

Dirección
JAVIER PRADERA
FERNANDO SAWATER

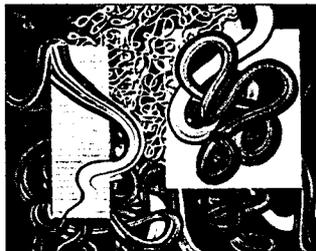
Edita
PROMOTORA GENERAL
DE REVISTAS, SA

Director general
ALFONSO ESTÉVEZ

Director adjunto
JOSÉ MANUEL SOBRINO

Coordinación editorial
NURIA CLAVER

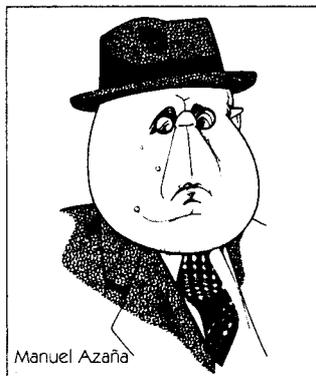
Diseño
MARICHU BUTRAGO



CÉSAR DELGADO (Madrid, 1961)

En el catálogo de la muestra expuesta en la Galería Valle Quintana, Madrid, 1989, Francisco Calvo Serrallier en el texto introductorio, *Sillas y cuadros*, escribe: "... estos cuadros se asemejan a las impresiones registradas por un aparato que se hubiera adentrado en un cosmos desconocido y nos proporcionara una imagen cuyas señales nos fueran indiscernibles, los fragmentos de un cielo del que no sabemos, ni podemos percibir, que sea un cielo. De todas formas, ese caos visual contrastaría con la elaborada, premeditada, técnica dispuesta al efecto para captar eso que luego no sabemos qué es, porque no sabemos cómo se puede mirar."

Caricaturas
LOREDANO



Manuel Azaña

Correo electrónico: claves@progesa.es
Internet: www.claves.progesa.es

Correspondencia: PROGRESA,
FUENCARRAL, 6, 2ª PLANTA, 28004 MADRID.
TELÉFONO 915 38 61 04. FAX 915 22 22 91.

Publicidad: GDM GRAN VÍA, 52, 7ª,
28013 MADRID. TELÉFONO 915 36 55 00.

Impresión: VÍA GRÁFICA,
ISSN: 1130-3689

Depósito Legal: M. 10.162.1990.

Esta revista es miembro de
ARCE (Asociación de Revistas
Culturales Españolas)

Esta revista es miembro
de la Asociación de Revistas
de Información



Para petición de suscripciones
y números atrasados dirigirse a:
**Progesa, Fuencarral, 6, 4ª planta, 28004
Madrid. Tel. 915 38 61 04 Fax 915 22 22 91**

S U M A R I O

BIBLIOTECA

CENTRO
CULTURAL
DE ESPAÑA
BUENOS AIRES
AECI

NÚMERO 137 NOVIEMBRE 2003

ZYGMUNT BAUMAN

4

EXCLUSIÓN SOCIAL Y
MULTICULTURALISMO

ERNESTO GARZÓN VALDÉS

14

LO ÍNTIMO, LO PRIVADO Y LO PÚBLICO

FAREED ZAKARIA

26

GRUPOS DE INTERÉS,
FACCIONES Y PARTIDOS POLÍTICOS

ENRIQUE GIL CALVO

36

CAUDILLISMO PLEBISCITARIO Y 'FAIR PLAY'

ANTONIO PÉREZ-RAMOS

44

LAS VOCES DE PETERSBURGO

Semblanza
José María Ridao

48

*El pensamiento histórico
de Manuel Azaña*

Ética
Manuel Arranz

54

*¿Tienen los derechos humanos
un fundamento moral?*

Política
Graciela Soriano

58

Venezuela y Chávez

Narrativa
Pablo Fuentes

62

*La identidad homosexual
en la literatura española (1874-1936)*

Ensayo
Justo Serna

70

La vida, modos de empleo

Artes plásticas
Eric Storm

74

La nacionalización de El Greco

Casa de citas
Pilar Pastor

80

Alessandro Baricco

EXCLUSIÓN SOCIAL Y MULTICULTURALISMO

ZYGMUNT BAUMAN

Justo antes del estallido de la última guerra mundial se realizó un censo de población en mi Polonia natal. En aquel entonces, Polonia era una sociedad multiétnica. Algunas partes del país estaban habitadas por una curiosa mezcla de grupos étnicos, confesiones religiosas, costumbres, lenguajes. Es posible que remodelar esta mezcla mediante la conversión y asimilación forzadas en una nación uniforme o casi uniforme, de acuerdo ejemplo con el modelo francés, fuese una meta perseguida activamente por una parte de la élite política polaca, pero en modo alguno era un objetivo aceptado universalmente y buscado con firmeza, por no decir un proyecto próximo a su consecución. Sin embargo, como se esperaba de un Estado moderno, los encargados de hacer el censo habían sido entrenados para pensar que cada ser humano debe pertenecer a una nación. Se les instruyó para recoger información referente a todos los aspectos de la autoasignación de los nativos del Estado polaco (lo que hoy en día llamaríamos su "identidad nacional o étnica"). En aproximadamente un millón de casos fracasaron: las personas a las que preguntaban no eran capaces de entender qué era una "nación" y en qué consistía eso de "tener una nacionalidad". A pesar de las presiones —amenazas de multa sumadas a esfuerzos verdaderamente hercúleos para explicar el significado de "nacionalidad"— se aferraban obstinadamente a las únicas respuestas que para ellos tenían sentido: "somos lugareños", "somos de aquí", "somos de la zona". Los administradores del censo debieron finalmente rendirse y añadir "lugareños" a la lista oficial de naciones...

Polonia no fue en modo alguno un caso excepcional; tampoco el último caso de este tipo del que hay constancia. Años más tarde, una investigación francesa demostró que, tras dos siglos de arduo proceso de construcción de la nación, para mucha gente del campo "le pays" tenía sólo veinte kilómetros

de diámetro, cinco más o cinco menos... Como ha señalado recientemente Philippe Robert¹, "durante la mayor parte de la historia de las sociedades humanas, las relaciones sociales permanecieron firmemente confinadas al ámbito de lo próximo". Recordemos que, por ejemplo, el viaje de París a Marsella en el siglo XVIII duraba tanto como en el Imperio romano. Para la mayoría, la "sociedad", en el sentido de la más elevada "totalidad" de cohabitación humana (si es que llegaban a pensar en estos términos), equivalía al vecindario inmediato. Como sugiere Robert, "se podía hablar de una sociedad en la que todos se conocían". En esta red de familiaridad desde la cuna hasta la tumba, el lugar de cada persona era tan evidente que no era necesario reflexionar sobre él, y no digamos ya negociarlo. Cualquier duda sobre esta cuestión (como en el caso de la relativamente escasa "gente sin dueño" que salía a unos caminos también sin dueño por no haber encontrado medios de vida en sus comunidades natales) era un fenómeno marginal y una preocupación menor, que se enfrentaba y resolvía fácilmente mediante medidas *ad hoc* como la *maréchaussée*, la primera fuerza policial de la historia de Occidente. Fue necesaria la lenta desintegración y la reducción de la capacidad de control de los vecindarios, sumada a la revolución en los transportes, para que se abriera el espacio que permitiese el nacimiento de la identidad: como un *problema* y, ante todo, como una *tarea*. Los márgenes se ampliaron rápidamente, llegando a invadir el núcleo de la cohabitación humana. De repente era necesario preguntar por la identidad, ya que no había una respuesta evidente.

