

LA INFANCIA DE TARZÁN

En la reciente película de dibujos animados de Disney sobre la saga de Tarzán de Edgar Rice Burroughs existe una conmovedora escena primordial posestructuralista que no aparece en el texto original de 1914; la escena tiene más de un significado. El pequeño niño blanco, hijo de una pareja de náufragos, es rescatado por una madre simia negra después de que sus progenitores fueran devorados por un tigre en la jungla; ella le cría en lugar de a su propia criatura perdida. No obstante, esto origina continuos conflictos con otros miembros del grupo de gorilas, alentados por el jefe del clan en contra de esta incorporación extraña a la familia. Aun cuando juega con sus coetáneos, al niño humano se le recuerda dolorosamente, como en el estadio del espejo de Lacan, que no es igual al resto. Tras uno de estos conflictos, el niño, al ver su rostro reflejado en una charca, se lo embadurna con barro para parecerse así a los que le rodean. Tras este incidente, su madre simia resuelve la crisis de Tarzán construyéndole una identidad. Limpia la sucia máscara que le cubre el rostro y le ordena que cierre los ojos. Para hacerle comprender lo que tienen en común, extiende la palma de la mano del niño sobre la desnuda planta de su pata. Después le insta a escuchar el latido de su corazón y le toma suavemente para que él pueda escuchar el suyo al tiempo que le consuela con palabras de aliento posmoderno: «¿Lo ves? ¡Somos iguales!».

Así pues, cerrando los ojos a la realidad empírica, la simia le enseña a descubrir –acudiendo a la percepción y a la emoción– el núcleo común entre el hombre y el simio. Éste es el modo en el que se construye y se experimenta una identidad colectiva. La fe del niño en el amor de la madre simia le permite acomodar un sentido de su diferencia con la convicción de que, a pesar de todo, él pertenece al grupo. Aun así, ella se ve obligada a añadir pensativa, el jefe de los gorilas «¡no lo entiende!». Obviamente, el jefe del grupo ha de mantener los ojos bien abiertos y carece del don de una mirada distinta. Sólo muchos años después, al encontrarse con otros miembros de la especie de Tarzán, será capaz finalmente de establecer una diferencia entre el niño abandonado y otros hombres y –reconociendo las incontables hazañas heroicas de Tarzán a favor del grupo– aceptar a este valeroso extraño en la *Leitkultur* de los simios, garantizándole, como si dijéramos, la tarjeta de residencia de los gorilas.

Una coyuntura extraordinaria

Esta breve y emotiva parábola de taquilla muestra del modo más simple 1) qué aspecto tiene una afirmación de identidad colectiva, 2) cómo se construye y 3) cuál es el modo en el que su estructura semántica llega incluso a penetrar en el amable vocabulario infantil de hoy en día.

1. En sentido estricto, una enunciación de identidad colectiva constituye una proposición empíricamente falsa. Se diferencia de una mera designación colectiva –como, por ejemplo, «los romanos» o «las mujeres»– en que no se trata de un mero atajo lingüístico poco preciso. Afirma una esencia común a la que se incorpora un significado especial que subyace a las diferencias superficiales aparentes.

2. La construcción de identidades colectivas emerge de prácticas más amplias que conciernen a la defensa y demarcación de las comunidades. Por regla general –a diferencia de lo que ocurre en nuestro ejemplo original, al que volveré más adelante–, éstas disuelven las diferencias internas en el seno de cualquier colectividad dada a favor de una demarcación externa común. Esta pretensión, que habitualmente adquiere la concisión de una fórmula y evita la descripción detallada de las características propias de la esencia en cuestión, moviliza el término *identidad* (que evoca la proposición más elemental de la lógica occidental: $A = A$) con un aire de precisión y necesidad intelectual. Es más eficaz cuando se dirige a quienes no piensan lógicamente o empíricamente, sino que confían en la ciencia.

3. La expansión de dichas afirmaciones es posible solamente en aquellas comunidades en las que las normas religiosas (o tradicionales) y las relaciones han pasado a ser inestables o inciertas. Las construcciones sustitutorias, por lo tanto, ofrecen fórmulas mágicas que sugieren modos ocultos de pertenecer, demarcar y persistir. En este sentido, el niño de la jungla –despojada de toda tradición cultural– constituye el receptor ideal de la explicación forzada y un tanto darwinista de la madre simia acerca de la identidad entre hombre y bestia. Hoy, aparentemente, todos los niños comprenden dicho consuelo. En poco más de dos o tres décadas, estos tropos se han convertido en un sustituto normativo de cualquier tradición, afiliación o significado estable.

