

Farias, Ignacio (2006) *La persistencia de lo nacional. La reunificación alemana y la distinción Ossi / Wessi*. Colección Monografías, N° 20. Caracas: Programa Cultura, Comunicación y Transformaciones Sociales, CIPOST, FaCES, Universidad Central de Venezuela. 42 págs. Disponible en: <http://www.globalcult.org.ve/monografias.htm>

COLECCIÓN MONOGRAFÍAS

N° 20

La persistencia de lo nacional.

La reunificación alemana y la distinción Ossi / Wessi

Ignacio Farias

PROGRAMA CULTURA, COMUNICACIÓN Y
TRANSFORMACIONES SOCIALES
www.globalcult.org.ve

CENTRO DE INVESTIGACIONES POSTDOCTORALES
FACULTAD DE CIENCIAS ECONÓMICAS Y SOCIALES
UNIVERSIDAD CENTRAL DE VENEZUELA

www.globalcult.org.ve/monografias.htm

© Ignacio Farias, 2006.

Responsable de la edición: Daniel Mato (dmato@reacciun.ve)

Diseño de la carátula: Alejandro Maldonado (amaldonadof@gmail.com)

Corrección: Enrique Rey Torres y Alejandro Maldonado

Impresión: Programa Cultura, Comunicación y Transformaciones Sociales

Reproducción: Copy Trébol, C.A.

ISBN de la colección: 980-12-1101-6

ISBN de esta monografía: 980-12-2053-8

Hecho el depósito legal: lf25220063002604

Primera edición (Caracas, junio de 2006)

Impreso en Venezuela – Printed in Venezuela

Se autoriza la reproducción total y parcial de esta monografía siempre y cuando se haga con fines no comerciales y se cite la fuente según las convenciones establecidas al respecto, previa notificación a la institución editora. Del mismo modo y en las mismas condiciones se autoriza también la descarga del respectivo archivo en nuestra página en Internet: <http://www.globalcult.org.ve/monografias.htm> . Con el propósito de facilitar la cita, en la primera página se han incluido los datos completos de la monografía. En caso de incluirse este texto en libros impresos (se entiende que con fines no comerciales) agradecemos se nos hagan llegar al menos dos (02) ejemplares de la publicación respectiva a: Daniel Mato (coordinador), Apartado Postal 88.551, Caracas – 1080, Venezuela. En caso de incluirse algunos archivos de nuestra página en Internet en otros espacios semejantes, agradecemos se nos informe al respecto a través de nuestra dirección electrónica: globcult@reacciun.ve.

La responsabilidad por las opiniones expresadas en este trabajo incumbe exclusivamente al autor o autora firmante y su publicación no necesariamente refleja el punto de vista de la institución editora.

La persistencia de lo nacional.

La reunificación alemana y la distinción *Ossi / Wessi* *

Ignacio Farías **

Resumen

La historia de la reunificación alemana no ha estado exenta de sinsabores. Una de las formas más irritantes en las que se sigue expresando la antigua división política de Alemania es a través de la distinción *Ossi / Wessi*, la que emergió masivamente durante la década de 1990 como esquema de clasificación aplicable a bienes, personas, ideas, etc., y que indica un origen o pertenencia a la República Democrática Alemana (RDA) y a la República Federal Alemana (RFA), respectivamente. En esta investigación se analiza la forma de la distinción *Ossi / Wessi*, y se describen dos mecanismos a partir de los cuales se produce una subordinación del lado *Ossi* de la distinción cuando ésta es aplicada a personas: la atribución de dependencia contextual y la alocronización del otro. Además, se describen dos de las formas narrativas privilegiadas bajo las cuales se presentan estas diferencias: la sátira y la tragedia. A partir de estos análisis se critican aquellas interpretaciones que sugieren una división sociocultural de Alemania, para profundizar en la relación existente entre esta distinción y la idea de lo nacional. La tesis que se sostendrá es que antes que socavar y fracturar la idea de nación alemana, la utilización de la distinción *Ossi / Wessi* permite la emergencia intermitente de lo nacional

* Esta monografía obtuvo el 2do Premio (compartido) en el eje "A" Representaciones, discursos y políticas de identidades y diferencias sociales del Concurso Internacional de Ensayos de Investigación "Cultura y Transformaciones Sociales", edición 2005.

** Centro de Investigación Metropolitana de la Universidad Técnica de Berlín, Alemania.

Farías, Ignacio (2006) *La persistencia de lo nacional. La reunificación alemana y la distinción Ossi / Wessi*. Colección Monografías, N° 20. Caracas: Programa Cultura, Comunicación y Transformaciones Sociales, CIPOST, FaCES, Universidad Central de Venezuela. 42 págs. Disponible en: <http://www.globalcult.org.ve/monografias.htm>

La persistencia de lo nacional.

La reunificación alemana y la distinción *Ossi / Wessi*

La caída del Muro de Berlín y el derrocamiento de los regímenes comunistas de Europa del Este en 1989 no sólo marcó un giro radical en la historia de la sociedad mundial, sino también en la historia alemana. En Marzo de 1991 se completó la reunificación de Alemania, poniendo fin a la división político institucional entre la República Democrática Alemana (RDA) y la República Federal Alemana (RFA). La historia de esta reunificación no ha estado desprovista de polémicas, recriminaciones y desencuentros entre ambas partes. El último gran escándalo asociado a la división del país entre Este y Oeste, o entre nuevos y viejos Estados Federales, fue protagonizado por Edmund Stoiber, líder de la Unión Social Cristiana (CSU), aproximadamente dos semanas antes de las elecciones de Canciller de 18 de Septiembre de 2005. En un discurso pronunciado frente a sus correligionarios de Bavaria, Stoiber llamó a votar masivamente por la candidata Angela Merkel de la Unión Demócrata Cristiana (CDU), a fin de evitar que nuevamente unos frustrados *Ossis* (ciudadanos de la ex RDA) decidan la elección.

Escándalos de este tipo abundan en la historia de la nueva Alemania y vienen a confirmar que el devenir social de la antigua división política de Alemania constituye una de las cuestiones centrales por medio de las cuales se suscitan reflexiones sobre la unidad y diferencia de Alemania. Una de las formas más irritantes en las que se sigue expresando la antigua división política de Alemania es a través de la distinción *Ossi / Wessi*, la que emergió masivamente durante la década de 1990 como esquema de clasificación aplicable a bienes, personas, ideas, etc., y que indica un origen o pertenencia a la RDA y a la RFA, respectivamente. Se trata en ese sentido de una distinción directamente ligada a la historia del Muro de Berlín, y relativa a las formas cómo la antigua división política de Alemania ha logrado persistir tras su caída en términos institucionales. La distinción *Ossi / Wessi*, también conocida bajo la denominación del 'Muro en las cabezas', ha operado como un espacio privilegiado para dar sentido a los encuentros y desencuentros, comprensiones e incomprensiones de los alemanes durante el proceso de reunificación.

El objetivo de la investigación que se presenta a continuación es analizar la forma y el uso de la distinción *Ossi / Wessi*, cuando ella es utilizada en la vida cotidiana en cuanto forma de clasificar personas, y no en cuanto dispositivo para describir, por ejemplo, un tipo de arquitectura, un estilo de vestir o un determinado cine. Por lo mismo, es preciso entender que la diferencia *Ossi / Wessi* no ha surgido de forma espontánea tras la caída del Muro, sino que tiene raíces históricas que deben buscarse en el período 1949-89, y en el caso de Berlín, especialmente a partir de 1961, año en que fue construido el Muro. La siguiente sección explora cómo a través del Muro se fue simbolizando una división entre Berlín Este y Berlín Oeste que en muchos sentidos anticipa la distinción *Ossi / Wessi*. En sus investigaciones actuales, sociólogos y antropólogos parecen coincidir en una motivación: explicar la división social de Alemania contemporánea. Dar cuenta del estado del arte en la discusión sobre las diferencias entre ciudadanos de la RDA y la RFA es el objetivo de la tercera parte. ¿Es posible pensar en la distinción *Ossi / Wessi* sin suponer una diferencia real entre ciudadanos del Este y del Oeste? En la cuarta parte se intenta dar una respuesta afirmativa a esta pregunta, analizando para ello la forma que asume la distinción *Ossi / Wessi*, así como las técnicas teóricas y retóricas a partir de las cuales ésta se reproduce. La distinción *Ossi / Wessi* ha sido analizada a la luz de la noción de nación, llevando a muchos a cuestionar profundamente la continuidad de tal noción en Alemania. En la última sección se propone una visión alternativa de la relación entre esta distinción y la idea de lo nacional, a fin de mostrar que antes que socavar y fracturar la idea de nación alemana, la utilización de la distinción *Ossi / Wessi* permite la emergencia intermitente de lo nacional.

1961 – 1989: El Muro de Berlín

El Muro de Berlín fue construido en solo algunos días a mediados de Agosto de 1961. No sólo implicó levantar la famosa muralla de concreto, sino además demoler casas y edificios cercanos al límite, construir 231 puestos de seguridad, cavar zanjas de un total de 100 kilómetros para evitar el paso de vehículos, despejar un perímetro de 113 kilómetros destinado al patrullaje de la frontera, levantar un cerco electrificado de 115 kilómetros de longitud, instalar campos minados, construir 50 bunkers, cerrar estaciones de la red U-Bahn (línea subterránea, el Metro), instalar rejas en el río Spree y en otros canales que cruzan de un lado a otro de la ciudad y emplear cientos de guardias para su control (Richie, 1999: 724). Así, el Muro de Berlín y la zona de

seguridad que lo rodeaba constituían una gran frontera física que partía la ciudad en dos partes. Si antes de Agosto de 1961 Berlín todavía constituía un espacio liminal, de transición entre Este y Oeste, la construcción del Muro cambiaría su papel radicalmente: en adelante ningún tipo de intercambio era posible en Berlín, las líneas telefónicas entre ambas partes de la ciudad estaban cortadas, el paso de personas hacia Berlín Oeste estrictamente prohibido, los intercambios de mercancías y servicios completamente bloqueados, etc. Berlín devenía así el símbolo de un proceso de diferenciación que segmentaba Europa y al mundo entero en dos mitades.

La división de Berlín no era, sin embargo, sólo física, sino ante todo política. Por lo mismo, durante los 28 años en que el Muro de Berlín se mantuvo en pie, constantes luchas en torno a su correcta interpretación tuvieron lugar. Estas políticas de interpretación en torno al carácter de la diferencia marcada Muro pueden analizarse como focalizadas en dos dimensiones básicas: espacio y tiempo. Por una parte, dado que el Muro marcaba una diferencia espacial, la lucha de interpretaciones estaba focalizada en la distinción afuera / adentro. No sólo la pregunta por cuál mitad de la ciudad es el afuera y cual el adentro, sino ante todo la pregunta por la relación entre ese afuera y ese adentro eran ejes centrales de la discusión. Por otra parte, el Muro marcaba una segunda diferencia, esta vez de carácter temporal, y que se basaba en la distinción pasado / futuro. Preguntas relativas a cuál de los dos Berlines se establece en continuidad con el pasado y cuál marca el camino hacia el futuro eran también objetos privilegiados de los discursos públicos en ambos Berlines.