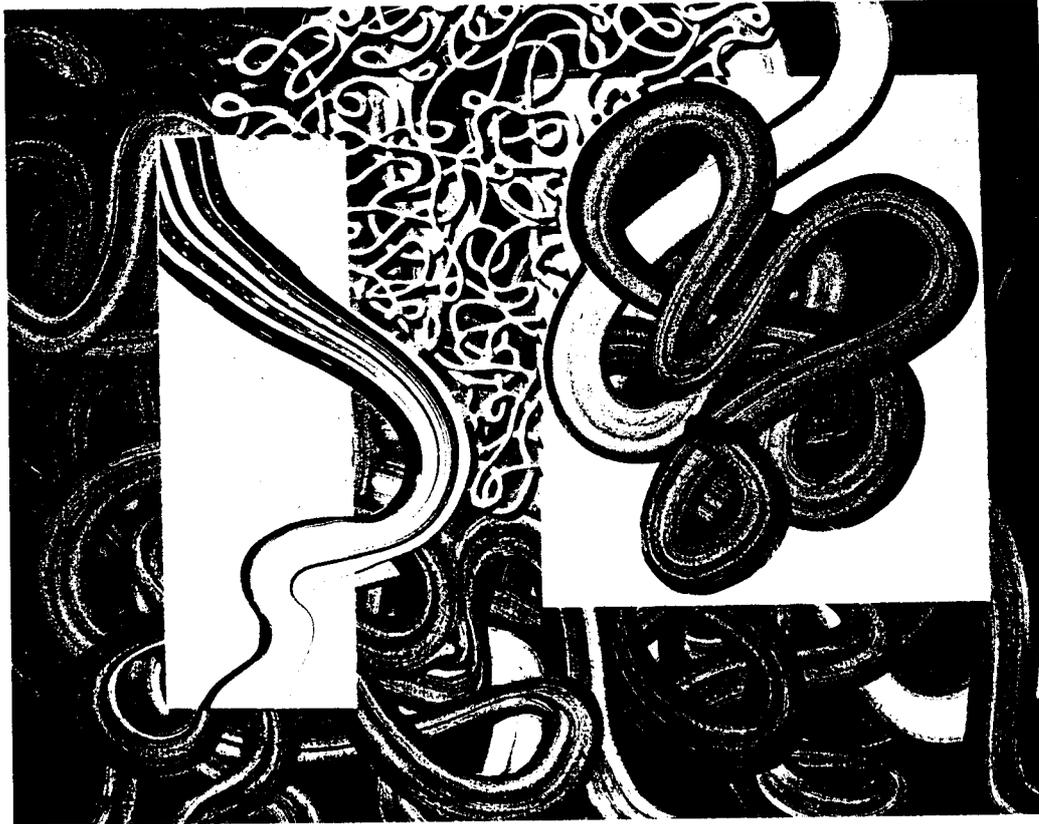
El naciente Estado moderno, que se enfrentaba a la necesidad de crear un orden

que ya no era reproducido automáticamente por las firmes y estrechamente tejidas "sociedades de familiaridad mutua", recogía esta pregunta y la desarrollaba en su tarea de establecer los cimientos de su nueva y desconocida reivindicación de legitimidad. Parecía natural suponer que, en vista de su rápida expansión, el "problema de la identidad" sería mejor enfrentado a través de una expansión paralela de las labores de mantenimiento del orden, como las ejercidas y puestas a prueba por la *maréchaussée*. El Estado-nación, como ha observado Giorgio Agamben, fue un Estado que hizo de la "natividad o el nacimiento" el "fundamento de su soberanía". "La ficción implícita en ello", señala Agamben, "es que el *nacimiento [nascita]* se convierte inmediatamente en *nación*, de forma que pueda no haber ninguna diferencia entre ambos momentos"². Los desventurados seres objetivo del censo de Polonia no fueron capaces de asimilar esa ficción como algo que "caía por su propio peso". Se quedaban sorprendidos al oír que uno debería tener una "identidad nacional" y que a uno se le podía preguntar por ella.

No es que fuese una gente particularmente espesa y carente de imaginación; al fin y al cabo, la pregunta de "quién eres" sólo se entiende cuando crees que puedes ser alguien diferente de quien eres: únicamente si puedes elegir y si depende de ti lo que elijas, es decir, sólo si tienes que hacer algo para que esta elección se convierta en algo "real" y permanezca así. Pero eso es precisamente lo que no se les ocurría a los habitantes de las aldeas remotas y de los caseríos en medio de los bosques, que nunca habían tenido la oportunidad de vivir en otro sitio, por no hablar de buscar, descubrir o inventar algo tan nebuloso (de hecho, tan impen-

¹ 'Une généalogie de l'insécurité contemporaine', entrevista con Philippe Robert, págs. 35-58. *Esprit*, diciembre de 2002.

² Giorgio Agamben, *Means without End*, trad. por Vincenzo Binetti y Cesare Casarino, pág. 21, University of Minnesota Press, 2000.



sable) como “otra identidad”. Su manera de estar en el mundo vaciaba la cuestión de la “identidad” de ese significado que hacían evidente otras formas de vida –formas que nuestros hábitos lingüísticos nos llevan a llamar “modernas”.

Jorge Luis Borges describiría la difícil situación de los importunados “lugareños” como la de gentes a quienes se les presenta una tarea “que no es que le esté prohibida a otros hombres, sino que le está prohibida” a ellos –como le pasó a Averroes cuando pugnaba por traducir a Aristóteles al árabe. “Inmerso en el círculo del Islam” y por tanto “intentando imaginar una obra teatral sin ni siquiera sospechar qué es un teatro”, Averroes “nunca supo el significado de tragedia y comedia”³.

El concepto de “identidad”, y en particular de “identidad nacional”, no se gestó e incubó en la experiencia humana “de manera natural”, no surgió de esa experiencia como una “verdad” palmaria. Esa idea fue medida a la fuerza en el *Lebenswelt* de los hombres y mujeres modernos; y llegó como una *ficción*. Se petrificó como un “hecho”, un

“dato”, precisamente porque había sido una *ficción* y debido a la dolorosa distancia entre lo que la idea implicaba, insinuaba o sugería y el *statu quo ante* (el estado de cosas anterior y ajeno a la intervención humana). *La idea de “identidad” surgió de la crisis de pertenencia y del esfuerzo provocado por ésta para vencer la distancia entre lo que “debería ser” y lo que “es” y para elevar la realidad a los niveles que había: para rehacer la realidad a semejanza de la idea.*

La identidad sólo podía entrar en el *Lebenswelt* como una tarea, como una *tarea aún no realizada, no terminada*, como un toque de clarines, un deber y una llamada a la acción; y el naciente Estado moderno hizo lo necesario para que este deber fuese obligatorio para todas las personas dentro del territorio de su soberanía. La identidad nacida como una ficción necesitó de mucha coerción y persuasión para solidificar y condensarse en una realidad (mejor dicho, en la única realidad imaginable); y el relato del nacimiento y la maduración del Estado moderno rebotaba de ambas.

