proceso que parte de la aceptación y regulación de las diferencias. Sin diferencias no habría necesidad de democracia. Pero sin democracia las diferencias serían un infierno. Saber vivir en democracia es saber vivir con las diferencias. Este postulado es la base para la formulación de cualquier discurso de la democracia pues la aceptación de las diferencias es condición de convivialidad. Estamos aludiendo a la proposición multiculturalista, así como a sus variantes multinacionales y cosmopolitas (Mires, 2001:12-

13). Y es que la complejidad, la alteridad, la polisemia se expresan en el multiculturalismo, esa realidad “anárquica, conflictiva y pendenciera de la sociedad global”. Se trata entonces de una multiculturalidad que desde hace mucho tiempo “se ha instalado en las calles, en las vecindades, en los bajos fondos, en los periódicos y en los restaurantes” (Mires, 2001:113).

Así, la América actual, y la construcción de la ciudadanía postglobalizada, implican la aceptación de las diferencias y su único límite es que, en nombre de las diferencias, ninguna cultura dominante o minoritaria, se arroge el derecho de romper la norma ciudadana. Integrar implica desde esta perspectiva conservar la propia identidad, pero en articulación con otras.

Desde esta propuesta para pensar la América, el ‘otro’ no es nunca radical. Su otredad se inscribe dentro de la noción ambigua y flexible de cultura, pues es justamente esta ambigüedad “lo que me permite entender al otro, al diferente, como alguien difícil de clasificar, es decir como alguien que no sólo es complejo y contradictorio, sino que además tiene la posibilidad de transitar en diferentes espacios” (Mires, 2001:132). Porque no se trata ni de identidades ni de otredades, y por eso nuestra presencia en esta mesa.

Así, hemos partido, siguiendo la propuesta de Fernando Mires (2001), de la noción de cultura como espacio flexible, transitable, elegible, en contraposición a la rigidez de nociones tales como la de etnia. En efecto, ésta última bastante rígida pues apunta a la clasificación, y está hecha, no sólo para definir al otro, sino para encerrarlo en su otredad. Al ‘etnizar’ naciones, culturas o pueblos, se pretende ‘otrizarlos’ conceptualmente, de modo que nunca puedan acceder a un campo distinto al que les es adjudicado por la clasificación del clasificador. “Casi ningún analizante de etnias se define a sí mismo como perteneciente a una etnia. En cambio, adjudica sin problemas esa identidad a otros que supone diferentes... A mí me resultaría muy cómico pensar que soy miembro de la etnia santiaguina, o chilena, o sudamericana o terrestre. Quizás a un quechua o a un maya le resultaría igual de sorprendente saber que constituyen etnias y no pueblos, o naciones, o culturas, o como quieran llamarse a sí mismos. No hay etnia independiente del ‘etnizador’” (Mires, 2001:132). Sucesivas identificaciones culturales, espacios transitables y flexibles, en lugar de la rígida identidad étnica, pareciera ser entonces la propuesta para pensar y para vivir la América de este siglo.

Se trata, en síntesis, de la aceptación de los fragmentos más diversos, de las diferencias y las disidencias, para construir, al margen de los grandes relatos, más allá de los grandes proyectos y utopías, la única utopía posible, aquella de lo cotidiano, recordando que “la aventura comienza en la aurora, en la aurora de cada mañana”.

PARA FINALIZAR (O HACIA LA CONSTRUCCIÓN DE INÉDITAS SINFONÍAS)

En función de las ideas expuestas, hemos propuesto pensar la América del siglo XXI desde la razón sensible. Hemos acogido la propuesta de la ‘nueva alianza’ (Maffesoli, 2000): aquella del espiritualismo y el materialismo, de la razón y de la emoción, del vientre y del intelecto. Hemos apostado a la vida social hecha de fragmentos de diversidades que, en precario arte de equilibrismo, permiten la convivencia ciudadana. Vida social compleja y barroca que no está sometida a la tiranía de lo uno sino que está construida por la multiplicidad, por los mestizajes de

todo orden, por los más diversos sincretismos.

Hemos apostado, para pensar la América, a la energía de la 'parte maldita', a ese principio del mal que yace bajo la transparencia del consenso, a esa energía inversa siempre actuando en el desarreglo de las cosas. Hemos apostado al reconocimiento del 'otro', arte político para reconocerse en sí y en los demás. Hemos apostado igualmente a la ambigüedad, a la flexibilidad, al establecimiento de límites transitables. A la alteridad radical; a la lógica 'contradictorial'; a la civilidad, a la 'nosotridad' y a la 'enteridad'. Hemos mirado al 'otro' para coexistir con él en un sentimiento de efervescencia y de eucaristía social; para promoverlo como otro y negociar con él; para mirarlo sin mirarlo, y si es necesario convertirlo en 'otro' seduciéndole, no insistiendo en el diálogo, sino ocupándolo como secreto. Aceptando que el mal está allí. Como término complementario o como disparidad absoluta, poco importa. Está allí: indestructible y vital. Por eso la propuesta de la 'alianza con la sombra' buscando así que la alteridad perdure.