En la capital de la RDA la política oficial respecto al Muro y a la mitad oeste de la ciudad era de negación y ocultamiento. La ciudad, por ejemplo, era oficialmente denominada 'Berlín', sin ninguna referencia que indicase que se trataba de solo una pequeña parte del antiguo Berlín. El uso de la palabra *Mauer* estaba estrictamente prohibido. En su lugar este recibía el nombre oficial de *antifaschistischer Schutzwall*, 'barrera de protección anti-fascista', y los historiadores de la época abrían un nuevo capítulo en los libros de historia: 'Bajo la protección de fronteras seguras' (Keiderling & Stulz, 1970: 487-620). Bajo tales denominaciones el Muro era significado como límite establecido para proteger a sus ciudadanos de unas fuerzas externas y exógenas. Una de las representaciones usadas una y otra vez para justificar tal barrera de protección fue la de la ciudad medieval amurallada, las cuales se definían precisamente por el principio de la protección frente a

un afuera impredecible y peligroso (Ladd, 1997). Cualquier aproximación de los ciudadanos de Berlín a esta ‘barrera de protección’ estaba prohibida.

En Berlín Oeste la presencia del Muro no era negada, encubierta o silenciada ni por sus autoridades ni por sus habitantes. El Muro estaba ahí para ser visto, cualquiera podía acercarse a él e incluso intentar mirar hacia el otro lado. Sin embargo, una suerte de *époche* cotidiana del Muro y de Berlín Este tenía lugar en Berlín Oeste; ciudad que lentamente fue dándole la espalda al Muro y al mundo que se extendía tras él. Los barrios cercanos al Muro se convirtieron en territorio apropiado por grupos de jóvenes ‘alternativos’, movimientos de ‘contracultura’ e inmigrantes, y la metáfora de la ‘isla’ comenzó entonces a ocupar un papel clave en la representación de la configuración espacial de Berlín Oeste. Al igual que la imagen de ‘la ciudad medieval amurllada’, la imagen de la isla establece una oposición simbólica entre un adentro social y un espacio exterior desconocido, peligroso e incomprensible, pero gracias al Muro posible de obviar y olvidar en el ámbito de la vida cotidiana.

Ambos Berlines atribuían también al Muro la representación de una diferencia temporal, a partir de la cual cada parte de la ciudad se describía a sí misma como representante de un momento histórico nuevo por oposición al pasado encarnado por ‘los del otro lado’. En la capital de la RDA, la denominación ‘barrera de protección antifascista’ permitía establecer una directa continuidad entre los participantes del movimiento hitleriano y los ciudadanos y dirigentes de la RFA. De esta forma, Berlín Oeste no solo era representado como un espacio vacío y clausurado, sino además como contenedor de fuerzas anacrónicas y opositoras a la ‘revolución obrera y campesina’ alemana. Berlín Este representaba en cambio el futuro inevitable al que conducía el desarrollo de la historia moderna, tal como lo indicaba el materialismo histórico de Marx (Ladd, 1997: 23).

En Berlín Oeste, en cambio, la existencia del Muro era criticada como un intento anacrónico por detener la libertad de movimiento que caracterizaba al mundo moderno (Ladd, 1997: 19), y como un crimen contra la historia moderna de Europa. El Muro era habitualmente llamado *Schandmauer* o Muro de la vergüenza. De la misma forma, la emergencia en ciencias sociales (ver por ejemplo Arendt, 1981) y en la semántica política del concepto de ‘totalitarismo’ permitió

establecer una continuidad directa entre el período nazi alemán y la RDA. El Muro representaba entonces no sólo una diferencia espacial, sino una diferencia temporal entre el pasado totalitario alemán que se extendía en la RDA, y un presente nuevo, europeo, democrático y liberal representado por la RFA. Las palabras de John F. Kennedy en su visita a Berlín Oeste en Junio de 1963 enseñan precisamente ese nuevo papel que jugaban ambas partes de la ciudad:

Hay muchas personas en el mundo que no entienden realmente ... cual es la gran diferencia entre el mundo libre y el mundo comunista. Dejadlos venir a Berlín... Y hay algunos en Europa y en otras partes que dicen que podemos trabajar con los comunistas. Dejadlos venir a Berlín (citado por Richie, 1999: 772).

En cada una de estas instancias, Berlín aparece como un símbolo que, trascendiendo su adscripción nacional, comunica sobre unas configuraciones políticas y sociales que van mucho más allá de los marcos alemanes. De hecho, es posible observar que al menos durante gran parte de la segunda mitad del siglo XX, Berlín representaba mucho más el choque político entre capitalismo y socialismo que algún tipo de configuración sociocultural europea. Berlín Oeste, por ejemplo, constituyó durante mucho tiempo el principal símbolo del Occidente capitalista y democrático. El historiador Andreas W. Daum (2000) va aún más lejos y sugiere que durante gran parte de la Guerra Fría Berlín habría constituido la ciudad *norteamericana* más aclamada. Ciudad americana o no, el caso es que muchos analistas han interpretado la constante oposición entre ambos Berlines como la actualización de un esquema cognitivo binario, una dualidad estructural y una oposición simbólica característica de la cultura occidental. Desde esa perspectiva, ambos Berlines “eran simplemente versiones exageradas de gran parte del resto del mundo” (Borneman, 1993: 24) y su oposición consistía fundamentalmente en una competencia de *status* (Geertz, 2001) entre las dos superpotencias de la Guerra Fría.

Esta línea de interpretación, bastante usual en la interpretación de Berlín, nos conduce sin embargo hacia lugares inesperados, pues si la diferencia que simbolizaba el Muro de Berlín era exageración y artificio, entonces la división de Alemania no era tan real. Lutz Rathenow, por ejemplo, un escritor de la antigua RDA, señalaba que el Muro operaba como un *zipper*, ligando al mismo tiempo que dividiendo a los alemanes. De la misma forma lo planteaba Peter Schneider,

escritor de la RFA: “era solo el Muro lo que preservaba la ilusión de que el Muro era lo único que separaba a los alemanes” (citado por Ladd, 1997: 30). En ese sentido, el valor simbólico del Muro de Berlín puede situarse en dos niveles independientes, entre los cuales oscilaba constantemente. Por una parte, simbolizaba unas diferencias espaciales y temporales infranqueables, y que referían a la oposición global entre EEUU y la URSS. Por otra parte, en la medida en que esas diferencias eran reificadas en el Muro, éste simbolizaba una unidad alemana anterior a la Guerra Fría y a las ideologías político-económicas. El Muro de Berlín simbolizaba de esta forma una simultánea unidad y diferencia de las dos Alemanias de la Guerra Fría.

De esta manera, aquello que cayó el día 9 de Noviembre de 1989 fue la base material de dos tipos de representaciones: las primeras referidas a las diferencias socioculturales entre el mundo occidental y el mundo soviético, y las segundas referidas a la unidad nacional pre-política de Alemania. Por lo mismo es preciso diferenciar entre dos rendimientos simbólicos de la caída del Muro de Berlín: el *cierre* de una historia mundial, la del *fin* de los ‘socialismos reales’ y la Guerra Fría, y la *apertura* de una historia nacional, la de la *reunificación*. En ese sentido, la caída del Muro simboliza también la devolución a Alemania de su símbolo Berlín; devolución que se sella con el nombramiento de Berlín como *Hauptstadt*, capital política, en Junio de 1991 (Deutscher Bundestag 1991).

En los días que siguieron al 9 de Noviembre de 1989, una gran parte del Muro fue destruida por las manos de los propios habitantes de Berlín. Durante esos días y noches, la nación alemana emergió como trasfondo profundo a partir del cual se podía formular, explicar, y en último término, integrar en una misma unidad lo diferenciado política e institucionalmente. La Puerta de Brandenburgo, a la cual durante la Guerra Fría no se podía acceder desde ninguno de ambos Berlines, devino el centro privilegiado para festejar el reencuentro de ambas Alemanias:

Todo sucedió con increíble rapidez. Los centenares se convirtieron en miles, y al poco una muchedumbre se amontonaba a ambos lados del Muro. El contraste era brutal. En la parte occidental, los berlineses, excitados, muchos de ellos ya con demasiado alcohol en las venas, intentaban por su cuenta y riesgo echar el Muro abajo... los berlineses orientales, cuyo número seguía aumentando, permanecían en silencio, a la espera de que el oficial

tomara una decisión que ya no podía ser otra más que abrir las puertas (Martí Font 1999: 74).

Muchas partes del Muro fueron entonces reducidas a montañas de escombros, y esas montañas de escombros comenzaron a ser valoradas como reliquias santas, dignas de ser coleccionadas y atesoradas. Esos pedazos del Muro adquirieron propiedades equivalentes a las atribuidas a los objetos mágicos (Delgado, 1992: 80-92), es decir, objetos fetichizados, desprovistos de todo valor de uso, pero en los que se concentra un cúmulo desbordante de significado. Como objetos mágicos, sin embargo, no se encontraban excluidos de los circuitos de intercambio económico, pues tal como señala Baudrillard (1988) el valor de cambio simbólico constituye precisamente una forma de reintroducción, simplificada, de las propiedades mágicas de los objetos. En un comienzo, llegaron a venderse piezas del Muro por cifras bastante altas, las cuales eran ofrecidas apuntando a grandes empresas y corporaciones. Paralelamente surgió un comercio callejero orientado al turismo en el que pedazos del Muro, adquirirían valor como *souvenirs*.

La caída del Muro recuerda los rituales mágicos en la medida que representa un momento de unión súbita y momentánea de dos planos opuestos de la realidad, dualísticamente diferenciados, indicando un orden latente que garantiza un orden patente (Levy Strauss, 1973). Como en un rito mágico también, o incluso sacrificial, la espontánea destrucción del Muro de Berlín, así como la posterior fetichización de cada una de sus partes, pueden entenderse como consecuencias directas del *shock* derivado del ligamiento de lo antes desarticulado. El Muro no constituyó así sólo un objeto sacrificado, sino que además sus restos devinieron objetos poderosos, portadores de algo anexo, invisible, como los objetos utilizados en los ritos mágicos.

La caída del Muro de Berlín marcó también un momento clave a partir del cual se definieron las formas de reconocimiento mutuo entre alemanes del Este y del Oeste. El encuentro fortuito, motivado por un error y un vacío de poder en la ex RDA, que se produjo entre las poblaciones de ambas Alemanias involucró decisivamente a las dos partes implicadas, redefiniendo las pautas a partir de las cuales cada una se definía a sí misma. Richie describe lo que sucedía en las calles de Berlín Oeste el día siguiente a la caída del Muro, 10 de noviembre de 1989, con las siguientes palabras:

Les estaban dando una tremenda bienvenida y todo gratis, desde sopas calientes, hamburguesas, chocolate, fruta y Sekt... Vi personas dando dinero a completos desconocidos y guiándolos por la ciudad, el Senado imprimió mapas callejeros gratuitos, había transporte público gratuito, cerveza gratuita, partidos de fútbol gratuitos, souvenirs gratuitos y alojamiento gratuito (1999: 837).

Estos actos espontáneos, así como los 100 marcos de *Begrüßungsgeld* (dinero de bienvenida) ofrecidos por la RFA a cada ciudadano de la RDA habrían sido claves para fijar lo que sería la pauta de las relaciones entre *Ossis* y *Wessis*. En la interpretación de la antropóloga Daphne Berdahl (1999), una alianza entre ambas poblaciones quedaba establecida una vez recibidos los presentes de bienvenida donados por la RFA. Sin embargo, “en cuanto regalos que no podían ser reciprocados, estos gestos acentuaron las discrepancias entre Este y Oeste y ubicaron a los del Oeste en la posición dominante” (Berdahl, 1999: 158). Una pauta de relaciones donde unos aparecían como dueños de casa y los otros como invitados, y donde por más que los invitados pretendieran *estar* en casa carecían del *know how*, del *savoir faire*, necesario para *parecer* en casa.