Si hace cien años o más el “problema de la identidad” fue modelado por el principio de *cuius regio, eius natio*, los actuales “problemas de identidad” provienen, por el contrario, del *abandono* de dicho principio o de la falta de interés en su aplicación y de la inefi-

cacia de su promoción en el caso de que se intente. Dado que la identidad pierde los vínculos *sociales* que la hacían parecer “natural”, predeterminada e innegociable, la “identificación” se vuelve cada vez más importante para los individuos que buscan desesperadamente un “nosotros” al que intentar acceder. Como expresó Lars Dencik, respecto a la experiencia escandinava.

La afiliación social –más o menos heredada– que tradicionalmente se adscribe a los individuos para definir la identidad: raza, género, país o lugar de nacimiento, familia y clase social, está perdiendo importancia en la actualidad, diluida y modificada en los países tecnológica y económicamente más avanzados. Al mismo tiempo, hay una nostalgia de –e intentos de encontrar o establecer– nuevos grupos a los que uno sienta pertenecer y que puedan facilitar la construcción de una identidad. La consecuencia de ello es un creciente sentimiento de inseguridad...⁴.

Identidades virtuales

Permítaseme señalar ahora (a la espera de una oportunidad posterior para debatir la cuestión con mayor detalle, como merece) que en la actualidad esos “grupos” que los

³ Jorge Luis Borges, ‘La busca de Averroes’, en *El Aleph*, pág. 106, Biblioteca Borges, Alianza Editorial, Madrid, 2002.

⁴ Lars Dencik, ‘Transformation of Identities in Rapidly Changing Societies’, en: *The Transformation of Modernity: Aspects of Past, Present and Future of an Era*, pág. 194, ed. por Mikael Carleheden y Michael Hviid Jacobsen, Ashgate, 2001.

individuos huérfanos de los marcos de referencia ortodoxos "intentan encontrar o establecer" tienden a ser mediados electrónicamente, frágiles, "totalidades virtuales", de fácil acceso y fáciles de abandonar. Difícilmente pueden ser un sustituto válido de ese sólido —que parecía serlo aún más— espíritu de grupo y que gracias a su genuina o putativa solidez prometía un reconfortante (aunque fuese engañoso o fraudulento) "sentimiento de 'nosotros'", que "navegar por la Red" no nos puede ofrecer. Por citar a Clifford Stoll, confeso adicto a Internet, aunque ya curado y recuperado⁵: en nuestra preocupación por cazar esas ofertas del tipo "¡únete a nosotros!" que parpadean en las pantallas de ordenador, estamos perdiendo la capacidad de entablar una interacción espontánea con personas de verdad. Charles Handy, un teórico de la gestión empresarial se muestra de acuerdo⁶: "Estas comunidades virtuales pueden ser muy divertidas pero sólo crean un espejismo de intimidad y una apariencia de comunidad". No son sustitutos válidos del "sentarse ante una mesa, ver la cara de la gente y mantener una conversación real". Estas "comunidades virtuales" tampoco pueden dar sustancia a la identidad personal, que es la razón fundamental para buscarlas; en todo caso, hacen que aceptarse a uno mismo resulte más difícil de lo que hubiese sido de otro modo.

En palabras de Andy Hargreaves, cate-drático de educación y un analista de la escena cultural contemporánea de extraordinaria capacidad de observación⁷.

En los aeropuertos y otros espacios públicos, las personas con teléfonos móviles con accesorio "manos libres" deambulan, hablando en voz alta y solos, como esquizofrénicos paranoicos, sin conciencia de su entorno inmediato. La introspección es un acto en vías de desaparición. Cada vez son más las personas que, al encontrarse frente a momentos de soledad en sus coches, en la calle o en las colas de los supermercados, no se dedican a ordenar sus pensamientos, sino que repasan sus mensajes en el teléfono móvil en busca de migajas de evidencia de que en algún lugar hay alguien que les necesita o quiere algo de ellos.

Los paseantes urbanos de Georg Simmel se hicieron famosos por su actitud de hastío. Y, sin embargo, no llevaban un móvil con manos libres. Al igual que nosotros ahora, aunque fuesen ávidos espectadores de las tragedias de las calles, visitaban ese teatro sin

unirse a su compañía. Tomaban distancia frente a lo que veían y observaban. Aunque para ellos guardar la distancia con el escenario en que se desarrollaba el drama no era una cuestión tan simple: la proximidad física podía ser fácilmente confundida con su equivalente espiritual. Erving Goffman intentó componer un inventario de estrategias de "desatención civil": esa multitud de gestos y movimientos corporales impalpables, nimios pero complejos a los que todos recurrimos de manera natural siempre que nos encontramos entre extraños y que muestran nuestra intención de permanecer aislados, de no implicarnos y de no necesitar compañía ni que nos den consejos. Los paseantes urbanos de Simmel, posteriormente los *flaneurs* de Baudelaire / Foucault o los practicantes del arte de la desatención civil de Goffman no recorrían las calles en busca de una comunidad con la que identificarse. Pero la encarnación comunal de la identidad, ese "alguien" que les "necesita y quiere algo de ellos" y a quienes ellos necesitan y de quienes quieren algo a cambio, les espera, sedentaria y en una forma más o menos lista-para-ser-usada, instalada de una manera cómoda y segura en hogares o lugares de trabajo.

En esto nosotros, los habitantes del mundo moderno-líquido, diferimos. Buscamos, y construimos y mantenemos unidas referencias comunales de nuestras identidades mientras *nos movemos*, pugnando por dar alcance a unos grupos, también en rápido movimiento, que buscamos, construimos e intentamos mantener vivos aunque sea por un instante más. Para ello no necesitamos estudiar y dominar el código de Goffman. Bastan los teléfonos móviles. Podemos comprarlos con todas las funciones necesarias para nuestro fin en cualquier tienda. Al instalarle un dispositivo de manos libres, mostramos lo ajenos que somos a la calle por la que caminamos, sin necesitar ya ninguna elaborada etiqueta. Al encender el móvil, apagamos la calle. La proximidad física ya no choca con la lejanía espiritual.

En un mundo que va a gran velocidad y sigue acelerando, no se puede afirmar que tales marcos de referencia sean algo útil basándonos en su supuesta durabilidad (y no digamos ya atemporalidad!). Ni confiamos en ellos ni de hecho los necesitamos. Esos marcos difícilmente admiten nuevos contenidos. Pronto demostrarán ser demasiado limitados y pesados para acomodar todas esas identidades nuevas, inexploradas y que no han sido puestas a prueba, tentadoramente a nuestro alcance; todas ellas ofrecen beneficios que resultan emocionantes por lo novedosos y prometedores, pues hasta el momen-

to no han sido desacreditados. Cuando a estos marcos de referencia, rígidos y pegajosos, les llega su "fecha de caducidad", es difícil limpiarlos de los viejos contenidos y quitarnoslos de encima. En este mundo feliz de oportunidades efímeras y seguridades frágiles, las identidades del viejo estilo rígido y no negociable simplemente no sirven.

La sabiduría popular ha percibido rápidamente ese cambio de requisitos y se ha burlado del conocimiento recibido, escandalosamente inadecuado para cumplirlos. En 1994, un cartel pegado en las calles de Berlín ridiculizaba la fidelidad a unos referentes que ya no eran capaces de abarcar las realidades del mundo:

"Tu Cristo es judío. Tu coche es japonés. Tu pizza es italiana. Tu democracia, griega. Tu café, brasileño. Tus vacaciones, turcas. Tus números, árabes. Tu alfabeto, latino. Sólo tu vecino es extranjero"⁸.