Desde la década de 1970, esta clase de magia posmoderna se ha difundido desde los medios de comunicación y los estudios culturales hacia todas las áreas del espectro político, desde la extrema izquierda y la extrema derecha –la Facción del Ejército Rojo o la *Nouvelle Droite*– al centro. Desde allí, en la actualidad, suelen engalanar a un nacionalismo chapucero con nuevos atavíos, olvidándose de precedentes preocupantes. Sin embargo, resulta igualmente ubicua, tanto por encima como por debajo del ámbito del Estado-nación, donde quiera que se forjen unidades políticamente más eficaces a partir de situaciones o estructuras complejas. Así

pues, la encontramos en toda clase de regionalismo y política étnica. Con anterioridad, dicho esencialismo constructivista operaba en el ámbito de la economía, dotando a cualquier revoltijo heteróclito de empresas de la imagen aseguradora de una «identidad corporativa» común. En la arena política, esta magia ha transformado las minorías étnicas y de género que integraban lo que en algún momento fue el crisol [*melting pot*] estadounidense en las coaliciones arco iris de la «política de la identidad».

Desde hace ya más de dos décadas, las formulaciones de la identidad colectiva han inspirado tanto al mundo judío como al Tercer Mundo; en cada uno de estos casos con un efecto dramáticamente ambiguo. El interés relativamente temprano y celoso en el caso de la «identidad judía» constituyó una respuesta tanto a la gama extraordinariamente amplia de diferencias nacionales y culturales existentes entre los judíos –en Israel, en Estados Unidos y en el resto del mundo– como a los desafíos que la secularización y la dispersión territorial plantearon a una única comunidad etnorreligiosa tras las consecuencias asesinas de una de las «identidades colectivas» que les fue adscrita por otros en los pogromos antisemitas y la *shoab*¹. La fórmula contemporánea de «identidad judía» suscita sentimientos de pertenencia y solidaridad simultáneamente más fuertes y anónimos; postulando lazos comunes sin traicionar sus orígenes en un mundo externo antagonista o recurriendo al discurso de la raza, que en el pasado unió a algunas de las figuras más orgullosas de la asimilación y la conversión (Freud o Disraeli) con sus oponentes y ejecutores más encarnizados. Se trata de un discurso que tendió puentes entre los sionistas y los antisionistas; entre los inmigrantes pobres que llegaban a Israel y los rentistas que invertían su capital en otros lugares; entre los creyentes religiosos de las más diversas prácticas y los críticos de la religión de convicción ilustrada. A medida que el alcance de la *shoab* se hizo progresivamente más visible y verbalizable, los criterios sobre los que se sustentó el asesinato en masa pasaron a sustentar el autorrespeto, el luto y la solidaridad. ¿Debería esto ser objeto de un debate abierto? Empíricamente, se podría hablar en menor medida de una «identidad» judía que de cualquier otra, lo cual explica realmente el hecho de que ésta haya adquirido una fuerza semejante en tanto que interpelación moral. Históricamente, esta fórmula opera de un modo desgraciadamente comprensible como una palabra en clave para la construcción de una comunidad poscatastrófica. Simultáneamente enfática y difusa, contribuye a que cualquier acuerdo público clarificador acerca de las prácticas y las tradiciones se torne aún más difícil.

En las condiciones especialmente precarias de los países en vías de desarrollo, el mismo mecanismo –una interiorización del destino que se convierte en demostración de orgullo– ha generado una incesante pro-

¹ Término hebreo empleado para referirse al genocidio de los judíos llevado a cabo por el régimen nazi [N. de la T.].

ducción de construcciones de identidad colectiva. Sin embargo, aquí la iniciativa original provino del exterior. En Estados Unidos, donde las nociones de «cultura cívica» y «cultura política» fueron inventadas por los especialistas de la modernización durante la década de 1960, las populares teorías de Erik Erikson acerca de la identidad individual fueron aplicadas a la sociedad con el fin de proyectar una «identidad política» sobre países enteros. Los gabinetes de estrategia activos durante la Guerra Fría aspiraban a salvaguardar la democratización de los regímenes poscoloniales en el Tercer Mundo de los movimientos de liberación nacional, a menudo respaldados por la Unión Soviética y China. En este escenario, en el que muchos Estados poscoloniales han heredado las fronteras arbitrarias del imperialismo, que separan y mezclan distintas tradiciones y en virtud de las cuales las culturas locales y tribales no mantienen ninguna relación con las estructuras políticas, la «construcción de la nación» se planteó como un requisito previo para la democracia. Dichos Estados, tal y como se nos explicó, precisaban de estrategias culturales mediante las que reorientar sus sociedades hacia una «identidad política» propia. En otras palabras, la tarea consistía en crear un pueblo que proporcionara a su vez una base estable para la democracia.