En definitiva. La extinción material del Muro de Berlín no ha llevado de la mano una disolución de su centralidad como eje significativo para los habitantes de ambos Berlines. Los eslóganes ‘Queremos nuestro Muro de vuelta’ que aparecieron estampados en camisetas durante el año 90, así como la sugerencia de que el Muro existe ahora en las cabezas, constituyen solo dos ejemplos de cómo se comienza a resignificar, de formas muy distintas, el Muro de Berlín. La interpretación sociológica de este nuevo ‘muro en las cabezas’ ha apuntado fundamentalmente a una radical pérdida de centralidad de la idea de nación. La pregunta clave que se hacen sociólogos y antropólogos es entonces acaso la idea de ‘nación alemana’, desgastada ya por Auschwitz y por el Muro de Berlín, podrá soportar la irritación impuesta por este ‘Muro en las cabezas’.

El Muro en las Cabezas

Desde la Caída del Muro, el interés en las ciencias sociales por Alemania contemporánea ha crecido significativamente. Testigos de este interés son la tremenda multiplicación del número de publicaciones y de temas de investigación centrados en la Alemania de hoy. Una inspección superficial y aleatoria devela nuevos esfuerzos de investigación en áreas como memoria (Till, 2005), identidades (Glaeser, 2000), ciudadanía y migraciones (Mandel, 1996), visiones de mundo (Goettle, 1999), trabajo (Boyer, 2001), propiedad (Hahn, 2002), parentesco (Borneman, 1993), justicia (Borneman, 1997), vida comunitaria (Berdhal, 1999), etc. Sin intentar simplificar respecto a la diversidad de alcances presente en todas estas diferentes líneas de investigación, parece posible identificar un importante eje común en torno al cual muchas de ellas convergen, a saber, la observación de que los 40 años de existencia de dos estados alemanes no implicaron únicamente la disociación geográfica, económica o política de una nación, sino además la introducción de unas diferencias que ahora se vuelven contra la posibilidad de una unidad nacional alemana. Esos 40 años no habrían pasado en vano, dice esta interpretación, pues habrían introducido unas diferencias que irían más allá de la fórmula ‘Una nación, dos estados’ y que sus efectos serían evidentes aún hoy.

Dos ejemplos magníficos de esta interpretación lo constituyen la investigación del sociólogo Andreas Glaeser, *Divided in Unity: Identity, Germany and the Berlin Police* (2000), de amplia repercusión en la literatura especializada, así como el trabajo ya clásico del antropólogo John Borneman, *Belonging in the two Berlins: Kin, state, nation* (1993). Ambas publicaciones discuten e interpretan el proceso de reunificación alemán a la luz de trabajos de campo bien fundados e investigaciones historiográficas. Mas allá de sus diferencias etnográficas y teóricas es una sola cuestión la que incluso en los títulos elegidos se plantea como central: explicar la división social de Alemania.

John Borneman centra su análisis en el papel central jugado por el parentesco en los procesos de reconstrucción nacional llevados a cabo por ambas Alemanias en el período 1949-89. Tal como muchos antropólogos contemporáneos (Bestard, 1998), Borneman centra su análisis en el parentesco, pues éste constituiría, también en las sociedades europeas, una estructura clave que

define los criterios sociales de pertenencia: “estar en casa es esencialmente estar entre parientes” (Borneman, 1993: 287). Por lo mismo, señala Borneman, las políticas familiares constituyen un ámbito clave en los procesos de construcción nacional y, según Borneman, deben ser entendidas como “una narrativa orientada al futuro cuyo *telos* es dirigir el curso de la vida de los ciudadanos” (1993: 74). A través de discursos y prácticas de resistencia, los ciudadanos constituyen a su vez el parentesco en un espacio de disputa con el Estado en el proceso de construcción de la nación.

La importancia del parentesco para entender los procesos de reconstrucción nacional en las dos Alemanias radica también en que se trata de uno de los pocos ámbitos, sino el único, en que el Estado de la RDA tomó la iniciativa sobre la RFA. Muy tempranamente la RDA introdujo importantes cambios en los ámbitos de niñez y paternidad, y en los de asociación y unidad familiar, fundamentalmente a través de un programa de reformas, iniciado en 1949, que situaba a la familia como ‘colectivo básico’ de la sociedad, y a los niños como pieza clave de la misma. Un ejemplo del giro en estas políticas de reconstrucción del parentesco es el proceso de expansión de los derechos de los niños, bajo el cual éstos eran entendidos como entidades legales autónomas respecto a los padres, lo que implicaba sustituir la figura de la ‘autoridad paternal’ por la de ‘cuidado paternal’, asegurar la igualdad de derechos entre hijos legítimos e ilegítimos, extender los beneficios económicos de las ‘familias numerosas’ a familias con un sólo hijo, etc. En la nueva *Familiengesetz*, ley de las familias, se señala:

El nuevo niño: (1) tiene sentido de la responsabilidad por sí mismo y por los otros, (2) tiene una conciencia colectiva y se encuentra bien dispuesto a ayudar [...] (4) es honesto y firme, (5) es valeroso y tenaz, (6) es persistente y disciplinado [...] (9) tiene un saludable e industrioso yo (citado por Borneman, 1993: 97).

En la búsqueda activa de un nuevo ciudadano, el Estado socialista habría promovido una narrativa del parentesco basada en una des-sentimentalización de las formas de familia y matrimonio, y orientada por un *telos* de integración de los individuos a una sociedad de trabajadores, obreros y campesinos. Sólo después de 1965, las ideas de amor y sentimiento fueron

vueltas a incluirse en las narrativas sobre la familia, el matrimonio, la paternidad, y en definitiva, del parentesco.

En la RFA habría ocurrido exactamente lo contrario. Hasta la época de las revoluciones estudiantiles de 1968, el matrimonio y la familia fueron objetos de una política de 'restauración de su antiguo y honorable estatus', basada en la sentimentalización del parentesco en torno a la idea de amor. Tal narrativa otorgaba al Estado un rol pasivo respecto a la regulación de la familia dejando el asunto en manos de la Iglesia. Las transformaciones llevadas a cabo por el Estado socialista de la RDA durante los años 50 y 60 (no sólo relacionadas con la niñez y paternidad, sino también con asociación y unidad familiares –en los ámbitos de matrimonio, divorcio, derechos, nombres de familia, etc.), fueron seguidas en la RFA con posterioridad a 1970, precisamente cuando en la RDA se volvía a dar un giro hacia las narrativas del amor y el sentimiento.

La conclusión a la que arriba Borneman, tras el análisis detallado de lo aquí solo generalmente expuesto, es la siguiente:

Las personas que habitaron durante el mismo tiempo en los dos estados, experimentaron estrategias estatales similares, pero en diferentes etapas de sus vidas. Esta periodización contraria creó diferencias estatales específicas dentro de una misma trayectoria vital, demarcando así dentro de una misma generación según la mitad de la ciudad o según el Estado (y a menudo por género) – y en un grado considerable también creando – diferentes naciones (1993: 117).

De esta forma, estos disímiles procesos de reconstrucción del parentesco terminaron por crear formas distintas de comprender y narrar las biografías individuales, formas distintas de interpretar la historia y, en definitiva, formas distintas de pertenecer a Alemania. Ambos Estados habrían sido exitosos en la estructuración de unas pautas de pertenencia distintivas, y habrían logrado producir un mínimo necesario de 'congruencia entre historias personales y la versión estatal de la historia', adquiriendo así legitimidad y constituyéndose en Estado Nación: “Entre los distintos legados de la Guerra Fría [...] está una Alemania dividida *de facto*, con dos naciones distintas”

(Borneman, 1993: 314). Antes de la caída del Muro, estas naciones *de facto* distintas podían todavía imaginarse como divididas sólo políticamente, como mitades de una misma organización dual. Sin embargo, la caída del Muro habría significado también el desmantelamiento del símbolo central en torno al que giraba ese sistema total de oposiciones –locales, nacionales e internacionales, que permitía imaginar la supervivencia de una cultura nacional alemana compartida.

La reunificación de Alemania presenta entonces complejidades que van más allá de los todavía complejos aspectos constitucionales, políticos e económicos, pues, tal como argumenta Borneman, implica reunificar formas distintas de pertenecer y de imaginar una comunidad. La nueva Alemania que surge en 1990 se construye desmantelando una de estas estructuras de pertenencia nacional, la creada por la RDA, con lo cual sus ciudadanos se habrían visto más radicalmente enfrentados a una pérdida de coordenadas y referentes. Para las personas de la RFA, la pérdida de coordenadas no habría sido tampoco menor, debido fundamentalmente a la disolución del ‘Otro comunista’ a partir del cual durante la Guerra Fría se creaba un orden moral que los situaba como superiores. La unidad de Alemania le parece al Borneman de 1993 todavía muy lejana, y la verdad es que no parece haber estado equivocado cuando señalaba que “parece probable que hasta bien entrado el próximo siglo el Este será permanentemente marcado como lo inferior, lo menos valioso, el tarro de la basura no sólo de Alemania, sino de Europa Occidental” (Borneman, 1993: 332).

La investigación de Glaeser, *Divided in Unity* (2000), sigue un camino paralelo al de estas investigaciones, aun cuando sus ejes teóricos y etnográficos sean distintos. De hecho, el interés de Glaeser es muy distinto. Se trata menos de una arqueología de la/s nación/es alemana/s, como en el caso de Borneman, y más de una aproximación fenomenológica a las diferencias entre ciudadanos de la RDA y la RFA, en la que abundan pequeñas historias, leyendas y anécdotas, interacciones fugaces, discusiones acaloradas e incidentes triviales. De esta forma, a partir de una descripción de las formas cómo las diferencias son negociadas en la vida cotidiana, Glaeser ofrece un análisis sistemático acerca de los procesos de construcción y negociación de las identidades individuales, destacando su carácter contextual.

Esta fenomenología de encuentros y desencuentros entre los ciudadanos de la RFA y la RDA describe una serie de procesos circulares a través de los cuales pequeñas diferencias cotidianas son reificadas y transformadas en fundamentos de construcciones identitarias opuestas. En primer lugar, observa Glaeser, es el encuentro con pequeños elementos inesperados, como una palabra, un objeto, una actitud, unos gustos, etc., los que producen la experiencia de la diferencia. Se trata en ese sentido de una simple constatación de una brecha en los supuestos de los mundos de la vida. Sin embargo, tal constatación deviene una experiencia intensa, chocante e incluso desarticulante, pues se realiza desde el supuesto de una cultura común. Un segundo proceso se origina cuando los individuos enfrentados en una situación de estas características toman distancia, buscando nuevas perspectivas a fin de categorizar y explicar las diferencias constatadas. Esto da lugar a un tercer proceso, y que consiste fundamentalmente en la anticipación de la diferencia. De esta manera, argumenta Glaeser, se produce una clausura del círculo, pues “la categorización genera expectativas de una brecha (segura de encontrarse), y la brecha genera la categorización” (2000: 325).