En la época de la construcción nacional en Polonia, a los niños se les instruía para que diesen las siguientes respuestas a las preguntas sobre la identidad: "¿Quién eres? Un polaco. ¿Cuál es tu enseña? El águila blanca". Las respuestas actuales, como señala Monika Kostera⁹, eminente socióloga de la cultura contemporánea, serían bastante diferentes: "¿Quién eres? Un atractivo hombre en la cuarentena, con sentido del humor. ¿Cuál es tu signo? Géminis"¹⁰.

El cartel de Berlín denota la globalización, mientras que el cambio en la respuesta a la pregunta "¿Quién eres?" señala el colapso de la jerarquía de identidades (genuina o postulada). Ambos fenómenos están estrechamente relacionados.

El Estado y la nación camino del divorcio

La globalización supone que el Estado ya no tiene el poder o el deseo de salvaguardar su matrimonio firme e inexpugnable con la nación. Los coqueteos extramatrimoniales e incluso los adulterios son tan inevitables como permisibles, y con frecuencia buscados de todo corazón e intensamente (los gobiernos de los países de Europa Central y Oriental, siguiendo las condiciones preliminares que se les han impuesto para ser admitidos en el "mundo libre" —primero en la OCDE, después en la Unión Europea—, han abierto los activos nacionales al capital global y han dismantelado todas las barreras al libre flujo de las finanzas globales). Al haber cedido la ma-

⁵ Clifford Stoll, *Silicon Snakeoil*, pág. 58, Doubleday, 1995.

⁶ Charles Handy, *The Elephant and the Flea*, p. 204, Hutchinson.

⁷ Andy Hargreaves, *Teaching in the Knowledge Society: Education in the Age of Insecurity*, pág. 25, Open University Press, 2003.

⁸ Citado por Hanna Mamzer, *Tozsamose w podróży*, pág. 13, Poznan, 2002.

⁹ Monika Kostera, *Postmodernizm w zarządzaniu*, pág. 204, Warszawa, 1996.

¹⁰ En inglés *sign* significa indistintamente ambas cosas (N. de la T.).

yor parte de sus cometidos que demandaban mucha mano de obra y capital a los mercados globales, los Estados tienen una necesidad mucho menor de suministros de fervor patriótico. Incluso los sentimientos patrióticos, el bien máspreciado de los Estados-nación modernos, han sido cedidos a las fuerzas del mercado y reajustados por éstas para aumentar los beneficios de los promotores del deporte; del mundo del espectáculo o de la industria de los aniversarios, festejos o grandes acontecimientos. En el extremo opuesto, quienes buscan identidades pueden esperar pocas promesas tranquilizadoras, y no digamos ya garantías a toda prueba, por parte de unos poderes estatales que apenas conservan exiguos restos de lo que en un tiempo fue su inflexible e indivisible soberanía territorial. Recuperando la famosa triada de derechos de Thomas Marshall; los derechos económicos están ya fuera de las manos del Estado, los derechos políticos que los Estados pueden ofrecer están rigurosamente limitados y confinados a lo que Pierre Bourdieu bautizó como *pensamiento único*, propio de un mercado libre profundamente desregulado según el modelo neoliberal; mientras que los derechos sociales están siendo sustituidos uno tras otro por la tarea individual de cuidarse a sí mismo y de abrirse camino a codazos.

Y así a los dos miembros del matrimonio Estado-nación les importa cada vez menos su matrimonio y se deslizan, lenta aunque inexorablemente, hacia el patrón tan de actualidad en la vida y la política de las SDC ("semi-detached couples" o parejas semiseparadas). Al no ser ya objeto de seguimiento y protección, no estar galvanizadas y fortalecidas por unas instituciones con tendencia al monopolio; al estar, por el contrario, expuestas a la libre actuación de las fuerzas competitivas, todas las jerarquías de identidades, y en concreto las sólidas y duraderas, han dejado de ser buscadas o fáciles de interpretar. Las principales razones por las cuales las identidades debían ser nítidamente definidas y carecer de ambigüedad (tan nítidamente definidas y carentes de ambigüedad como la soberanía territorial del Estado) y conservar un mismo perfil, reconocible a lo largo del tiempo, se han desvanecido o han perdido gran parte de su antiguo poder de atracción. Las identidades han sido liberadas y son ahora los hombres y las mujeres individuales los que deben atraparlas al vuelo usando sus propias destrezas y herramientas.

La identidad, deseada y temida

La nostalgia de una identidad proviene del deseo de seguridad, que es en sí un sentimiento ambiguo. Por muy estimulante que

pueda ser a corto plazo, por muy lleno de promesas de una experiencia inédita, el flotar libremente en un espacio mal definido, en una ubicación que es, tozuda y engorrosamente, "ni una cosa ni la otra", se convierte a largo plazo en una condición desconcertante y que provoca ansiedad. Por otro lado, una posición fija en medio de una infinidad de posibilidades tampoco es una perspectiva atractiva. En nuestro tiempo moderno-líquido en el que el individuo que flota libremente y sin trabas es el héroe popular, estar "arraigado" —ser "identificado" de manera inexorable y sin posibilidad de dar marcha atrás— otorga una reputación cada vez peor.

En uno de los más prestigiosos periódicos británicos se podían leer hace unos meses las palabras de un consejero "experto en relaciones personales" que decía que "cuando te comprometas, por poco que sea, recuerda que es probable que estés cerrando las puertas a otras posibilidades románticas que pueden ser más satisfactorias y plenas". Otro experto sonaba aún más contundente: "Las promesas de un compromiso no tienen sentido a largo plazo... al igual que otras inversiones, sufren altibajos". Y por lo tanto, si quieres "relacionarte", "pertenececer", para tu seguridad, mantén las distancias; si esperas y deseas que tu unión te satisfaga, no pidas compromisos. Mantén las puertas siempre abiertas.

La abundancia de compromisos que se ofrecen, y aún más la evidente fragilidad de todos ellos, no ayuda a confiar en las inversiones a largo plazo en el ámbito de las relaciones personales, íntimas. Tampoco inspira confianza en el lugar de trabajo, donde solía definirse el estatus social y donde se sigue ganando la vida y se siguen ganando o perdiendo el derecho a la dignidad personal y al respeto social. En un artículo reciente¹¹ Richard Sennett señala que "un lugar de trabajo flexible no parece ser el lugar en que uno desearía construir su nido". Por otro lado, puesto que la duración media de un contrato de trabajo ("proyecto") en equipos tan avanzados y de alta tecnología como los del muy admirado Silicon Valley es de unos ocho meses, una solidaridad grupal como la que acostumbraba a ofrecer un terreno fértil para la democracia no tiene tiempo de arraigar y madurar. Hay pocos motivos para esperar que la lealtad de uno hacia un grupo u organización sea recíproca. No es sensato (es "irracional") profesar semejante lealtad a

crédito, con escasas posibilidades de que sea devuelto.

En resumen: "identificarse con" significa ser rehén de un destino desconocido en el que uno no puede influir, y no digamos ya controlar. ¿Tal vez sea más sensato, por lo tanto, usar las identidades como Richard Baxter, el predicador puritano citado por Max Weber, que proponía a los ricos que se vistieran: como una capa ligera que uno se puede quitar en cualquier momento? Los lugares en los que tradicionalmente se situaba el sentimiento de pertenencia (trabajo, familia, vecindario) o no están disponibles o, si lo están, no se puede confiar en ellos y por lo tanto no es probable que calmen la sed de espíritu de grupo o aplaquen el miedo a la soledad y al abandono.