No obstante, en el proceso de apropiarse de estas estrategias para navegar desde el colonialismo hacia la democracia, la construcción de la nación no se limitaba a menudo a apelar a las tradiciones precoloniales —que no se dirigían precisamente hacia la modernización—, sino que movilizaba sentimientos antioccidentales heredados de la lucha de liberación. En este sentido, los abundantes medios técnicos destinados a crear la identidad «política» fueron transferidos hacia las identidades nacionales de carácter «cultural», practicando una «invención de la tradición» cuya carga afectiva se vio reforzada por un repudio global hacia Occidente, que no facilitó en modo alguno el camino hacia la democratización. En 1982, la Unesco —en cuyo seno los países en vías de desarrollo eran ya mayoría— elevó la «identidad cultural» a la categoría de derecho fundamental de las naciones. A partir de ese momento, el término entró a formar parte del vocabulario reformista del imperio soviético, donde un vacío permisivo sirvió para encubrir la preparación intelectual —y el contenido emotivo— de las diversas formas de separatismo. Desde 1990, todos los Estados poscomunistas en Europa del Este se han equipado —en su mayoría acudiendo a registros regresivos— con una «identidad nacional» que ha contribuido a arrinconar a los movimientos en favor de los derechos civiles y la democracia.

En resumen, las fórmulas para construir la identidad colectiva se han convertido en expresiones sintomáticas del presente. Ahora resultan ubicuas en todas las sociedades que, independientemente de su diferenciación real, son transfiguradas en comunidades uniformes a las que se les asegura su continuidad por medio de demarcaciones simbólicas y de la fabricación de significados.

Fuentes secretas

En un reciente libro, *Kollektive Identität: Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur* (2000) [*Identidad colectiva: las fuentes secretas de una coyuntura siniestra*], he intentado identificar los orígenes de esta inyección de la semántica de la identidad en el ámbito social y político y examinar lo que ésta puede decirnos acerca de la magia de un mundo posmoderno. Contradiciendo la visión general de que la «identidad colectiva» debería ser vista, o bien como un componente tradicional de la filosofía idealista clásica, o bien como algo que emergió en la década de 1960 como una extensión social de las teorías estadounidenses sobre la identidad individual, espero haber demostrado que sus raíces intelectuales descansan en la Europa posterior a la Primera Guerra Mundial. Fue bosquejada en este período por precursores de las más diversas convicciones, entre los que se incluían ideólogos posreligiosos tales como Carl Schmitt desde la derecha y Georg Lukács desde la izquierda; algunos diagnosticadores culturales tales como el poscristiano («germano») Jung y el posjudaico («judío») Freud; un sociólogo dedicado a la construcción de memorias colectivas que virtualizan el pasado y el presente como Maurice Halbwachs y un novelista distópico como Aldous Huxley, autor de *Un mundo feliz*. No es éste el lugar para explicar por qué estas figuras acudieron entre 1916 y 1931 a las nociones de identidad colectiva en el marco de proyectos absolutamente opuestos de construcción de la comunidad. Me limitaré a resumir algunas de las conclusiones que se siguen de esta historia intelectual.

La identidad adquiere prominencia contemporánea —esta palabra aparece en el título de aproximadamente trescientos libros en Alemania y miles en Estados Unidos, número que se ha duplicado en cada una de las décadas a partir de 1960— como una contraseña para acceder a lo colectivo. Aparece principalmente no como una teoría explícita, sino como un conjuro mágico en el espacio fronterizo que separa la política constitucional, la filosofía social, la adscripción étnica, el análisis sociológico de la tradición y la utopía biosocial. Opera como un modo de ocultar una amplia gama de contenidos cuestionables —científicos, políticos o religiosos— y como un modo de convertirlos en discursos presentables. Al carecer totalmente de estructura interna, y poseer, no obstante, una cierta resonancia lógico-filosófica, el concepto de identidad resulta particularmente adecuado a la hora de funcionar como una pantalla ostensiva que permite camuflar la vaguedad del concepto gracias al resplandor que emana de la expresión.