Las formas concretas que asume esa categorización son analizadas por Glaeser desde distintos ámbitos. La burocracia y el Estado, las actitudes hacia el trabajo, las percepciones de lo correcto y lo incorrecto, etc. son algunos de los ámbitos en los cuales Glaeser observa procesos de identificación y contra-identificación de las personas, los que constituyen el material a partir del cual se construyen las identidades. En términos espaciales, por ejemplo, unos y otros son diferenciados e interpretados a partir de los lugares en que habitan y trabajan. La arquitectura, la distribución de los espacios, los criterios estéticos y de diseño, así como las técnicas de construcción, resultan elementos centrales para la contextualización espacial del Otro. En términos temporales, Glaeser observa que predomina una homologación del presente de los ciudadanos de la ex - RDA con el pasado de los ciudadanos de la ex - RFA. A juicio de Glaeser, ambas formas de categorización, permite interpretar las diferencias en términos procesuales, y no esenciales, evitando así un quiebre radical con la idea de una cultura nacional común. Tales interpretaciones, advierte Glaeser, habrían generado perniciosas narrativas relativas a la transformación de las personas de la ex RDA, en las que el criterio final de transformación es la RFA. La tesis central que Glaeser intenta es similar a la de Borneman, salvo con una distinción.

No habría sido tanto la partición de Alemania durante la Guerra Fría, como la misma unificación de Alemania, la que “ha dividido efectivamente al país” (Glaeser, 2000: 323).

Sus análisis parecen constituir alguna suerte de evidencia a favor de la propuesta de Maryon McDonald (1993) sobre el surgimiento de los estereotipos. A su juicio, los mundos culturales en que vivimos están basados en sistemas de categorías, y señala que cuando dos sistemas distintos de categorías se enfrentan mutuamente pueden producirse experiencias de *missmatching*, de falta de ajuste. La experiencia resultante de indeterminación e impredecibilidad es lo que da lugar a malas interpretaciones, es decir, a aquello con lo que se construyen los estereotipos. Tal aproximación nos revela la necesidad de comprender los fenómenos culturales como significativos en el presente y no como una externalidad negativa de unas estructuras internalizadas en el pasado. En ese sentido, bien cabe pensar que “el antiguo límite político que una vez dividía Alemania Oriental y Alemania Occidental ha sido reemplazado por la mantención –de hecho, la invención- de uno cultural” (Berdahl, 1999: 167). De esta forma, la división entre los antiguos ciudadanos de la RDA y de la RFA aparece no sólo como una consecuencia histórica de la anterior división alemana, sino como unas atribuciones de diferencia construidas e inventadas tras la reunificación.

En último término, Glaeser se pregunta respecto a las perspectivas futuras de esta división. A su juicio, resulta muy poco probable que se constituya una forma de identidad distintiva entre los alemanes del Este por la controversial y conflictiva herencia histórica de la RDA. La persistencia de esta división dependerá mas bien de la actitud que el Estado alemán mantenga respecto a la antigua RDA. Dependerá en ese sentido de la capacidad del Estado alemán para integrar a la RDA a sus narrativas históricas y a su identidad política. Sin embargo, advierte Glaeser, tal proceso de integración requiere igualdad en la participación política y económica. En ese sentido, concluye Glaeser, la división de Alemania sólo podrá ser superada a través de un fuerte compromiso político con la igualación de las oportunidades de vida y con el reconocimiento de que unos y otros son diferentes: “Alemania no ha creado todavía igualdad de participación en la riqueza y el poder, y no ha creado todavía el mismo sentido de pertenencia en ambas partes de Alemania. Por eso, Alemania permanece dividida en unidad” (2000: 350).

Una importante característica común de las investigaciones de Borneman y Glaeser es que buscan explicar o al menos constatar una diferencia *real* entre las personas de la ex RDA y la ex RFA. Recordemos: mientras para Glaeser “cuarenta años de historias separadas [...] han hecho realmente una diferencia” (2000: 324), para Borneman ellos han producido “una Alemania dividida *de facto*, con dos naciones distintas” (1993: 314). Desde ambas perspectivas, la emergencia y proliferación de la distinción *Ossi / Wessi* tiene entonces un trasfondo real, a saber, la división socio-cultural de la Alemania contemporánea. A mi juicio, es preciso ser precavido con este tipo de explicaciones, pues pueden llevar a pensar que la diferencia *Ossi / Wessi* es en último término una expresión simbólica-cultural de unas diferencias socio-estructurales. No se trata aquí de negar el hecho de que persistan en Alemania desiguales formas de participación en las estructuras económicas y políticas de la sociedad, sino simplemente señalar que quizás la distinción *Ossi / Wessi* no surja simplemente como una consecuencia de tales desigualdades. El caso podría ser perfectamente el inverso. Mucho más productivo resulta analizar la distinción *Ossi / Wessi*, no como el correlato simbólico de una diferencia real entre alemanes del Este y del Oeste, sino como una distinción que, en la medida que es utilizada para hacer sentido de lo social, le da forma a lo social, o en términos de Bateson (1992), como “una diferencia que hace una diferencia”.

Forma y operación de la distinción *Ossi / Wessi*

Siguiendo la traducción luhmanniana (Luhmann, 1998) de la teoría de la forma desarrollada por Spencer Brown, toda operación a través de la cual se distingue algo – en el caso de la distinción *Ossi / Wessi*, un tipo de personas por oposición a otras – requiere la introducción de una diferencia. La forma de esta diferencia, advierte Luhmann, permanece opaca en el plano de la operación, y sólo puede ser distinguida por medio del uso de una nueva diferencia. Desde esta perspectiva teórica, la única ‘realidad’ que se supone es la de las operaciones de distinción. Por lo mismo, parece necesario centrar el análisis en la *forma* de la distinción *Ossi / Wessi*, pues el que ésta constituya o represente una diferencia ontológica no está en las manos de las ciencias sociales determinarlo. En ese sentido, la pregunta acaso la segunda mitad del siglo 20 ha producido una división en la nación alemana no parece estar del todo bien enfocada. Preguntar por la forma de la distinción implica ante todo analizar de qué manera ésta diferencia lo que

distingue, así como develar sus puntos ciegos, es decir, los criterios a partir del cual se lleva a cabo la distinción.

La tesis que voy a sostener en esta sección es que la distinción *Ossi / Wessi* se presenta en principio como designando diferencias categóricas, en el doble sentido de inapelabilidad y de diferencia absoluta. En principio, como digo, se trataría de una diferencia que no se puede atravesar, en la que todos pueden ser fácilmente incluidos y en la que se pertenece a un lado por adscripción. Además de ello, la distinción *Ossi / Wessi* establece un particular tipo de relación entre ambas categorías, basada en un principio de subordinación. La distinción introduce en el mundo un diferencial jerárquico entre *Ossis* y *Wessis*, correspondiéndole a estos últimos, a los ciudadanos de la ex - RFA, la representación del lado superior. A continuación describiré con detalle dos mecanismos a partir de los cuales se produce esa subordinación de las personas de la ex RDA: la atribución de dependencia contextual y la alocronización del otro. Además, describiré dos de las formas narrativas privilegiadas bajo las cuales se presentan estas diferencias: la sátira y la tragedia. Antes de comenzar, un comentario metodológico. Este análisis se basa en las formas que asume la distinción *Ossi / Wessi* en el uso y en las reflexiones sobre su uso entre algunos berlineses. Dado que no se supone una diferencia real entre las personas de la ex RDA y la ex RFA, los dichos de los berlineses entrevistados no se analizaron diferenciando entre lo dicho por los de un lado y los del otro.

La atribución de dependencia contextual

La idea de que es posible distinguir entre una mentalidad *Ossi* y una mentalidad *Wessi* ha sido en gran medida lo que ha llevado a la emergencia de la expresión ‘el Muro en las cabezas’, y lo que ha mantenido la distinción *Ossi / Wessi* como criterio vigente en la actualidad. El concepto ‘mentalidad’ ha sido fundamental en la construcción de estas diferencias, y de hecho aparece una y otra vez articulando discursos locales, nacionales e incluso, tal como reporta Berdahl (1999), algunos discursos ‘científicos’. Una de las formas más populares a través de las cuales la creencia en una mentalidad *Ossi* y en una *Wessi* se ha reproducido es a través de los chistes. En particular muchos chistes sobre la mentalidad *Ossi* comenzaron a circular tras la abolición de la frontera, a través de los cuales características como pereza, atraso, ingenuidad o, directamente, inferioridad eran atribuidas. Un ejemplo de ello es la asociación que se hacía entre el plátano y los ciudadanos

del Este. Ella no sólo permitía reirse de la falta de acceso a este producto en la ex RDA, sino que además, apelando a esta fiebre por los plátanos, la ex RDA como un todo aparecía como una república bananera, y su población como consumista, sucia, incivilizada y de aspecto simio (Berdahl, 1999).

La asignación de atributos negativos y denigrantes al Otro no constituye sin embargo un mecanismo poderoso de subordinación, pues hace demasiado evidente la arbitrariedad de la subordinación, permitiendo más fácilmente la inversión de la diferencia. En Agosto de 2002 me contaron uno de esos chistes de preguntas y respuestas que muestra la extrema facilidad con que pueden ser invertidas estas formas de menosprecio del Otro: “¿Cómo se hace un *Ossi*? Pues bueno, pones harina, huevos, sal, agua, lo bates muy bien y por último agregas un poco de mierda... ja, ja. Pero ¿a que no sabes cómo se hace un *Wessi*? Quitas la harina, los huevos, la sal, el agua... y ahí lo tienes” (Amaranta Buendía, entrevista realizada por Ignacio Farías, Berlín, 08/2002). Bajo estas recetas culinarias se mantiene latente una tesis sobre la forma de la reunificación alemana, la cual habría consistido en el traspaso hacia la ex RDA de la suciedad inherente a la ex RFA. Lo gracioso sería entonces el hecho que los *Wessis* critiquen los aspectos negativos de los *Ossis*, cuando serían ellos mismos la fuente de tal contaminación.

En mi trabajo de campo pude observar formas menos abiertas de subordinación de la ‘mentalidad *Ossi*’, y que se valían de recursos más sutiles, y por lo mismo más incisivos y profundos, que el abierto menoscabo. En una entrevista, mi informante, un hombre de la ex RFA, apelaba precisamente a estas dependencias contextuales en las mentalidades *Ossis* para explicarme lo difícil que era acabar con las divisiones entre Este y Oeste:

Todavía hay personas que dividen Berlín en la cabeza. Viviendo en una parte, quedándose en una parte, teniendo sus amigos en una parte, sus lugares favoritos en una parte, y el día que ellos van a la otra parte dice ‘hoy día voy al otro lado’. Yo puedo entender, o mejor dicho, podría haber entendido eso diez años atrás. No puedo entender que eso siga yendo de esa manera. Quizás son personas que tenían 18, 20 años cuando cayó el Muro, que no estaban... establecidos, no habían encontrado su lugar en la sociedad, tenían algo en la cabeza pero todavía no habían alcanzado sus metas. Y repentinamente tuvieron que

aprender todo de nuevo, tuvieron que aprender que... la historia por ejemplo, que siempre había parecido algo fijo, es algo completamente distinto... Creo que eso le ha hecho mucho daño al pensamiento de muchas personas, y ellos intentan quedarse en lo que ellos encontraban que era la forma correcta de vivir... entonces tratan de afirmarse a esos lugares donde habían estado viviendo o a las personas que habían conocido (Arcadio Buendía, entrevista realizada por Ignacio Farías, Berlín, Marzo 2003).

De esta forma, los ciudadanos de la ex RDA son descritos en general como personas que después de la euforia inicial de la reunificación se enfrentaron a una realidad nueva y difícil. Hoy en día la gran mayoría se encontraría todavía triste por el cambio y obsesionados en la búsqueda de culpables para su actual falta de adaptación. De la misma forma, estarían a la espera de una suerte de salvador que los liberase de sus limitaciones. Tal como me señalaba este mismo informante: “Ellos todavía piensan que alguien debería venir y ayudarlos a salir del desastre que vivieron... y no piensan mucho en el futuro, sino que siguen pensando en el Este” (Arcadio Buendía, entrevista realizada por Ignacio Farías, Berlín, 03/2003).