Para pensar la América hemos propuesto el terreno de la diversidad entendida como "concordia oppositorum", "fundamento y cimiento de una vitalidad que no tolera que se le ampute ni uno sólo de sus elementos pues ella 'sabe' que es esta coincidencia de cosas opuestas lo que constituye el motor de la expansión, de la multiplicación, de la dinámica existencial" (Maffesoli, 2000:167). Porque creemos que lo propio de esta sensibilidad trágica que emerge es la no solución de lo diverso ya que la riqueza societal es por construcción, plural, como la tragedia griega, y remite al simbolismo de mantener el conjunto diverso de los elementos más diversos de la realidad humana.

Alteridad, pluralidad, complejidad y sincretismo que reivindicamos con el reconocimiento y el retorno de los 'otros', con el discurso multicultural y con la relación siempre dinámica entre comunidad y sociedad, entre el 'yo' y el 'nosotros', entre las instancias prepolíticas formadoras de ciudadanos y la sociedad democrática. Suerte de abigarramiento cultural que permite "ser uno aquí y estar allá, aunque sea simbólicamente (...), ser parroquialmente provinciano, y al mismo tiempo compartir bienes de una cultura cosmopolita, sin que eso signifique necesariamente una contradicción" (Mires, 2001:45).

El daimon, el mal, lo bárbaro, lo extranjero, lo extraño... El 'otro' y nosotros mismos mezclados en ese difícil proyecto cotidiano de vivir juntos "iguales y distintos"... En definitiva, alianza con la alteridad. Ser con los demás en ese yo más vasto que el yo individual del sujeto responsable de su destino y de la Historia. Tal vez porque "la autonomía del Yo, es sólo una ilusión de la modernidad. Somos como aquel jinete quien al preguntársele hacia donde cabalgaba con tanta prisa, respondió: 'No sé. Pregúntale a mi caballo'" (Mires, 1998:16).

Recojamos pues los fragmentos del Almirante y de la Diosa y recompongamos, para pensar y para vivir la América, para pensar y para construir nuestra propia vida individual y también aquella colectiva, una partitura inédita.

BIBLIOGRAFIA

BAUDRILLARD, Jean (1987). *L'autre par lui-même*. Paris: Gallilée.

BAUDRILLARD, Jean (1990). *La Transparence du Mal*. Paris: Gallilée.

BAUDRILLARD, Jean (1996). *El Crimen Perfecto*. Barcelona, España: Anagrama. Título de la edición original en francés *Le Crime Parfait*. Gallilée, 1995, Paris.

MAFFESOLI, Michel (2000). *L'Instant Eternel (Le retour du tragique dans les sociétés postmodernes)*. Paris: Denoël.

MAFFESOLI, Michel (2002). *La part du Diable. Précis de subversión postmoderne*. Paris: Flammarion.

MAFFESOLI, Michel (2003). *Notes sur la postmodernité. Le lieu fait lien*. Paris: Le Felin. Editions du Monde arabe.

MIRES, Fernando (1996). *La Revolución que nadie Soñó (o la otra posmodernidad)*. Caracas: Nueva Sociedad.

MIRES, Fernando (1998). *El malestar en la barbarie. Erotismo y cultura en la formación de la sociedad política*. Caracas: Nueva Sociedad.

MIRES, Fernando (2001). *Civilidad. Teoría política de la postmodernidad*. Madrid: Trotta.

PINO, Malin (2000). "El derecho y la postmodernidad (o de lo jurídico, el mal y el sentimiento trágico de la vida)". En *DIKAIOSYNE*. Revista del Grupo Investigador LOGOS: Filosofía, Derecho y Sociedad. Universidad de los Andes. Mérida-Venezuela. No. 5. Dic. 2000. Pp. 101-140.

PINO, Malin (2001). "Alteridad, diferencia y espacios cotidianos (de la medicina popular, el lenguaje y el transporte colectivo: ¿el simulacro o la revancha de los espejos?)". En *ESTETICA*. Revista del Centro de Investigaciones Estéticas (CIE). Universidad de los Andes. Mérida-Venezuela. No. 4. Nov. 2001. Pp. 160-177.

PINO, Malin (2002). "De la medicina y las travesuras de Dionisos reintroduciendo phusis en seno de nomos (o por una apología del mal)". En *ESTETICA*. Revista del Centro de Investigaciones Estéticas (CIE). Universidad de los Andes. Mérida-Venezuela. No. 6. Nov. 2002. Pp. 177-191.

SAFRANSKI, Rudiger (2000). *El Mal (o el drama de la libertad)*. Barcelona, España: Tusquets Editores. Título original *Das Böse oder das Dramader Freiheit*. Carl Hanser Verla

(Footnotes)

¹ Jurista especializada en Filosofía y Sociología. Profesora e Investigadora en la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas y en el Centro de Investigaciones en Ciencias Humanas (HUMANIC) de la Facultad de Humanidades. Universidad de los Andes. Mérida-Venezuela. E-mail: malinpino@hotmail.com

² He traducido yo misma al español las citas de Michel Maffesoli porque los libros que he utilizado como referencia (2000, 2002, 2003) no han sido aún traducidos al español.

³ La palabra en francés es "entièreté" y ha sido usada por Maffesoli en su libro *L'Instant Eternel*. Denoël, Paris, 2000.

⁴ Sobre estas ideas he escrito un artículo, "De la violencia a la retórica en la construcción de la civilidad (o de los espacios prepolíticos a los espacios deliberativos)", próximo a publicarse en la Revista *Dikaiosyne*, No. 12, semestre junio 2004, en prensa.