Estructuralmente, la identidad encuentra su sustancia únicamente en la demarcación de lo que no es, motivo por el que precisa inevitablemente de determinantes adicionales. Éstas remiten a diferencias que van desde las identificaciones subjetivas excluyentes, o sentimiento de «un nosotros», a las disposiciones inconscientes, purgadas de la heterogeneidad de los colectivos reales en cuestión y de un grado relativo de distancia con respecto a lo que no son. De acuerdo con este modelo de percepción, no

existen barreras que limiten la intensificación de la segregación propuesta con respecto a aquello que se postula como diferente. La dinámica de demarcación es inherente al concepto de identidad, que tiende hacia la maximización del conflicto.

Ejemplos de dichas especificaciones adicionales incluyen el *völkisch* alemán en la identidad democrática teorizada por Schmitt; la marxista revolucionaria en la versión proletaria de Lukács; biotecnológica o inducida por los medios de comunicación en la profecía de Huxley del advenimiento de una nueva casta. En cada uno de estos casos, el suplemento resulta decisivo en la constitución de la identidad en cuestión. Sin embargo, es una peculiaridad del concepto el posibilitar que las demarcaciones más restrictivas de su contenido se vayan desvaneciendo o desaparezcan por completo. Este tipo de adscripciones adquiere un brillo de objetividad seudocientífica, convirtiéndose en normas de conducta en un escenario oculto alternativo. Al operar en todo tipo de contexto político ferozmente controvertido y designar lo diverso bajo la rúbrica de lo mismo, la identidad fue un concepto condenado desde el principio a la confusión y la manipulación.

No obstante, una mirada más detenida permite distinguir tres tipos básicos de construcción de la identidad colectiva:

1. *Las ideologías de la homogeneización política.* Éstas se plantean como construcciones objetivas de un sujeto histórico en el marco de una ideología, homogeneizándolo mediante la disociación y la expulsión de la alteridad. En la década de 1920, las fuerzas posreligiosas emplearon los vestigios de la religión para pasar por encima de las diferencias sociales y políticas excesivamente evidentes y establecer las bases del espíritu totalitario de un futuro poder estatal. En las últimas décadas, se ha extendido una versión más «ligera» de este tipo de fundamentalismo bajo la forma de identidades nacionales. Generalmente éstas carecen por completo de antecedentes en la filosofía de la historia y sólo raramente poseen un horizonte religioso. Constituyen una versión modernizada del nacionalismo, enmascarado como política de la identidad. Las campañas mediáticas inculcan la uniformidad en las poblaciones mayoritarias mediante la selección y la manipulación del pasado.

2. *Las construcciones de la diferencia cultural.* Se trata de una expresión defensiva (o, por lo menos, subjetiva) de grupos escasamente equipados para conseguir objetivos políticos: ya sea porque su sentimiento de un nosotros sólo se activa por presiones externas, o porque es impulsado por reivindicaciones cuya validez no ha sido satisfecha, o porque ha cristalizado en tradiciones culturales precarias. En la lucha en contra de la opresión, las demandas de reconocimiento se ven acentuadas y convertidas en anónimas con el fin de convertirlas en impermeables frente al asalto exterior. Este tipo de identidad colectiva puede verse en las primeras formulaciones de la identidad judía y en las formas de resistencia con respecto

a las exacciones totalitarias cometidas durante el periodo de entreguerras, que quedaron petrificadas en una apelación impotente a las emociones. A partir de la década de 1960, estos postulados se han convertido en un modo central de las políticas de la identidad para las minoría étnicas y de género y para las sociedades poscoloniales. Sin embargo, cuanto más explícitas son las afirmaciones multiculturales, más problemáticos resultan sus criterios de demarcación, ya sea por chocar con afirmaciones contrarias del mismo tipo o por tender hacia ideologías que reifican movimientos centrados en un único fin con distintos componentes, únicamente unificados por *un único* rasgo en común.

3. *Los diagnósticos de una civilización de masas que se va a pique.* Un cierto tipo de *Kulturkritik* caracterizó de una forma lacónica las concepciones darwinistas sociales sobre la extinción del sujeto consciente en las civilizaciones de masas, dado que se acusaba a estas últimas de sumergirse en una regresión bárbara o de petrificarse en una réplica mundial de la modernidad caótica de Estados Unidos y sus ciegas desigualdades sociales. La primera versión se está expandiendo a través de las teorías biopolíticas actuales. La segunda ha dado un giro desde la ironía crítica hacia la realidad dominante, por ejemplo, en las concepciones oficiales acerca de la identidad europea en tanto potencia militar regional cuyas relaciones con otras regiones del mundo dependen de la fuerza y la riqueza.