Por lo tanto, hay una creciente demanda de lo que podría denominarse "comunidades de guardarropa", evocadas, aunque sólo sea fantasmagóricamente, al colgar, como hacen quienes van al teatro con sus abrigos y anoraks, los problemas personales en un mismo cuarto. Cualquier acontecimiento convenientemente publicitado o chocante puede ofrecer una ocasión para ello: un nuevo enemigo público promovido a la primera posición del *ranking*, una apasionante competición futbolística, un crimen particularmente "fotogénico", inteligente o cruel, el estreno de una película muy publicitada o el matrimonio, el divorcio u otra desgracia de algún famoso en el candelero. Las comunidades de guardarropa están ensambladas precariamente mientras dura el espectáculo y se desmoronan bruscamente en cuanto los espectadores recogen sus abrigos del guardarropa. Su ventaja sobre "lo genuino" es precisamente su corto lapso de vida y la nimiedad del compromiso que se requiere para unirse a ellas y disfrutar (por muy brevemente que sea). Pero difieren de la soñada comunidad cálida y solidaria como las copias masivas que se venden en unos grandes almacenes difieren de los originales de alta costura.

Cuando la calidad defrauda o no está a su alcance, uno tiende a buscar la redención en la cantidad. Si los compromisos, y por ende los compromisos con alguna identidad, "no tienen sentido" (como proclamaba con autoridad el experto antes citado), uno se siente inclinado a cambiar una identidad elegida de por vida por una "red de relaciones". Pero una vez que se ha hecho esto, asumir un compromiso y que sea estable parece aún más difícil (y por lo tanto más desalentador, o incluso terrorífico) que antes, pues se carece de las habilidades que harían, o al menos serían susceptibles de hacer, que saliese bien. Estar en movimiento, algo que era un privilegio y una conquista, ya no es una opción:

¹¹ Richard Sennett, 'Flexibilité sur la ville', pág. 59-62, en *Manière de voir* 66, noviembre-diciembre de 2002.

se vuelve "obligatorio". Mantener la velocidad, algo que era una aventura vivificante, se convierte en una rutina agotadora. Y, lo que es aún más importante, esa desagradable incertidumbre y esa engorrosa confusión que uno esperaba esquivar gracias a la velocidad, se niegan a desaparecer. La facilidad para romper los compromisos y acabar a petición propia no reducen los riesgos; sólo los distribuyen de otra manera, junto con las ansiedades que de ellos emanan.

En este mundo de desenfundada "individualización", las identidades tienen sus pros y sus contras. Oscilan entre un sueño y una pesadilla, y es imposible saber cuando el uno se convertirá en la otra. La mayoría de las veces ambas modalidades modernas-líquidas de identidad cohabitan, incluso cuando radican en distintos niveles de conciencia. En un escenario vital moderno-líquido, las identidades son posiblemente las manifestaciones más comunes, más agudas,

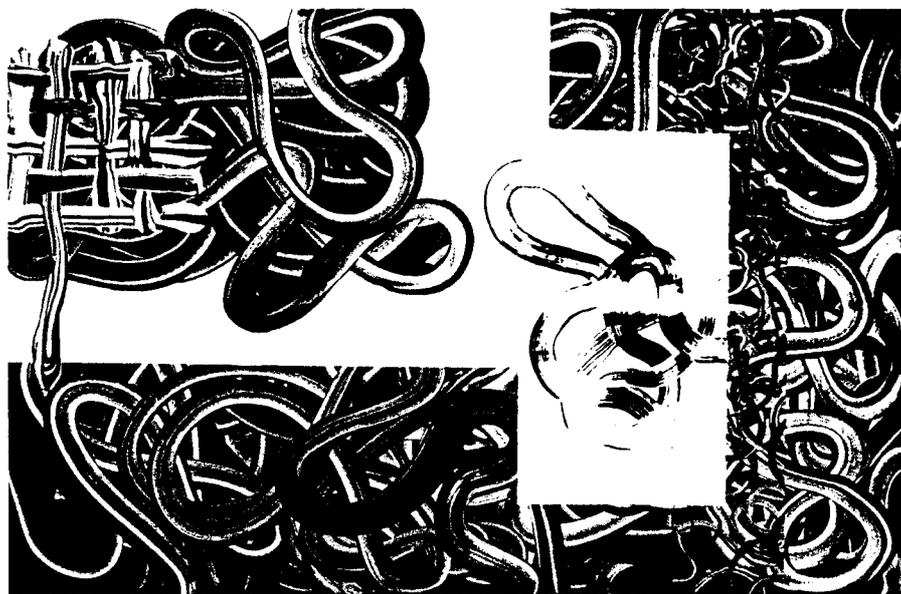
par projets, en la que las perspectivas de empleo se limitan a un único proyecto, en curso en ese momento. Y entre las personas que van de un proyecto a otro, las personas cuyos procesos vitales están fragmentados en una sucesión de proyectos de corta duración, no hay tiempo para que los descontentos difusos se condensen en una apuesta por un mundo mejor. Estas personas desearían un *presente diferente para cada uno de ellos* más que plantearse en serio la posibilidad de un *futuro mejor para todos*. Sumidos en el esfuerzo diario para permanecer a flote no hay espacio ni tiempo para la visión de una "buena sociedad".

Las entradas y los patios de las fábricas ya no parecen valores lo bastante seguros como para invertir en ellos la esperanza de un cambio social radical. Las estructuras de las empresas capitalistas y las costumbres de los asalariados, cada vez más disgregables y volátiles, ya no parecen ofrecer

dido al desafío. La de los ochenta fue la década de la confección frenética; se cosieron y bordaron nuevas banderas, se compusieron manifiestos, se diseñaron e imprimieron pancartas. Puesto que la clase ya no ofrecía un eje seguro para unas reivindicaciones dispares y difusas, el descontento social se disolvió en un número indefinido de agravios, de grupo o de categoría, en pos de su anclaje social. El género, la raza y un pasado colonial común parecieron ser los más efectivos y prometedores de éstos. Cada uno de ellos, no obstante, pugnó por emular esa capacidad integradora de la clase, de la que en un tiempo se pensó que tenía un estatus de "meta-identidad" equivalente al reivindicado por la nacionalidad en el periodo de construcción de la nación: el estatus de supraidentidad, la más general, la más voluminosa y omnívora de las identidades, una identidad que daría significado a todas las demás identidades y las reduciría al estatus secundario, dependiente, de "casos particulares" o "ejemplos". Cada una de ellas actuaba como si estuviese sola en el terreno de juego y trataba a los restantes competidores como falsos pretendientes. Cada una de ellas ignoraba, cuando no se mostraba recelosa o abiertamente hostil, a cualquier reivindicación de exclusividad similar expresada u oída por otras identidades.

Su "efecto imprevisto" fue una fragmentación acelerada de la disidencia social, una progresiva desintegración del conflicto social en una multitud de enfrentamientos entre grupos y la proliferación de los campos de batalla. Una víctima colateral de las nuevas guerras de reconocimiento fue la idea de la "buena sociedad": una idea que sólo pudo surgir y ocupar un lugar en la imaginación porque le añadió credibilidad la presencia de un supuesto mensajero, al que se consideraba lo bastante poderoso y firme en sus convicciones como para lograr que el verbo se hiciera carne; pero en aquel entonces ese mensajero no aparecía por ningún lado. La idea de un "mundo mejor", si llegaba a surgir, se reducía a la reivindicación de los asociados al grupo o categoría en cuestión. Era indiferente a las demás carencias y desventajas, distaba mucho de llegar a ofrecer una solución universal que abarcara a todos los problemas humanos.