En esta narrativa no hay simplemente una descripción negativa de las personas del Este, sino un marco teórico desde el cual se explica porqué son los berlineses del Este quienes persisten en dividir Berlín. La tesis de este marco teórico de la práctica sería muy simple: La división de

Berlín en las cabezas y en las prácticas persiste producto del cambio brusco de contexto que implicó la reunificación de Alemania para las personas del Este. De esta forma, los discursos y las prácticas de las personas del Este son interpretados como condicionados por su experiencia en la ex RDA y, en ese sentido, relativizados. De hecho, no es de extrañar que se atribuya una correspondencia entre la forma como esa sociedad se organiza y las mentalidades de sus ciudadanos. Dos interesantes historias que me fueron relatadas, una sobre el gobierno de la ex RDA, otra sobre un encuentro con una persona del Este, permiten observar hasta qué punto muchos alemanes siguen buscando en las mentalidades una causa para sus diferencias.

Aureliano Buendía me señaló que en Colonia era habitual vivir en casas con antejardín y patio, y no en edificios, como en las *neue Länder*, los nuevos estados alemanes,

antiguamente pertenecientes a la RDA. Me explicó que la causa de esta diferencia era que el gobierno socialista no habría tenido una especial predilección por las casas viejas, que consideraba un obstáculo a la ‘modernidad’. Por lo mismo, el gobierno socialista se habría empeñado en destruir las ‘casas viejas’ y reemplazarlas por ‘edificios iguales con muchos departamentos iguales para familias iguales’. El ‘sistema’ usado por el gobierno socialista para destruir estas casas me lo explicó Aureliano Buendía con todo detalle, como si se tratara del símbolo más claro de la perversidad de ese gobierno: primero se procedía bajo cualquier excusa al desalojo de la familia que ocupaba una de estas casas. A continuación, y dado que no podían justificar tan fácilmente la destrucción de una casa en buen estado, alguien se encargaba de remover sólo una pequeña teja del techo. De esta forma, y dadas las constantes lluvias en esas tierras de Alemania, dos o tres años más tarde la estructura de la casa se encontraba totalmente podrida y no quedaba otra alternativa que tirarla abajo (Notas de campo, Colonia, 02/2003)

La descripción de cómo operaba este procedimiento para destruir las casas da cuenta de la doble connotación negativa atribuida al ‘sistema’ socialista: era un procedimiento escondido, secreto y era un sistema perverso de manipulación. Estos dos elementos son claves en la descripción del gobierno de la ex RDA y en ese sentido del ambiente social en el cual los ciudadanos del Este se habrían formado. La narración que cito a continuación muestra precisamente la simetría que muchas veces se establece entre las características atribuidas al gobierno de la ex RDA y a la mentalidad *Ossi*.

Remedios Buendía me explicó que para ella el tema de las diferencias *Ossi / Wessi* no habían constituido algo relevante en su experiencia con otras personas hasta que conoció a la profesora que dicta su curso de costura. Esta profesora, una mujer de unos 50 años y nacida en el Este, le pareció desde el comienzo una persona muy extraña. Según Remedios Buendía, apenas iniciado el curso la profesora ya sabía quién era del Este y quién del Oeste y habría comenzado a mostrar una abierta preferencia por aquellos del Este. Su carácter extraño se habría seguido notando, a lo largo del curso, en su forma de actuar y de llevar la clase. “La forma en que ella maneja las cosas es extraña. Tiene como órdenes sobre cómo manejarse con nosotros, sobre qué se supone que puede decirnos y

qué no”. Remedios Buendía recuerda particularmente lo que sucedió el día de la final de la Copa del Mundo 2002, cuando el director de la escuela, considerando que jugaba Alemania, dio la posibilidad a los distintos cursos de tomarse el día libre. Remedios Buendía recuerda que la profesora “sacó dos o tres personas del grupo y les explicó a ellos su decisión y les dijo a ellos que nos la comuniquen a nosotros. Ella los manipuló en forma tan sutil que ellos vinieron donde nosotros y dijeron: nosotros no queremos tomarnos el día libre”. Luego de contarme otro par de anécdotas me comentó: “Todo es con ella tan oculto... eso es algo típico del Este. Ellos aprendieron quien era amigo y quien no, a quién hablarle y a quien no” (Notas de campo, Berlín, 03/2003).

De esta forma, una serie de características simétricas a las atribuidas al gobierno de la ex RDA, son atribuidas aquí a la mentalidad *Ossi*: carácter extraño, ocultamiento de información, no apertura en toma de decisiones, mecanismos de cooptación, manipulación. En la narración de Remedios Buendía, todo ello se ‘explica’ sin embargo porque su profesora vivió en la RDA, un hecho que marcó a los ciudadanos de la RDA y frente a lo cual ‘ellos’ poco pueden hacer. El uso constante de la categoría ‘mentalidad’ como esquema para observar y enfrentarse al Otro es una técnica central de subordinación del Otro basada en *la atribución de dependencia contextual*, esto es, la observación del Otro como irremediamente condicionado por el medio ambiente político, social y cultural en el que fue socializado (Herzfeld, 1987). Esta atribución de dependencia contextual deviene efectiva y persuasiva en la medida que pone en juego toda una teoría de la práctica sobre la relación entre contextos socio-culturales, mentalidades y prácticas sociales.

Esta cuestión incentiva a dar un giro teórico y reflexionar sobre la simetría de tales teorías prácticas y las teorías puestas en juego por la antropología y la sociología. Por ejemplo, el análisis de Borneman propone una perspectiva en cierto sentido equivalente con las teorías prácticas de la subordinación *Ossi*, pues en la medida que enfatiza el éxito del Estado sobre la organización de las pautas de pertenencia individuales, su análisis comparte la premisa básica de la dependencia contextual de los individuos. En su caso, sin embargo, la dependencia contextual es atribuida equitativamente entre *Ossis* y *Wessis*, y no diferencialmente como en las teorías prácticas. Otro ejemplo, sería el concepto de *habitus* desarrollado por Bourdieu (1997, 1994), el

cual parece beber de las mismas fuentes que estas teorías prácticas de la dependencia contextual. Así, tal como en la astrología se define una disposición vital y una trayectoria biográfica a partir del ordenamiento planetario del sistema solar en el momento del nacimiento biológico del individuo, el socioanálisis de Bourdieu y las teorías prácticas de la mentalidad *Ossi*, definirían las disposiciones socioculturales de los individuos a partir de la forma como éstos internalizan pasivamente las estructuras sociales predominantes en el momento de su nacimiento social.

La Alocronización del Otro

Mientras a través de la idea de ‘mentalidad’ se intenta alumbrar la cara interna de la identidad individual, los vestidos o tecnologías utilizados por las personas son observados como marcas externas de la identidad de las personas (Herzfeld, 1987). En ese sentido las descripciones a través de las cuales se insiste en lo fácil que es reconocer a las personas del Este son ejemplos de mecanismos a través de los cuales se reconocen estas caras externas de la identidad, las que de paso permiten reforzar las atribuciones de dependencia contextual antes analizadas. En este sentido pueden interpretarse, por ejemplo, algunos de los recuerdos de Remedios Buendía sobre los primeros años tras la Caída del Muro.

La gente del Este era en esa época reconocible desde kilómetros de distancia. Una de las claves parecía estar en su ‘divertida’ apariencia. “Realmente nos reímos de ellos por dos o tres años”, me decía ella, y se refería fundamentalmente a las ropas que portaban como el elemento distintivo clave. Muchos de ellos venían con ropa de jeans producida en el Este la cual era realmente distinta, pues allí se llevaban los ‘jeans lavados a la piedra’: “ellos se veían realmente divertidos... realmente del Este”, recordaba. Otra cuestión realmente divertida para ella fueron los autos, los Trabis, que me los describía como un auto de los 50: realmente divertido. También era ‘divertido’ el ruido de su motor, que hubo de oír durante mucho tiempo, pues vivía cerca de un cruce en Neukölln, por donde habían “muchos autos cruzando cada día” (Notas de campo, Berlín, 03/2003).

En discursos como el que aquí se cita es posible reconocer un segundo mecanismo clave a través del cual tiene lugar la subordinación de los individuos identificados como provenientes de la RDA: *la alocronización del otro*. El concepto de alocronización ha sido desarrollado por

Johannes Fabian en el marco de una crítica a las técnicas de escritura etnográfica. En la construcción de su objeto de estudio, la antropología cometería el error de negar su coevolución con su objeto de estudio. Fabian argumenta que “una tendencia persistente y sistemática a situar el referente de la antropología en un Tiempo distinto al presente del productor del discurso antropológico” (2002: 31), implicaría una negación sistemática del Otro como un igual, pues unos y otros son situados en tiempos diferentes. Asumir la coevolución del antropólogo con su objeto quiere decir a juicio de Fabian asumir que se trata de una relación social sincrónica (que unos y otros se encuentran en un mismo tiempo) y contemporánea (que unos y otros pertenecen a un mismo tiempo).

El sociólogo Andreas Glaeser ha sido probablemente el primero que ha tomado esta metateoría de las ciencias sociales para analizar la forma en que opera la distinción *Ossi / Wessi* en la vida cotidiana (2000: 146-162). A su juicio, discursos teóricos de la antropología, como el de su alocronismo, pueden encontrar una contraparte directa en las prácticas cotidianas de los sujetos etnográficos, y concretamente en este caso permitiría dar sentido a las formas de relación entre *Ossis* y *Wessis*. Glaeser insiste en que son en gran medida las personas del Oeste quienes se comportan como los antropólogos criticados por Fabian, situando a las personas del Este en el pasado. Las formas más típicas de alocronización de las personas de Berlín Este que pude reconocer en los discursos de mis informantes se encuentran basadas en los criterios de la moda (vestimentas) y la tecnología (automóviles).

Para algunos, el sistema de la moda, que se expresa paradigmáticamente en el ámbito de la vestimenta, se encontraría “al mando de nuestras sociedades; [y ...] ha llegado a convertirse en el principio organizativo de la vida colectiva moderna” (Lipovetsky, 1987: 13). Esto último habría sido posible por un proceso de universalización e internacionalización de la moda que habría tenido lugar durante la segunda mitad del siglo 20. La moda no sólo afectaría los distintos ámbitos de la vida (universalización), sino que además funcionaría en forma simultánea en países distintos. Al mismo tiempo, “no hay moda sin prestigio y superioridad atribuidos a los nuevos modelos y, por lo tanto sin cierto menosprecio por el orden antiguo” (Lipovetsky, 1987: 27). Estas dos características de la moda permiten que las vestimentas de *Ossis* y *Wessis* sean comparadas por referencia a un marco temporal universal e internacional (pues en sus giros la

moda va creando un tiempo tipológico universal), con lo que las distintas vestimentas hacen sentido como diferencias al interior de una misma línea temporal. Así, las vestimentas juegan además un papel clave en la observación social de las identidades y constituyen un primer ámbito a partir del cual tiene lugar la alocronización de las personas del Este. Al mismo tiempo, esa superioridad atribuida a lo nuevo desde el campo de la moda permite que esa alocronización de las personas del Este funcione como un mecanismo de subordinación. En otro ejemplo sobre los vestidos aparecen nuevamente los mismos elementos.