Después de la Primera Guerra Mundial, la pérdida de la fe religiosa y la decadencia de las tradiciones socioculturales fueron los ejes conspicuos de las nuevas innovaciones mágicas de la comunidad. La identidad colectiva sólo pasa a ser consciente y programática a través de la percepción de su ausencia. Acudiendo a viejas reivindicaciones de reconocimiento, se generó una nueva convención.

La identidad colectiva como norma

Para trazar los orígenes ocultos de la actual sobreabundancia semántica de la identidad y sus variantes funcionales primarias, he omitido el entramado de sus aplicaciones por parte de grupos específicos, que van desde la extrema derecha hasta la extrema izquierda pasando por el centro. Que las distintas tendencias políticas puedan descifrar significados bastante opuestos a partir de términos tradicionales como por ejemplo *pueblo* o *nación* no es nuevo. Por el contrario, dichos significantes llevan consigo la historia de sus diversas interpretaciones y problemas. Y así debe ser, ya que no se trata de simples medios de comunicación, sino que ofrecen también una nemotécnica de sus usos y abusos y de las disputas sobre sus significados. Este ambivalente lastre de tradición puede conducir a muchas acepciones diferentes de un término. Sin embargo, esto no obstaculiza la comprensión pública del mismo, sino que, por el contrario, enriquece el debate al obligar a los participantes a adoptar definiciones cada vez más precisas.

No se puede decir lo mismo, no obstante, sobre las fórmulas de la identidad (y otros «estereotipos connotativos» o «palabras comodín» comparables, como las llama Uwe Poerksen). Éstas no provienen de ningún uso tradicional. Tampoco provienen, aunque pudiera parecerlo, de un determinado léxico que remite a conceptos científicos. En este sentido, no poseen ni una definición precisa ni poder teórico explicativo ni capacidad de ilustración empírica. Fueron acuñadas por determinados intelectuales con el fin de ocultar argumentos débiles mediante enunciados grandilocuentes, dotando a un término operativo fundacional –y aun así completamente vacío– de la lógica occidental con un significado social portentoso. El gesto significante que aspira a adquirir simultáneamente validez pública e inmunidad con respecto a un escrutinio crítico es el único elemento común en el debate sobre la identidad colectiva.

Podría pensar que es posible establecer una distinción entre una identidad mala –ilegítima, dominadora, ideológica– y otra buena –legítima, defensiva, existencial–, y separar una de la otra acudiendo a una referencia histórica proveniente del pasado y el futuro, que no se juzgan de acuerdo con dichas categorías éticas, sino en función de criterios de verdad y falsedad. Sin embargo, existen objeciones de peso en contra de este modo de proceder. Porque cualquiera de las declaraciones esencialistas implican procedimientos reduccionistas que siempre remiten a la perspectiva de quien las percibe; no son susceptibles de evaluaciones en términos de verdad o falsedad. Si alguien cierra los ojos como el pequeño Tarzán, podrá creer en ellas de todo corazón o compartirlas animado por un deseo de pertenecer y ser reconocido. Sin embargo, ningún movimiento de la varita mágica puede acabar con las diferencias, en modo alguno superfluas en lo que respecta a otras cuestiones y ocasiones, entre humanos y simios. Los postulados acerca de la identidad, siempre simultáneamente constructivistas y esencialistas, carecen de *status* cognitivo. No imponen una transmisión entre subjetividades. Pueden únicamente ser creídos. Su función es fundar una comunidad a partir de una religión civil.

Políticamente no se puede desestimar el hecho de que la operación de absorción ideológica más decisiva –la explicación de Schmitt sobre la afinidad entre democracia y dictadura, o la teoría de una revolución del proletariado sin un proletariado realmente existente de Lukács– deba su eficacia a la disposición defensiva de su construcción. La derrota alemana en la Primera Guerra Mundial fue lo que dio lugar a la estrategia según la cual la venganza debe comenzar por expulsar la herencia del liberalismo y todo lo que resultara «disimilar», a lo que habría de sumarse, más tarde, todo lo que no fuera consustancial a la dictadura democrática del líder. Fue la convicción que proporcionaron cinco siglos de martirio, explotación y alienación del proletariado como la última clase de la historia humana, lo que otorgó a su vanguardia intelectual la conciencia adecuada para llevar a cabo una revolución violenta y, desde entonces, purgas periódicas de lo que desde ese momento se concibió como la clase universal y su partido. Las ideologías de la identidad política emanan de

la misma diferenciación defensiva que empuja a las minorías hacia la política de la identidad; no obstante, en el caso de las mayorías potenciales, éstas liberan el monopolio sobre la violencia del Estado de las constricciones que garantizaban en primer lugar los derechos de las minorías y las gentes explotadas.