Los portadores de las nuevas visiones, sin embargo, parecían reaccionar exageradamente ante el descrédito de la preocupación por las injusticias de origen económico propia de las visiones de clase. La mayoría de las nuevas visiones mantuvieron un silencio malhumorado ante los aspectos y orígenes económicos del sufrimiento humano; ante



más profundamente sentidas y fastidiosas de la *ambivalencia*. Me atrevo a decir que éste es el motivo de que estén tan firmemente asentadas en el núcleo de la atención de los individuos modernos-líquidos y situadas en primer lugar en sus agendas vitales.

Sueños y pesadillas de pertenencia

Pierre Bourdieu y Richard Sennett explicaban por qué el desmoronamiento de escenarios y costumbres antes estables y la recientemente revelada fragilidad de las empresas, incluso de las grandes y aparentemente sólidas, no favorece la unión y la solidaridad y evita que los problemas y preocupaciones individuales se condensen en un conflicto de clases. Como plantean Boltanski y Chiapello, los trabajadores se encuentran en una *cité*

un marco común en cuyo interior las diversas carencias e injusticias sociales podrían (y no digamos ya, deberían) mezclarse, cuajar y solidificarse en un programa de cambio; tampoco sirven como campos de entrenamiento en los que formar escuadrones y entrenarlos para batallas inminentes. Los descontentos sociales no comparten ya ningún ambiente claro. Cuando el espectro de una revolución encabezada por el proletariado retrocede y se disipa, los agravios sociales se hallan huérfanos. Han perdido el sustrato común en el que se podían negociar objetivos y elaborar estrategias comunes. Cada una de las categorías en condiciones de inferioridad está ahora sola, abandonada a sus propios recursos y su propia inventiva.

Muchas de esas categorías han respon-

las escandalosas y crecientes diferencias de las condiciones, oportunidades y expectativas humanas; ante el aumento de la pobreza, el debilitamiento de la protección de la subsistencia de las personas, de las desigualdades en la distribución de la riqueza y los ingresos. Las críticas de Richard Rorty a los militantes de las nuevas "causas sociales" es tan mordaz como certera¹²: prefieren, dice Rorty tajante, "no hablar de dinero". Su (presunto) "enemigo principal son actitudes más que unas circunstancias económicas". El resultado es que la "izquierda cultural" a la que todos ellos pertenecen "es incapaz de participar en la política nacional". Para recuperar la arena política, debería "hablar más de dinero, aún al precio de hablar menos de estigmas".

Guerras por el reconocimiento

Sospecho que tras la curiosa ceguera ante lo económico subyace esa tendencia descrita por Robert Reich como "la secesión de los que triunfan": la renuncia a la tarea que los críticos sociales intelectuales creyeron en un tiempo deberle al resto de sus contemporáneos, en especial a aquellos que eran menos privilegiados y estaban menos satisfechos que ellos. Ahora, al dejar de reconocer esta tarea, sus descendientes pueden concentrarse en sus propias llagas tiernas, sensibles y doloridas, pugnando por elevar el respeto y la adulación que disfrutan a la altura ya alcanzada por su economía. Sólo se interesan por sí mismos y su única referencia es ellos mismos. La guerra por la justicia social ha sido por lo tanto sustituida por una plétora de batallas por el reconocimiento. Esto puede ser algo que uno u otro sector de los triunfadores eche especialmente de menos, pues parece haber desaparecido del inventario hecho a toda prisa de las cosas que dan la felicidad. Pero para una gran parte, y cada vez mayor, de la humanidad, el "reconocimiento" es una idea nebulosa y lo seguirá siendo mientras se rehuya hablar de dinero. Al ponderar las profecías que han fracasado en el pasado y las gloriosas, aunque mal orientadas, esperanzas del presente, Rorty hace un llamamiento a serenarse y a abrirse a las causas profundas del sufrimiento humano. Deberíamos asegurarnos, escribe, de que a nuestros hijos

"les preocupe el hecho de que los países que se industrializaron en primer lugar tengan cien veces la riqueza de aquellos que aún no se han industrializado. Nuestros hijos deben aprender, desde pequeños,

a ver las desigualdades entre su fortuna y la de otros niños no como la voluntad de Dios ni como el precio necesario de la eficacia económica, sino como una tragedia evitable"¹³.

Permítanme señalar que la identificación también es un poderoso factor de estratificación; una de sus dimensiones que más dividen y diferencian. En un extremo de la emergente jerarquía global están aquellos que pueden componer y descomponer sus identidades más o menos a voluntad, escogiendo de entre un conjunto de ofertas insólitamente amplio, planetario. En el otro extremo, se agolpan aquellos a quienes se les ha impedido el acceso a la identidad, personas a las que no se les permite decidir lo que prefieren y que finalmente soportan la carga de unas identidades impuestas *por otros*; identidades que a ellos les ofenden pero de las que no se les permite librarse y no logran despojarse: identidades estereotipadoras, humillantes, deshumanizadoras, estigmatizadoras.

La mayoría de nosotros flotamos incómodamente entre estos dos extremos, sin estar nunca seguros de cuánto tiempo durará nuestra libertad para elegir lo que queremos y renunciar a lo que nos ofende o de si seremos capaces de conservar la posición de la que ahora disfrutamos mientras ésta nos siga resultando cómoda y lo deseamos. La mayoría de las veces el placer de elegir una identidad emocionante está adulterado por el miedo. Sabemos que si nuestros esfuerzos fracasan por escasez de recursos o falta de voluntad, otra identidad no llamada ni deseada puede cubrir a la que habíamos elegido y nos habíamos montado. Max Frisch, quien escribía desde Suiza, un país en el que las elecciones individuales (flexibles) son consideradas (y tratadas como) nulas a menos que reciban la aprobación popular (inflexible), definió la identidad como el *rechazo* a lo que los demás quieren que sea.

Las guerras por el reconocimiento, ya se libren individual o colectivamente, son combatidas en general en dos frentes, aunque las tropas y las armas se intercambian entre ambos frentes según la posición que se gane o se reciba en la jerarquía de poder. En un frente, la identidad elegida y preferida se arroja contra la mayoría de los restos obstinados de las identidades viejas, abandonadas y ultrajantes, elegidas o impuestas en el pasado. En el otro frente, se contrataca y —si se gana la batalla— son repelidas las presiones ejercidas por otras identida-

des, artificiales e impuestas (estereotipos, estigmas, etiquetas) promovidas por las "fuerzas enemigas".

Pero ni siquiera aquellas personas a las que se les ha negado el derecho a asumir la identidad que desean (una situación difícil universalmente ofensiva y temida) han caído todavía hasta las más bajas regiones de la jerarquía de poder; hay un espacio más bajo que abajo, un espacio debajo del fondo un espacio al que caen (o, mejor dicho, son empujadas) las personas a quienes se niega el derecho de *reivindicar* una identidad diferente de la clasificación que les ha sido asignada e impuesta; unas personas cuya petición no será admitida y cuyas protestas no serán oídas aunque pidan la casación o la anulación del veredicto.