Pocos años antes de la Caída del Muro una chica de unos 20 años, después de haber protagonizado un famoso escape de Berlín Este escondida en el interior del asiento trasero de un coche, habría llegado por extrañas casualidades a casa de mi informante. Allí se habría duchado y solicitado a mi informante si le podía dejar unas bragas, pues no tenía de recambio. Tras recibir las bragas, la chica le preguntó si no tenía algunas más pequeñas. Remedios Buendía me explicó entonces que en la RDA estaban realmente diez años más atrás en la moda, y que las bragas que la recién llegada solicitaba eran de esos modelos ultra-pequeños que se llevaban en los 70, no ya en los 80 (Notas de Campo, Berlín, 03/2003).

Con mucha mayor univocidad que la moda, la tecnología opera como un criterio a partir del cual el otro puede ser incorporado al interior de una única misma línea temporal de desarrollo. A través del discurso del desarrollo se pone en escena un relato épico y universal sobre la emancipación del hombre y las sociedades de las fuerzas de la naturaleza. En el brillante análisis del desarrollo como eje discursivo de la sociedad mundial, Escobar (1998) describe los espacios de la ciencia y la tecnología como sistemas expertos sobre los que se fundamenta la verdad de esta retórica universalista. La tecnología en general habría dado al discurso sobre el progreso ‘dirección y significado’, pues ha sido teorizada como una especie de ‘fuerza moral’. Consecuentemente, las máquinas cobrarían un lugar central en la observación de las sociedades en cuanto ‘índice de su civilización’. Bajo este eje de discurso, las descripciones antes anotadas sobre los Trabis, autos que por antonomasia representaban a la ex RDA, y por extensión a sus ciudadanos, permiten observar otro criterio, esta vez tecnológico, a partir del cual se realiza una alocronización de las personas de la ex RDA. Bajo la narrativa del desarrollo, lo que se sitúa en

otro tiempo son las personas y no los coches, pues el progreso tecnológico se presenta como un proceso natural. De esta forma, las cuestiones de poder y desigualdad que pueden presentarse efectivamente como causas de las diferencias son pasadas por alto.

Una última cuestión. La ropa y las máquinas como “medida de los hombres” (Adas citado por Escobar, 1998: 80) constituyen marcas externas de la identidad individual. En cuanto ‘vestimentas’ de la identidad individual, la diferencia temporal que se introduce bajo el par *Ossi / Wessi*, si bien se encuentra claramente definida, no fija unívocamente a las personas en una categoría. Teóricamente bastaría que una persona del Este utilice ropas que lo identifiquen como *Wessi* o que una persona del Oeste conduzca un Trabi, para cruzar de un lado a otro de la distinción. Un informante del Oeste recuerda uno de estos ‘malentendidos’ cuando por portar marcas externas circunstanciales habría sido observado como *Ossi*.

Cuando le prestaron un Trabi por algunas semanas, recuerda haberse sentido observada y discriminada; mirada como un ser extraño. Una noche en un bar en que había estado cruzando miradas seductoras con un hombre que era “evidentemente del Oeste”, pudo sentir más concretamente el peso de ser malinterpretada como *Ossi*. Al final de la noche, cuando ella ya se iba y sin todavía haber cruzado palabra con el pretendiente, éste la había visto subiéndose al Trabi que le habían prestado. Ella está todavía segura que en ese momento él habría quedado “asombrado” y perdido todo su interés en ella (Notas de campo, Berlín, 03/2003).

Sin embargo, al menos durante los primeros años tras la reunificación de Alemania, el cruce inverso del código, es decir, la cobertura de una identidad *Ossi* con marcas externas *Wessi*, no habría sido posible con la misma facilidad que en el ejemplo anterior. La ropa, por ejemplo, no habría bastado como elemento externo de la identidad, pues otras cuestiones relacionadas con una ‘mentalidad *Ossi*’ impedían tales camuflajes.

La sátira y la tragedia

Como técnicas de subordinación social, la alocronización y la atribución de dependencia contextual constituyen teorías que, operando en la práctica, permiten ‘explicar’ la asimetría y no

simplemente criticarla o rechazarla. Se trata de teorías que, en la medida que buscan ‘comprender’ al otro como anclado y dependiente del pasado, permiten mantener latente la arbitrariedad de la subordinación. La latencia de la subordinación es además asegurada por la presentación de estas teorías de la diferenciación bajo *los ejes retóricos de la sátira y la tragedia*. En su investigación sobre las fuerzas policiales de Berlín, Glaeser analiza cómo estos y otros ejes retóricos son utilizados en la interacción cotidiana como invitaciones “a tomar una particular posición cognitiva y emocional con respecto a los objetos, caracteres y temas de la enunciación narrativa” (Glaeser, 2000: 58). En las interpretaciones de la diferencia *Ossi / Wessi* antes analizadas, la sátira y la tragedia constituyen los principales marcos de referencia a partir de los cuales se propone la lectura. Tales marcos de referencia permiten reducir las posibilidades hermenéuticas de una misma situación, indicando retóricamente el eje desde donde deben ser esas situaciones interpretadas.

Siguiendo los análisis de Frye sobre las formas retóricas de la narración, Glaeser (2000) describe el funcionamiento social de la sátira como un intento por generar alianzas entre el que narra y el que escucha por medio de la deformación de los caracteres principales. Una de sus principales características sería la de atribuir unas capacidades a los roles protagónicos irremediablemente inferiores a las del que narra y a las del que escucha, estableciendo así una distancia abismal entre estos roles protagónicos y el mundo. Las descripciones de las personas del Este en las que se destacan lo divertido de sus ropas, de su admiración excesiva por la RFA, de sus autos o del ruido del motor de sus autos, o la simple declaración ‘realmente nos reímos de ellos’, muestran hasta qué punto las ‘vestimentas’ de la identidad *Ossi* eran observadas desde una perspectiva satírica. Estas narrativas alocronizantes, basadas en los elementos de la moda y la tecnología, son así enunciadas bajo los términos de la sátira, dando por supuesto así una posición compartida entre el que habla y el que escucha respecto a los referentes evaluativos.

La presencia de elementos trágicos en estas narrativas no es contradictoria con la sátira como marco hermenéutico de referencia. A través de la tragedia se invoca en el que escucha tanto su empatía por la desgracia de los protagonistas de la narración como su alivio por no ser uno de ellos. Así, una segunda lectura de los vestidos y coches característicos de las personas de la ex RDA transforma la sátira en tragedia, y más si se trata de cuestiones relativas a lo que se observa

como las ‘marcas internas’ de las identidades individuales, como la mentalidad. Así las atribuciones de dependencia contextual son presentadas ante todo como una tragedia que limita a las personas del Este, que las convierte en discapacitados.

Un othering parcial, una subordinación latente

Estas técnicas teóricas (alocronización, dependencia contextual) y retóricas (sátira, tragedia) por las que se construye la diferencia *Ossi / Wessi* no deben entenderse simplemente como representaciones sociales de una estructura de diferenciación social profunda e inobservable. Ellas mismas definen la forma de lo social, pues son formas comunicativas que se ponen en circulación y que definen las perspectivas con las que se clasifica y evalúa el papel del Otro. En términos teóricos, o más bien ideales, la observación del otro encontraría como fundamento básico la reciprocidad de perspectivas entre un *ego* y un *alter*. Tal como señala Alfred Schutz (1977) esa suposición de reciprocidad es posible en base a dos idealizaciones básicas: la intercambiabilidad de los puntos de vista y la congruencia de los sistemas de significaciones. Ahora bien, precisamente lo que se ha observado hasta aquí es que a través de estas técnicas teóricas y retóricas de observación del Otro tales idealizaciones no serían dadas por supuestas.

Unos y otros son observados a través de la distinción *Ossi / Wessi* como ocupantes de posiciones muy distintas en la sociedad, pero en último término posiciones relacionadas. A juicio de Glaeser, “este *othering* del otro alemán, a pesar del hecho de que es categórico, no es un *othering* radical en el sentido que el ‘orientalismo’ de Said (1978) lo es” (2000: 325). Glaeser refiere sobretodo a las formas de alocronización de las personas del Este, a través de las cuales el otro (*Ossi*) no es situado en un tiempo radicalmente distinto. La diferencia *Ossi / Wessi* no operaría así como una diferencia temporal esencial, anterior e inmune al paso del tiempo, de manera tal que el cruce de un lado a otro de la distinción quedara negado indefectiblemente. El desplazamiento hacia el pasado es sólo relativo, marcado como se ha observado por criterios internacionales, como la moda y la tecnología, pero también por criterios nacionales, como la reflexión que habría tenido lugar en la RFA sobre el pasado nazi y que nunca habría tenido lugar en la RDA. Así por ejemplo me lo explicaba un informante:

Después de la reunificación, las personas de la ex RDA pudieron... pudieron reflexionar sobre su propia historia, porque, por supuesto, las personas de la ex RDA ... también tomaron parte en el régimen de Hitler. Ellos no pudieron hablar de eso, no tuvieron una revolución estudiantil que se levantara frente a las generaciones de los padres y dijera ¿qué fue lo que hicieron entonces? (Arcadio Buendía, entrevista realizada por Ignacio Farías, 03/2003).

De esta manera, la posición de los desplazados temporalmente es incluida en el presente bajo un criterio de 'desarrollo', por el cual se establece una equivalencia entre el pasado de las personas del Oeste con el presente de las personas del Este. Las atribuciones de dependencia contextual de la misma manera que las técnicas de alocronización aquí analizadas si bien definen una diferencia de subordinación categórica, no presentan esta diferencia como una cuestión esencial o irreversible, pues se observa que a través de un proceso de 're-aprendizaje' las personas del Este podrían revertir su casi irremediable dependencia contextual. Tal como me señalaba un informante:

Ellos tuvieron que aprender todo de nuevo, tuvieron que aprender que... la historia, aquello que parecía ser algo fijo, es completamente distinta. [...] Yo pensaba que no sería tan difícil aprender de los otros, pero de hecho lo es (Arcadio Buendía, entrevista realizada por Ignacio Farías, 03/2003).

En definitiva, la distinción *Ossi / Wessi* opera como una diferencia por la que se subordina uno de los polos al otro, pero en la cual la subordinación no es observada como un estado esencial, sino como resultado de unos particulares procesos de aprendizaje social. Se trata entonces de una distinción con la que se establece una diferencia jerárquica entre las personas; la estratificación de unas identidades socialmente sancionadas. Ahora bien, las técnicas teóricas (alocronización y atribución de dependencia contextual) y retóricas (sátira y tragedia) permiten mantener latente esa subordinación.

La persistencia de lo nacional

Cuando le pregunté a uno de mis informantes sobre su opinión sobre las diferencias entre *Ossis* y *Wessis*, reaccionó con firmeza señalándome que él no consideraba tales criterios de clasificación en absoluto válidos:

En primer lugar, yo no soy mucho de estas expresiones *Ossi* o *Wessi*. Por supuesto habrán tipos clichés en ambos lados, y probablemente algunas personas se merecen ser llamadas por el cliché *Ossi* o *Wessi*, pero la gran mayoría de las personas no calza con estos clichés. Quizás personas de generaciones más viejas, pero en mi generación difícilmente podría distinguir entre un *Ossi* y un *Wessi*. Puedo decir más si una persona viene de la ciudad o del campo” (José Arcadio Buendía, entrevista realizada por Ignacio Farías, 03/2003).

Otro de mis informantes se pronunciaba en términos similares respecto a esta diferencia:

Es algo más de los medios: ‘La gente del Este es floja, la gente del Oeste es tal’, pero eso en realidad no existe, eso es siempre... como dicen: ‘Siempre escribe la historia, quién ha ganado’ [El dicho castellano: ‘La historia la escriben los vencedores’]... Tenemos casi todos la misma mentalidad, pero en todos lados hay gente de una forma y de otra (José Arcadio Buendía, entrevista realizada por Ignacio Farías, 03/2003).