Y viceversa, las diferenciaciones culturales defensivas –las construcciones esencialistas de la identidad que ocultan las discrepancias internas y las zonas de conflicto jurídico entre las formas reales y resistentes de pertinencia– proceden a la absorción ideológica tan pronto como reclaman el reconocimiento pública o se afirman como una doctrina dominante. En estos casos, lo que se sitúa en primer plano no es el encanto emancipatorio de las memorias culturales tejidas a mano. Por el contrario, las tradiciones inventadas deben ser objetivadas como justificación de las reivindicaciones legales a favor de una compensación privilegiada (o su suspensión), tal y como sucede con la «acción positiva» en Estados Unidos o con los derechos de ciudadanía, que invariablemente excluyen a otros. Si dichos conflictos de atribución se extienden más allá de la diversidad de memorias culturales, tal y como tiende a ocurrir particularmente en lo que respecta a cuestiones redistributivas, lo que emerge finalmente –incluso en contextos genuinamente posreligiosos y antirracistas– son apelaciones a la naturaleza (normalmente a la «raza») y a la religión como factores que ya no son susceptibles de debate. En las confrontaciones que tienen lugar en el ámbito público y en las reivindicaciones sobre el poder del Estado, los postulados de identidad colectiva desarrollan una tendencia fundamentalista que impide y destruye la posibilidad de un acuerdo público o de un reconocimiento legal igualitario para otros.

La tendencia hacia estas creencias se acentúa aún más cuando la verdad «autoevidente» de las tradiciones comunes parece ser cuestionada. Éste es el motivo de que la proyección colectiva de las experiencias de victimización creen una propensión tan fuerte a creer en las construcciones de la religión civil, que nunca podrán ser igualmente válidas para todos. Por el contrario, la igualdad superficial y el exceso normativo de las formulaciones de la identidad colectiva –como si todos tuvieramos que aceptar alguna modalidad de identidad colectiva, de hecho, tan sólo *una*: sólida, segura y evidente para otros; en otras palabras, algo que no podrá darse jamás– tienden a dar por buena una maraña de demandas cuya validez resulta extremadamente desigual. Mientras el debate en torno a la identidad domine la esfera pública, las conclusiones prácticas y los acuerdos intelectuales resultarán imposibles.

Las identidades colectivas predominan allí donde existen numerosas ansiedades existenciales y demandas cuyo reconocimiento está en disputa, que aspiran a afirmarse ideológicamente o a través de los medios de comunicación a costa de las diferencias internas, o a crear un espacio público protegido, constituido por lo que cada cual considera esencial acerca de su historia y tipo. La reconciliación de dichas identidades se

hace aún más difícil a medida que los peligros concretos que generó la intensificación de sus exigencias aparecen difuminados en una ideología fundamentalista que los excluye del debate público. Una coalición armónica de identidades cívico-religiosas es, por lo tanto, improbable, ya que precisaría de la eliminación de las inseguridades que las producen. De hecho, dichas coaliciones tampoco son deseables, ya que situarían todas las demandas de reconocimiento –aun las más extravagantes, menos legítimas y más peligrosas– en pie de igualdad.

¿Después de la identidad?

¿Está amainando en estos momentos la ola de la política de la identidad? Resulta difícil de saber. En los medios de comunicación, en general, aparentemente sigue creciendo. Existen algunas indicaciones, no obstante, de que se está quebrando en los debates intelectuales. Una señal significativa de ello podría ser la nueva palabra gancho en los estudios culturales: *hibridación*. Este término, sin embargo, sigue presuponiendo identidades colectivas, ya que en la medida en que sugiere que todo el mundo puede incorporarse, simultáneamente o sucesivamente, a comunidades ampliamente diversas y combinar sus características esenciales *à la carte* representa un avance. El control de los colectivos exclusivos sobre el individuo se ha quebrado de este modo. Que la concepción que una persona tenga de sí misma se desarrolle en un encuentro con una amplia gama de modelos y reivindicaciones colectivas –de género, profesión, lugar de origen, clase, nacionalidad y todo tipo de culturas e instituciones nacionales y supranacionales– resulta obvio. Aun así continúa siendo un hecho deprimente que al teorizarse como una forma de «bastardización», el nuevo individualismo siga concediendo un poder formativo tan decisivo a la mezcla de rasgos grupales hereditarios. Resulta aparentemente difícil escaparse a la neblina de la política de la identidad, una vez que sus proposiciones y atribuciones han sido dadas por buenas.