Son las personas recientemente denominadas "infraclase": exiliadas a la región inferior fuera de los límites de la sociedad, fuera de ese conjunto en cuyo seno las identidades (y por lo tanto el derecho a un lugar legítimo en la totalidad) pueden ser reivindicadas y, cuando lo han sido, deben ser tomadas en cuenta. Si has sido asignado a la infraclase (porque eres un fracasado escolar o una madre soltera que vive a cargo de la asistencia social, o eres o has sido drogadicto, o sin techo, o mendigo o miembro de otra de las categorías que no están en la lista de categorías adecuadas, admisibles, sancionadas como correctas) cualquier otra identidad que puedas codiciar y luchar por alcanzar, te es negada *a priori*. El significado de la "identidad de la infraclase" es una *ausencia de identidad*, la supresión o la negación de la individualidad, del "rostro" —ese objeto de deber ético y atención moral—. Eres expulsado fuera del espacio social en el que se buscan, eligen, construyen, evalúan, confirman o refutan las identidades.

La "infraclase" es una abigarrada colección de personas a quienes —como diría Giorgio Agamben— su "bios" (es decir, la vida de un sujeto reconocido socialmente) se les ha reducido a "zoo" (vida puramente animal, con todas las ramas que se reconocen como humanas, podadas o anuladas). Otra categoría que está alcanzando el mismo destino es la de los refugiados (los que no tienen Estado, los *sin papeles*), los no territoriales en un mundo de soberanías basadas en la territorialidad. A la vez que componen la difícil situación de la infraclase, por encima de todo han visto denegado su derecho a la presencia física en un territorio bajo un gobierno soberano excepto en aquellos "no-lugares" especialmente señalados, etiquetados como campamentos de refugiados o de peticionarios de asilo para diferenciarlos del espacio en el que los demás,

¹² Richard Rorty, *Achieving Our Country*, págs. 79, 91, Harvard UP, 1998.

¹³ Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope*, pág. 203, Penguin Books, 1999.

los "normales", las personas "completas" viven y se desplazan.

Humanos supernumerarios

Lo que importaba al imperialismo en la era moderna-sólida era la conquista del territorio para aumentar el volumen de mano de obra sometido a la explotación capitalista. Las tierras conquistadas eran puestas bajo la administración de los conquistadores, de forma que los nativos pudiesen ser reprocesados como mano de obra susceptible de ser vendida. Se trataba de (parafraseando el famoso adagio de Clausewitz) una continuación, una nueva puesta en escena en el teatro global, de los procesos practicados internamente por todos los países capitalistas de Occidente; y esto corroboraba y reafirmaba clamorosamente la elección de Marx de la clase como principal factor determinante de la identidad social. A largo plazo, sin embargo, se ha hecho evidente que una dimensión más espectacular, y tal vez incluso la de consecuencias más importantes, de la expansión a escala planetaria de Occidente ha sido la lenta, aunque incesante, globalización de la producción de desperdicios humanos, o más exactamente, de "humanos desperdiciados", humanos que han dejado de ser necesarios para completar el ciclo económico y a los que por lo tanto es imposible acomodar dentro del marco social acorde con la economía capitalista.

En cada territorio en que se practicaba esta economía se produjeron desde el primer momento desperdicios humanos. Pero mientras esos territorios estuvieron confinados a un sector del planeta, una "industria de la recogida de desperdicios" de una eficacia global, bajo forma del imperialismo político y militar, podía neutralizar el potencial más incendiario de esos desperdicios humanos que se acumulaban. Unos problemas *producidos localmente* buscaban y hallaban una solución *global*. Sin embargo, este tipo de soluciones ya no son posibles, dado que la expansión de la economía capitalista ha alcanzado finalmente la extensión global de la dominación política y militar de Occidente y la producción de "humanos desperdiciados" se ha convertido en un fenómeno planetario. "El problema del capitalismo", la más flagrante y potencialmente explosiva disfunción de la economía capitalista, se ha trasladado de la explotación a la exclusión en la actual etapa planetaria. Es la exclusión, más que la explotación como hace un siglo y medio sugería Marx, lo que subyace hoy en los casos más claros de polarización social, de desigualdad cada vez más profunda y de creciente abundancia de la pobreza, sufrimiento y humillación humanos.

Ante las primeras señales del inminente desmoronamiento del Estado yugoslavo, los eslovenos, prácticos y pudientes, se preguntaron por qué iban sus riquezas a seguir siendo desviadas a las partes menos afortunadas de la alianza eslava, yendo a parar en primer lugar a las manos de los burócratas de Belgrado. Recordemos también que fue el canciller alemán Helmut Kohl el primero en exponer la opinión de que Eslovenia debería tener un Estado independiente *porque era étnicamente homogénea*; fue su chispa la que convirtió el crisol de etnias, lenguas, religiones y alfabetos de los Balcanes en un polvorín listo para explotar en un delirio de limpiezas étnicas.

La tragedia subsiguiente es bien conocida. Pero los supuestos "impulsos atávicos" no brotaron de las oscuras profundidades del inconsciente, donde hipotéticamente estaban hibernando desde tiempos inmemoriales esperando que llegase el momento de despertar. Tuvieron que ser *construidas* laboriosamente, enfrentando con astucia a unos vecinos con otros, a un familiar con otro, y transformando a todos los que estaban destinados a pertenecer a una de las comunidades proyectadas en cómplices activos o encubridores del crimen. Matar a los vecinos de al lado, violar, la brutalidad, el asesinato de los indefensos (quebrantar uno tras otro los más sagrados tabúes y hacerlo a la vista de todo el mundo, a plena luz del día), fue en realidad un acto de *creación* de una comunidad: la invocación de una comunidad unida por la memoria del *crimen original*; una comunidad que podía tener una certeza razonable de su supervivencia gracias a haberse convertido en el único escudo que evitaba que sus perpetradores fueran declarados criminales en lugar de héroes, fueran llevados a juicio y castigados. Pero, ante todo, ¿por qué la gente obedeció a ese llamamiento a las armas? ¿Por qué se volvieron unos vecinos contra otros?

El rápido y espectacular colapso de un Estado que ofrecía un marco en el que podía haber un trato vecinal cotidiano fue sin lugar a dudas una experiencia traumática, un motivo de peso para temer por la propia seguridad. Entre las ruinas de ese marco que había sido controlado por el Estado brotaron y florecieron las malezas de la preocupación. A continuación tuvo lugar una verdadera "crisis social" y, como explica René Girard, en un estado de crisis social "la gente inevitablemente echa la culpa, bien a la sociedad en su conjunto, lo que no cuesta nada, bien a aquellas personas que por motivos fácilmente identificables consideren como especialmente dañinas". En un estado de crisis social, los individuos asustados se apiñan y se convierten en una muchedumbre; y la

"muchedumbre por definición busca acción, pero no puede influir en las causas naturales [de la crisis -ZB]: busca por lo tanto una causa accesible que apacigüe su hambre de violencia". El resto es bastante confuso, aunque fácil de realizar y de entender: "Para culpar a las víctimas de su pérdida de prerrogativas como resultado de la crisis, se les acusa de delitos que eliminan las prerrogativas. Pero en realidad son identificadas como víctimas susceptibles de ser perseguidas porque llevan los signos de las víctimas"¹⁴.