En mi trabajo de campo en Berlín, una y otra vez me encontré escuchando explicaciones sobre estas diferencias entre *Ossis* y *Wessis*, pero también sobre el carácter estereotípico de tales diferencias; sobre su inexistencia, sobre la manipulación de estos estereotipos por los medios de comunicación de masas, sobre la necesidad de dejar de pensar de esa forma. Berdahl reporta al respecto:

Los *Ossis* podían ser identificados por sus caras pálidas, pelo aceitoso, trabajo dental pobre, jeans desteñidos y sin forma, zapatos grises genéricos y bolsas de compra acrílicas [...] los *Wessis*, por otra parte, eran reconocibles por sus trajes de estilo, cortes de pelo

chic, zapatos Gucci, cutis canela y bolsas de compra de arpillera ecológicamente correctas (1999: 167).

Tales mecanismos de reconocimiento del Otro parecen ya haber perdido gran parte de su efectividad. En la medida que esa lectura de los cuerpos se va haciendo más imprecisa y difusa, el esquema de clasificación va perdiendo su capacidad para definir unívocamente a los individuos, perdiendo centralidad como marcas para la construcción e interpretación de las identidades individuales.

Hoy en día, los usos cotidianos de la distinción *Ossi / Wessi* son muy restringidos. Dos observaciones de mis informantes pueden resultar aquí muy interesantes: i) cuando se trata de círculos cercanos de amigos y parientes, personas con las que se tiene una relación informal, la distinción *Ossi / Wessi* no tiene mayor importancia (“Uno no se pregunta si su amigo es *Ossi* o *Wessi*”); ii) cuando se trata de conocidos, de compañeros de trabajo, vecinos, etc., personas con las que se tiene una relación formal y más distante, no es políticamente correcto tematizar la distinción *Ossi / Wessi* (“Uno no puede preguntarle a alguien que conoce poco si viene del Este o del Oeste”). Ahora bien, el hecho de que este tipo de regulaciones sean mencionadas indica precisamente que la distinción *Ossi / Wessi* todavía hace sentido. Se trata de reglas que prescriben la no-utilización de la distinción, pero que no la eliminan. Tal como señala un informante “no es necesario preguntar, uno sabe”. En ese sentido la distinción es definida como parte del sentido común, esto es, una forma históricamente definida de interpretación de las inmediateces de la experiencia (Geertz, 1994), y sobre la que, en principio, no es necesario discutir. Por lo mismo, resulta más preciso concebir la diferencia *Ossi / Wessi* como una herramienta clasificatoria flexible que es introducida pragmáticamente en contextos situacionales específicos. No se trata entonces necesariamente un modelo absoluto a partir de los cuales los individuos son divididos irrevocablemente en dos subgrupos finitos, pues aun cuando la distinción *Ossi / Wessi* sí establece dos subgrupos finitos, en cuanto esquema de observación que es utilizado o no, dependiendo de la definición contextual de las situaciones, no divide a los individuos en dos subgrupos finitos. El caso parece ser mas bien que los individuos se mueven más o menos pragmáticamente a través de la distinción, utilizándola o no, según resulta conveniente en cada momento.

En ese sentido, la idea de que el ‘Muro en las cabezas’ ha terminado por dividir realmente Alemania y socavar su trasfondo nacional, solo puede ser acertada desde una visión que enfatiza excesivamente la unidad que debería expresar una nación. En el caso alemán las expectativas de encontrarse a nivel etnográfico con una idea ‘fuerte’ de nación, no se relacionan únicamente con el espíritu de *Verbrüderung* (hermandad) observado por todo el mundo en 1989 durante la caída del Muro de Berlín, en 1990 Alemania ganó la Copa Mundial de fútbol o en 1991 cuando tuvo lugar la reunificación estatal. En la caja de herramientas y de conocimientos de las ciencias sociales lo primero que se encuentra, cuando se trata de Alemania, son investigaciones sobre el surgimiento histórico de las categorías y sentimientos nacionales (Brubaker, 1992; Stolcke, 1997; etc.), investigaciones sobre el fenómeno nazi (Wolf, 1999, etc.), investigaciones sobre las formas de clausura a los inmigrantes (Mandel, 1996), etc. Trabajos de antropología histórica de Alemania, como los llevados a cabo por Dumont (1991), que también enfatizan en la centralidad de la categoría de nación, se suman a esta lista, conformando un marco de expectativas, frente al cual divisiones como aquí analizada entre ciudadanos de la ex RDA y la ex RFA pueden parecer representar un quiebre radical respecto a la unidad etnonacional a través de la cual Alemania se ha representado históricamente a sí misma.

La cuestión clave es que la distinción *Ossi / Wessi* no constituye una suerte de secuela del pasado, una desafortunada consecuencia que ira limándose con el paso del tiempo. En ese sentido, mi hipótesis sigue un camino distinto a los antes analizados, pues no analiza la distinción *Ossi / Wessi* en función de unas estructuras anteriores y condicionantes de las prácticas sociales, esto es, ni por referencia a unas estructuras económico-políticas que diferencian a unos y otros en la actualidad (a la Glaeser), ni por referencia a unas formas de pertenencia aprendidas por las personas en sus distintas experiencias en la RDA y en la RFA (a la Borneman). Es cierto, y así lo demuestran también mis análisis, que la distinción *Ossi / Wessi* opera dividiendo en forma radical y subordinando con fuerza un lado al otro. Sin embargo, es preciso preguntarse si la constatación de este marco clasificador constituye evidencia suficiente como para afirmar que Alemania se encuentra ‘dividida en unidad’, culturalmente partida en dos. En la que sigue, propondré un análisis distinto de la distinción *Ossi / Wessi*, basado en una puesta entre parentesis del extendido supuesto metodológico de que Alemania se encuentra realmente dividida.

Al comienzo de este capítulo se señalaba que toda observación, y por tanto, toda comunicación, es posible en la medida que se maneja y se pone en juego una distinción. Una distinción que señala una diferencia (material, temporal, social) en el mundo. En ese sentido, la diferencia no sólo constituye las identidades, sino que es lo que posibilita la comunicación, el sentido. A juicio de Luhmann (1998: 82-87), el sentido es una realidad emergente basalmente inestable, constituida en la inquietud, y que solo puede ser captada por medio de diferencias. La producción de sentido no es una propiedad de signos, símbolos o estereotipos, sino el resultado de un constante proceso de ordenación y asimetrización de diferencias. La diferencia *Ossi / Wessi* constituye un ejemplo magnífico para este proceso de producción de sentido, a través del cual una diferencia es procesada y reprocesada a fin de que haga sentido como algo más que ‘pura’ diferencia.

Un ejemplo de ello es analizado por Herzfeld en la Grecia actual, donde se observa una potente división entre los estereotipos helénico (*Ellinismos*) y roméico (*Romiosini*). Mientras el lado *Elli* representa un tipo de adscripción cultural helénica, asociada a la Grecia Clásica y pura, el lado *Romi* se asocia al Imperio Romano Oriental, posteriormente Bizantino, y representa los orígenes turcos de la Grecia actual. La diferencia *Elli / Romi* es introducida en numerosos ámbitos de la vida cotidiana y pública para distinguir entre formas de lenguaje (puro / demótico), pasados históricos (Antigua Grecia / Bizancio), grados de acceso al poder político (Estado / vida cotidiana), grados de acceso al poder económico (elite / pueblo), etc. Pero, ¿se encuentra Grecia *divided in unity*?, ¿es posible encontrar en ella *de facto* dos naciones distintas? Recordemos lo señalado por Derrida: “lo propio de una cultura es no ser idéntica a sí misma. No el no tener identidad, sino no poder identificarse, decir ‘yo’ o ‘nosotros’” (1992: 17). En continuidad con tal principio, la conclusión a la que arriba Herzfeld es que “es la *diferencia* lo que constituye la identidad griega” (Herzfeld, 1987: 94), y que son precisamente este tipo de diferencias, más que sistemas de reglas o unidades trascendentes, las que deben preocupar al cientista social en el análisis de identidades sociales y culturales.

Los análisis de Dumont (1987) apuntan en la misma dirección. A su juicio, las oposiciones binarias son habitualmente analizadas en ciencias sociales como oposiciones en un mismo plano,

esto es, entendidas como oposiciones de valores iguales, irreductibles el uno al otro. De esta forma se tiende a establecer dicotomías fijas que dificultan el análisis del vínculo que se establece entre cada uno de los lados. Dumont propone entonces analizar las oposiciones binarias desde la perspectiva de la jerarquía, esto es, como oposiciones asimétricas “entre un conjunto (y más particularmente un todo) y un elemento de este conjunto (o de este todo)” (1987: 231). A lo que apunta Dumont es que los polos de una oposición binaria no poseen por regla general el mismo estatuto. Por lo mismo, son sólo reconocibles ‘en relación con un todo’ a partir del cual cada uno se diferencia. No se trataría de una cosa muy distinta a lo detectado por Durkheim y Mauss en 1903, hace un poco más de un siglo, a propósito de los sistemas de clasificaciones:

Clasificar no significa solamente constituir grupos: significa disponer éstos grupos según relaciones muy especiales [...] Toda clasificación implica un orden jerárquico, del que ni el mundo sensible ni nuestra conciencia nos ofrecen modelo alguno, así pues hay motivos para preguntarse dónde hemos de ir a buscarlo (1971: 17).

Pensar entonces en aquello que posibilita la emergencia de la distinción *Ossi / Wessi* implica pensar en el todo, en el criterio externo a partir del cual esta oposición práctica emerge. Se trata de develar aquel telón de fondo que no es posible o que no es correcto nombrar, y a partir del cual se divide el mundo en dos. Se trata en ese sentido de dar cuenta del ‘medio’ que está más allá de la diferencia, que no es ni *Ossi* ni *Wessi*, y en el cual tales categorías hacen sentido. De la misma forma que, por ejemplo, la distinción ‘verdad / no verdad’ hace sentido en un medio científico, o la distinción ‘legal / no legal’ lo hace en un medio jurídico, resulta necesario que la distinción *Ossi / Wessi* se constituya en un ‘medio’ a partir del cual haga sentido. La tesis que quiero introducir en este punto apunta a indicar ‘lo nacional’ como el trasfondo no mencionado a partir del cual se construye y sobre el cual opera la distinción *Ossi / Wessi*. De esta manera, antes que dividir Alemania en dos, esta distinción tendría la capacidad de reunir y ligar a alemanes del Este y del Oeste en torno a unas polémicas y problemáticas de carácter eminentemente nacional.