Otra señal de que la ola podría haber alcanzado su punto de inflexión puede verse en los esfuerzos por teorizar una forma de identidad que no excluya la diferencia. Estos esfuerzos están ahora vinculados de modo prominente al nombre de Jacques Derrida y, en esa medida, remiten a oscuros pasajes «onto-teo-lógicos» del último Heidegger, que en 1957 escribió: «el Ser va unido al Pensar en una identidad cuya esencia deriva de la “posibilidad-de-estar-juntos” que llamamos Acontecimiento». No me corresponde decidir aquí si existe una línea directa entre este *dictum* y el siguiente axioma de Derrida: «lo que es propio de una cultura no es ser idéntica a sí misma [...] sino [...] diferir con respecto a sí misma». A partir de esta noción, Derrida, en *El otro cabo*, propone deberes entre los que no sólo figuran algunos como el de «acoger a las personas extranjeras [...] con el fin de que se integren», sino también «reconocer y aceptar su alteridad»; respetar «las diferencias, lenguajes, minorías, singularidades, pero también la universalidad de los derechos formales, el deseo de traducción, los

acuerdos y la univocidad, la ley de la mayoría, la oposición al racismo, al nacionalismo y a la xenofobia². Advertiré únicamente de que existe un ruidoso sector de la cultura euroatlántica según el cual el culto a la identidad ha dejado tras de sí, al igual que los desprendimientos que un glaciador deja a su paso, un catálogo de virtudes sobre lo no idéntico y sobre la incorporación –en lugar de la exclusión– de la diferencia.

La madre simia de Tarzán es un ejemplo para los niños. Ella incorpora a la minoría desvalida encarnada por el otro bajo la protección del grupo, expandiendo –¿o deberíamos decir reduciendo?– la identidad de los gorilas a través de lo que les conecta con el pequeño humano y a lo que el anhelo y el amor ciego pueden hacer creer: la identidad de la diferencia. No obstante, lo que ni Walt Disney ni los filósofos explican es la política que opera en todo esto: el papel que juega el poder. Todo lo que sabe la madre simia es que el jefe del grupo no puede ver esta identidad. Él sólo ve que difiere con respecto a la cultura dominante.

¿Indiferencia o alarmismo?

Volvamos entonces a Washington y veamos qué papel juega la identidad en los cálculos de quienes asesoran a la última superpotencia. ¿Está justificada nuestra alarma o es la identidad, en último término, objeto de indiferencia? Los ocupantes de la Casa Blanca pueden cambiar, pero sus más altos asesores provienen del mismo establo: conservador sin fisuras, admirablemente informado, globalmente preocupado. Ambos defienden que la «identidad cultural» desempeñará un papel decisivo en el futuro mundial, y ambos –¿cómo podría ser de otro modo?– emplean la fórmula sin definirla. Sin embargo, los escenarios que ofrecen contrastan entre sí.

Francis Fukuyama dijo a los vencederos republicanos de la Guerra Fría que la batalla había terminado. No existe ya ningún adversario capaz de parangonarse a la potencia estadounidense. En la poshistoria globalizada, a lo que asistimos es a la economía, la administración y el juego. Sin embargo, después de consumir todas las hazañas y de la diversión, no seremos sino los animales juguetones que previó Nietzsche y/o nos aburriríamos a nosotros mismos hasta la muerte. No cabe duda de que es posible plantear otras cuestiones: los límites del crecimiento y la ecología, de la identidad y la diferencia cultural. Éstos seguirán dándonos problemas en casos particulares. No obstante, en general cabe afirmar: que no se trata de problemas o, para ser más exactos, que tan sólo se trata de problemas de segundo orden. Si los límites del crecimiento van a persistir (lo cual no está determinado), lo harán para todo el mundo y, en este sentido, no alterarán la distribución de poder en el mundo.

² JACQUES DERRIDA, *The Other Heading*, Bloomington, IN, 1992, pp. 9 y 77-78 [ed. cast.: *El otro cabo* (traducción de Patricio Peñalver), Barcelona, Serbal, 1992].

Las cuestiones relativas a la cultura y a la identidad son un poco más complicadas porque ciertos fundamentalismos no han comprendido el «poder de la videocámara» (una década más tarde: el de Internet). Sin embargo, sólo es cuestión de tiempo antes de que el consumo globalizado supere los residuos de la religión –incluido el islam– y la identidad cultural sea domesticada. Occidente, el campo de batalla de la historia mundial, muestra el camino. Tan sólo en medio siglo, los europeos han reducido las reivindicaciones nacionalistas concernientes a sus diversas identidades culturales al nivel de una conversación pacífica en el seno de un marco federal de urna y mercado. No se trata tan sólo del modelo más deseable para alcanzar un mundo único en paz, sino también del más probable: identidades culturales neutralizadas sin soberanía, amarradas en las jaulas de hierro de la modernización; un adorno pintoresco de tradiciones locales para que reinen los buenos sentimientos; un lugar de juegos tranquilo en el que se encuentren las culturas anteriormente en conflicto.