Al menos tres observaciones me han llevado a considerar lo nacional como el ‘medio’ (Luhmann) o el ‘todo’ (Dumont) en el cual la distinción *Ossi / Wessi* se constituye y hace sentido. Primero, la distinción *Ossi / Wessi* no incumbe a todos los que habitan en Berlín por igual, y en

ese sentido, no incumbe a todos los que participan de la comunicación social. De hecho, la distinción *Ossi/Wessi* no es aplicable a personas provenientes de Europa Occidental o de Europa Oriental, ni tampoco a los grupos inmigrantes. Señalar que rusos o polacos por largo tiempo asentados en Berlín Este podrían ser considerados *Ossis*, o que turcos, ingleses o norteamericanos por largo tiempo asentados en Berlín Oeste podrían ser *Wessis*, le parecería un disparate a cualquier berlinés. Segundo, se trata de una distinción que aplica exclusivamente a personas alemanas (cabe preguntar aquí, alemanes en qué sentido, según qué criterio). De hecho, cada uno de los lados o polos de la distinción representan los caminos alternativos por los que ha discurrido la historia de la nación alemana en los últimos 50 años. Tercero, es una distinción que sólo se hace visible en espacios de ‘intimidad cultural’ (Herzfeld, 1997). Hablar de *Ossis* y *Wessis* es algo de lo que sólo se puede hablar en privado, en confianza, entre amigos. Utilizar esta distinción en la vida pública es motivo de tremendos escándalos. La cuestión de fondo no es tanto la subordinación del Otro, como el criterio a partir del cual se subordina. Implícito en la subordinación del lado *Ossi* al *Wessi* existe un criterio constituido en torno a lo nacional, con lo que la distinción deviene tan políticamente incorrecta como flamear banderas alemanas. En ese sentido lo nacional aparece como punto ciego de la distinción. Se trata entonces de una propiedad de la distinción que permanece latente, pero que define la forma en que ésta opera.

Esta latencia de lo nacional debe ser distinguida en forma clara y distinta de otras formas sutiles por las que se reproduce lo nacional, como las descritas por Michael Billig en su libro *Banal Nationalism* (1995). La idea de banalidad es utilizada para describir las formas ideológicas que desde los espacios cotidianos permiten la reproducción de las naciones en Occidente. A juicio de Billig, el concepto de nacionalismo ha sido utilizado política y también académicamente para describir una realidad problemática que “ocurre ‘allá’ en la periferia, no ‘aquí’ en el centro” (1995: 6). Sin embargo, advierte este autor, el mundo occidental es diariamente observado como un mundo de naciones, y sus habitantes son ante todo entendidos como ‘nacionales’. Para Billig “la imagen metonímica del nacionalismo banal no es una bandera flameada de forma consciente y con ferviente pasión, es la bandera que cuelga desapercibida en los edificios públicos” (1995: 8). Estos análisis, sumamente sugerentes, no dan cuenta de la forma en que se reproduce lo nacional en Alemania. En su capital Berlín, por lo menos, las banderas de Alemania no flamean desapercibidas, y por el contrario, son temidas y usadas con suma cuatela en la vida pública. Los

símbolos de Berlín, el oso y la bandera blanca y roja, se exponen públicamente en cada esquina, pero pocos símbolos alemanes. En ese sentido, en el caso alemán las referencias a lo nacional no son ni banales ni nacionalistas. Lo nacional no emerge aquí como supuesto de la vida cotidiana, ni como proyecto público, sino como latencia.

Se ha insistido ya en que no nos atañe a nosotros preguntar si la nación alemana ‘realmente’ existe o si ésta ‘realmente’ se ha partido en dos. Tal como señala Brubaker (1996: 16), si bien es necesario dar cuenta de los procesos de reificación de la nación, es necesario “evitar reproducir o reforzar no intencionalmente esta reificación de las naciones en la práctica con una reificación de las naciones en la teoría” (íbid: 16). Resulta entonces necesario definir claramente qué se quiere decir con esta persistencia de lo nacional a través de la distinción *Ossi / Wessi*.

Brubaker (1996) propone una distinción entre *nation*, *nationhood* y *nationness* sumamente útil para este propósito. *Nation* es ante todo una categoría de la práctica que designa grupos de personas, y que es utilizada para la construcción de la *nationhood*, esto es, la forma política y culturalmente institucionalizada de nación. En ese sentido, el nacionalismo no lo generan las *nations* – entendidas como los grupos de personas designados como tales en la vida cotidiana– sino que es producido al interior de unos campos políticos determinados. Ninguno de estos conceptos resulta, sin embargo, capaz de dar cuenta de la persistencia de lo nacional en Alemania, donde *nation* como categoría práctica se ve partida en dos por la distinción *Ossi / Wessi*, mientras que un proyecto de construcción de *nationhood* ha sido puesto de lado por lo que se ha dado en llamar un ‘Estado postnacionalizante’ (Brubaker, 1996). Brubaker introduce sin embargo un tercer concepto para pensar lo nacional: la idea de *nationness*. A través de este concepto Brubaker define lo nacional como un evento que ocurre socialmente, como un acontecimiento que simplemente sucede en ocasiones, y que por tanto debe ser circunscrito a la situación. A diferencia de la *nationhood* que en cuanto institución política tiene un desarrollo histórico y procesual, la *nationness* es eventual, definiendo “un marco de observación contingente, fluctuante conjunturalmente, y precario” (1996: 19).

Se ha señalado ya que hasta 1989 el Muro de Berlín permitía seguir pensando en la nación alemana como un trasfondo latente, sólo aplacado por la división política. En este ensayo, he

intentado sugerir que la caída del Muro y la reunificación de Alemania no parecen haber alterado esta situación, pues la función cumplida por el Muro de concreto ha sido reemplazada en parte por el llamado ‘Muro en las cabezas’, tras el cual persiste agazapada la idea de lo nacional. Quienes pensaban que tras los momentos efervescencia y unidad ritual, que rodearon la caída del Muro en 1989 y la reunificación alemana, emergería un sentimiento unidad nacional, olvidaban quizás las cargas que la historia alemana impone sobre el presente. Entre esas cargas sobresale la obligación de guardar bajo siete llaves la idea de nación alemana. La nación sólo puede emerger como *nationness*, como evento aislado, como un suceso esporádico, y ésto sólo en espacios de ‘intimidad cultural’, en los que alemanes del Este y del Oeste reconstruyen críticamente el curso de la historia de su nación.

Referencias bibliográficas

- Arendt, Hannah ([s.f.] 1981) *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Editorial Alianza.
- Bateson, Gregory ([1971] 1992) *Pasos hacia una ecología de la mente*. Barcelona: Editorial Planeta.
- Baudrillard, Jean ([1972] 1988) *Crítica de la Economía Política del Signo*. México: Siglo XXI.
- Berdahl, Dalphne (1999) *Where the world ended: Reunification and identity in the german borderland*. Berkeley: University of California Press.
- Bestard, Joan (1998) *Parentesco y modernidad*. Barcelona: Paidós
- Billig, Michael (1995) *Banal Nationalism*. Londres: Sage Publications.
- Borneman, John ([1992] 1993) *Belonging in the two Berlins. Kin, State, Nation*. Cambridge: Cambridge University Press.

Borneman, John (1997) *Settling Accounts. Violence, justice, and accountability in postsocialist Europe*. Princeton University Press.

Bourdieu, Pierre ([1980] 1994) *Le sens Pratique*. Paris: Les Editions de Minuit.

Bourdieu, Pierre ([s.f.] 1997) *Meditaciones Pascalianas*. Barcelona: Editorial Anagrama,

Boyer, Dominic (2001) Yellow Sand of Berlin. *Ethnography* 2(3): 412-439.

Brubaker, Roger (1992) *Citizenship and Nationhood in France and Germany*. Cambridge: Harvard University Press.

Brubaker, Roger (1996) *Nationalism Reframed. Nationhood and the national question in the New Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.

Daum, Andreas (2000) America's Berlin 1945-2000: Between Myths and Visions. En Frank Trommler (ed.), *Berlin: The new Capital in the East. A Transatlantic Appraisal*. Washington DC: Harry & Helen Gray Humanities Program Series, vol 7, págs.: 49-73.

Delgado, Manuel (1992) *La Magia. La realidad encantada*. Barcelona: Montesinos.

Derrida, Jacques ([s.f.] 1992) *El otro cabo. La democracia, para otro día*. Barcelona: Ediciones del Serbal.

Deutscher Bundestag Referat Öffentlichkeitsarbeit (1991) *Berlin – Bonn Die Debatte. Alle Bundestagreden vom 20. Juni 1991*. Berlin: Kiepenheuer & Wirsch.

Dumont, Louis ([1983] 1987) *Ensayos sobre el individualismo. Una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna*. Madrid: Alianza Editorial.

Dumont, Louis (1991) *Homo æqualis II. L'idéologie Allemande. France-Allemagne et retour*. Paris: Gallimard.

Durkheim, Emile y Marcel Mauss ([1903] 1971) De ciertas formas primitivas de clasificación. En Marcel Mauss, *Obras II. Institución y Culto*. Barcelona: Barral, págs.: 13-74.

Escobar, Arturo (1998) *La invención del Tercer Mundo. Construcción y desconstrucción del desarrollo*. Bogotá: Editorial Norma.

Fabian, Johannes ([1983] 2002) *Time and the Other. How Anthropology makes its object*. Nueva York: Columbia University Press.

Geertz, Clifford ([1983] 1994) *Conocimiento local*. Barcelona: Paidós Básica.

Geertz, Clifford ([1973] 2001) *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Editorial Gedisa.

Glaeser, Andreas (2000) *Divided in Unity: Identity, Germany and the Berlin Police*. Chicago: University of Chicago Press.

Goettle, Gabriele ([1991] 1999) *À l'Est du Mur. 1989: Les Allemands de l'ex-RDA leurs rêves, leurs désillusions*. Paris: Éditions Autrement.

Hahn, Chris; ed. (2002) *Postsocialism. Ideals, ideologies and practices in Eurasia*. Londres, Nueva York: Routledge.

Herzfeld, Michael (1987) *Anthropology through the looking glass. Critical ethnography in the margins of Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.

Herzfeld, Michael (1997) *Cultural Intimacy. Social Poetics in the Nation-State*. Londres, Nueva York: Routledge.

Keiderling, Gerhard & Percy Stulz (1970) *Berlin 1945 – 1968. Zur Geschichte der Hauptstadt der DDR und der selbständigen Einheit Westberlin*. Berlin: Dietz Verlag.

Ladd, Brian (1997) *The ghosts of Berlin: Confronting German history in the urban landscape*. Berlin: Ch. Links Verlag.

Lévy-Strauss, Claude (1973) Introducción a la obra de Marcel Mauss. En Marcel Mauss: *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos, págs. 13-42.

Lipovetsky, Gilles (1987) *El Imperio de lo Efímero*. Barcelona: Editorial Anagrama.

Luhmann, Niklas ([1984] 1998) *Sistemas Sociales*. Barcelona: Anthropos-UI-CEJA.

Mandel, Ruth ([1994] 1996) Fortress Europe' and the Foreigners Within: Germany's Turks. En Victoria Goddard, Josep Llobera y Chris Shore (eds.), *The Anthropology of Europe. Identities and boundaries in conflict*. Londres: Berg Publishers, pp. 113-124.

Marti Font, Jose María (1999) *El día que acabó el siglo XX. La caída del Muro de Berlin*. Barcelona: Editorial Anagrama.

McDonald, Maryon (1993) The construction of difference: An anthropological approach to stereotypes. En Sharon MacDonald (ed.), *Inside European Identities. Ethnography in Western Europe*. Londres: Berg Publishers, pp. 219-238.

Richie, Alexandra (1999) *Faust's Metropolis. A history of Berlin*. Londres: Harper Collins.

Schutz, Alfred (1977) *Las estructuras del Mundo de la Vida*. Editado por Thomas Luckmann. Buenos Aires: Editorial Amorrortu.

Stolcke, Verena (1997) La 'Naturaleza' de la Nacionalidad. Manuscrito. Publicado originalmente en Veit Bader (ed.): *Citizenship and Exclusión*. Londres: Macmillan Press, pp. 61-80.

Till, Karen (2005) *The New Berlin. Memory, Politics, Place*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Wolf, Eric (1999) *Envisioning power. Ideologies of dominance and crisis*. Berkeley: University of California Press.