Poco después, un radar muy diferente escaneó la neblina del nuevo orden mundial. Samuel Huntington, un asesor prominente de los demócratas, decidió que Fukuyama –un especialista en comunismo– era un portador poco ingenioso del bacilo materialista procedente del Este, que había fracasado en reconocer el potencial arrollador de la identidad cultural para la guerra. De acuerdo con el punto de vista de Huntington, la globalización y el neoliberalismo están enormemente sobrevalorados como indicadores referenciales de un mundo único. La economía es una fuerza subordinada que no iguala a las grandes culturas mundiales –cuyas identidades están ancladas en sus religiones respectivas–, pero que se adapta de modo diferencial a cada una de ellas. Ésta es la razón de que no quepa esperar un mundo único, sino más bien un universo de grandes esferas culturales con distintos potenciales económicos compitiendo entre sí bajo el dominio de sus respectivos líderes. En este espacio, todo plantemiento que postule que las identidades culturales sean fuerzas negociables, legítimas o no –y, por lo tanto, indiferentes–, queda totalmente descartado. Por el contrario: serán el abono de desafortunadas luchas de poder y conflictos militares, «el choque de civilizaciones» que se avecina.

Las guerras culturales del futuro –aquí también, Europa representa de forma transparente el modelo a seguir, aunque ahora se trata de una Europa de reinos rivales, guerras religiosas y odios nacionales– desatarán dos tipos interrelacionados de escalada: por una parte, batallas por el poder entre los Estados dirigentes de las civilizaciones más importantes; por otro, conflictos fronterizos irredentistas sobre sus comunidades respectivas en otros Estados. Lo que disparará el gatillo de estos últimos ya está claro: la identidad colectiva *versus* la diferencia. Dichos conflictos se originan en zonas con una población mezclada que se extienda a lo largo de las fronteras entre civilizaciones rivales, generando olas de solidaridad cultural con sus retaguardias, y eventualmente desencadenando una espiral fundamentalista. En la medida en que la diferenciación con respecto a otros precisa de la objetivación de las señas de identidad, y las «fronteras sangrientas»

exigen razones finales, las culturas semisecularizadas se sumergirán en brotes regresivos de religión y violencia que conducirán a conflictos inextricables.

Los escenarios dibujados por Fukuyama y Huntington no son fantasías remotas, sino extrapolaciones provenientes del conocimiento de aquellos que detentan el poder en Estados Unidos. Detrás de sus proyecciones de la identidad colectiva yacen diagnósticos culturales diametralmente opuestos, aunque los contrastes entre ellos no sean nunca totalmente explicados. Ambos, no obstante, giran en torno a las implicaciones regresivas de un culturalismo que, en último término, amenaza con erosionar la distinción entre los humanos y los animales. Para el defensor de una modernidad globalizada, la particularidad cultural es una compensación de poca importancia en la senda que el hombre ha de seguir hasta alcanzar su destino; se trata de la visión de Nietzsche sobre la animalidad en juego. Para el profeta de las guerras culturales, el mundo se está desintegrando en esferas impermeables e intransigentes de fanatismo bárbaro y de violencia.

El idilio posestructuralista de Disney, en el que las fronteras entre animal y hombre pueden ser atravesadas gracias a la adopción amorosa del Otro, resulta bastante lejano. Los nuevos cuentos de hadas de nuestros filósofos resultan tan enternecedores como el de la madre simia de Tarzán. Sin embargo, los gorilas al frente del grupo han de mantener los ojos bien abiertos. Por desgracia, llevan las anteojeras que ocultan cualquier visión clara de las oportunidades y peligros que hoy nos acechan. Desde esta misma óptica, uno se siente aburrido por la cháchara de grillos o el croar de las ranas, el otro horrorizado por el aullido de los lobos. Sin embargo, quizá deberíamos por una vez apartar a un lado las fórmulas mágicas de la identidad y arriesgarnos a una mirada menos distorsionada de todo lo que porta un rostro humano. En cuyo caso podríamos advertir —a este lado de todos los bestiarios— las formas posibles de nuestra sociabilidad.