Cuando el mundo que nos es familiar se desmorona, uno de los efectos más desalentadores e inquietantes es el montón de escombros que oculta sus límites y los trastos y la chatarra que rompen las señales de tráfico. A los aspirantes a víctima no se les teme y odia por ser diferentes, sino por *no ser lo bastante diferentes*, por confundirse con excesiva facilidad entre la muchedumbre. La violencia es necesaria para hacerles espectacular, inconfundible y flagrantemente diferentes. Al destruirles uno espera poder eliminar el agente contaminante que había difuminado las diferencias y recrear así un mundo ordenado en el que cada uno sepa quién es y en el que las identidades dejen de ser frágiles, inciertas y precarias. Fiel, por lo tanto, al patrón moderno, toda destrucción es en este caso una destrucción *creativa*: una guerra santa del orden contra el caos, una acción con una finalidad, una labor de construcción del orden.

No nos equivoquemos: la crisis social provocada por las formas convencionales de protección colectiva eficaz no es una especialidad de los Balcanes. En distintos grados de condensación y con una intensidad variable, se experimenta a todo lo largo de nuestro rápidamente globalizado planeta. Es posible que en los Balcanes sus consecuencias hayan sido inusualmente extremas; sin embargo, en el resto del mundo operan mecanismos similares aunque en otros casos las cosas no vayan tan lejos como en los Balcanes y el drama ocurra en sordina, en ocasiones incluso inaudiblemente. Pero deseos e impulsos compulsivos muy similares incitan a la gente a la acción en cuanto los perturbadores efectos de la crisis social se hacen sentir.

La meta más intensa y ampliamente codiciada es la excavación de trincheras profundas, a ser posible infranqueables, entre el "interior" de una localidad, ya sea territorial o de categoría, y su "exterior". En el exterior: tempestades, huracanes, ventiscas, embosca-

¹⁴ René Girard, *Le bouc émissaire* (1992), citado aquí en la traducción de Yvonne Freccero, *The Scapegoat*, págs. 14, 16, 21, John Hopkins UP, 1986.

das y peligros por doquier. En el interior: comodidad, calidez, *chez soi*, seguridad. Dado que carecemos (o al menos creemos carecer) de las herramientas y materias primas necesarias para hacer todo el planeta seguro (de forma que ya no sea necesario aislarnos del inhóspito "exterior"), limpiemos, amurallemos y fortifiquemos un terreno claramente nuestro y de nadie más, un terreno dentro del cual nos podamos sentir los dueños únicos e incontestados. El Estado ya no puede afirmar que tenga suficiente poder para proteger su territorio y a sus residentes, de modo que esta labor, abandonada por el Estado, yace en el suelo a la espera de que alguien la recoja. Lo que le sigue no es, como dice la opinión ampliamente extendida, un renacimiento o siquiera una venganza póstuma del nacionalismo, sino una búsqueda desesperada aunque vana de *soluciones locales alternativas a los problemas generados globalmente* en una situación en la que ya no se puede contar para ello con los organismos convencionales del Estado.

República y comunidad

La diferencia entre el artificio republicano del consenso de la ciudadanía y la inserción / pertenencia "natural" se remonta a la *querelle* del siglo XVIII y principios del XIX entre los filósofos franceses de la Ilustración y los románticos alemanes (Herder, Fichte), teóricos del *Volk* y el *Volkeist* que precedieran y anulaban cualquier identidad y distinción artificial susceptible de ser legislada sobre el sentimiento de unión humana. Esos dos conceptos de nación recibieron forma canónica en la oposición de Friedrich Meinecke entre *Staatnation* y *Kulturnation* (1907). Geneviève Zubrzycki¹⁵ ha resumido su análisis de las definiciones vigentes en la política contemporánea y en los debates en las ciencias sociales a través de la oposición de los modelos / interpretaciones "cívicos" y "étnicos" del fenómeno de la nación. Según el modelo cívico de nación, la identidad nacional es puramente política; no es otra cosa que la opción individual de pertenecer a una comunidad basada en la asociación de individuos de igual parecer. La versión étnica, por el contrario, afirma que la identidad nacional es puramente cultural. La identidad se recibe al nacer; se impone al individuo.

La oposición se da, en última instancia, entre la pertenencia debida a una *asignación primordial* o a una *elección*. En términos

prácticos, entre un *hecho bruto* que precede al pensamiento y a las elecciones de los individuos (y una vez que un patrón de rasgos del cuerpo humano heredados genéticamente y predeterminados puedan ser desmentidos, disimulados o al menos ocultados, aunque no sea realista desear que desaparezcan o que sean "anulados"), y una *colectividad* a la que uno se puede unir o puede dejar a voluntad, del mismo modo que lo hace a un club o a una asociación y cuya forma, carácter y modo de actuación están siempre abiertos a la deliberación y renegociación de sus miembros. Pero permítaseme señalar que esa denominación de "cultural" con la que habitualmente nos referimos hoy al primero de estos dos modelos es errónea y está dictada por lo que se considera "políticamente correcto". Al fin y al cabo, la "cultura" entró hace dos siglos en nuestro vocabulario con el significado exactamente opuesto: el de antónimo de "naturaleza", señalando aquellos rasgos humanos que, en nítido contraste con los pertinaces hechos naturales, son productos, sedimentos o efectos colaterales de las *elecciones humanas*. Hechos por el hombre, pueden en principio ser deshechos por él.

Permítaseme también señalar que el concepto romántico se originó en la "nación sin Estado" que era la Europa central germanófona dividida en incontables y en su mayoría diminutas unidades políticas, mientras que la noción ilustrada y republicana fue concebida en un "Estado sin nación", un territorio bajo una administración dinástica cada vez más centralizada que pugnaba por introducir cierta coherencia en un conglomerado de etnicidades, dialectos y "culturas locales" (costumbres, creencias, hábitos, mitologías, calendarios). Los dos conceptos no representan dos tipos alternativos de nación sino dos interpretaciones sucesivas de la naturaleza del sentimiento de unión humana en diversas etapas de cohabitación, compromiso, matrimonio y divorcio entre la nación y el Estado. Cada una de las interpretaciones es acorde con una tarea y unas prácticas políticas en cierta medida diferentes. Una responde mejor a las necesidades de la lucha por un Estado, mientras que la otra sirve a los esfuerzos de "construcción de la nación" del Estado político.

No es extraño que en vista de la actual separación e inminente divorcio entre el Estado y la nación, del abandono por el Estado político de sus ambiciones asimiladoras, su declaración de neutralidad respecto a las opciones culturales y su lavarse las manos ante el carácter crecientemente "multicultural" de la sociedad que administra, las visiones de la identidad llamadas "culturales" estén volviendo a ponerse de moda entre los grupos

que buscan puertos estables y seguros rodeados por las corrientes de un cambio incierto. Para las personas inseguras, desconcertadas, confusas y aterradas por la inestabilidad y la contingencia del mundo que habitan, la "comunidad" parece ser una alternativa tentadora. Es un sueño agradable, una visión del cielo: de tranquilidad, seguridad física y paz espiritual. Para las personas que se batan en la tupida red de limitaciones, preceptos y prohibiciones, las otras personas que pugnan por su libertad de elección y de autoafirmación, esa misma comunidad que exige una lealtad inquebrantable y que vigila celosamente sus entradas y sus salidas es, por el contrario, una pesadilla: una visión del infierno o de la cárcel. Pero lo importante es que todos nosotros nos sentimos, intermitente o simultáneamente, abrumados por un "exceso de responsabilidad" y deseosos de una "mayor libertad" que no puede sino incrementar nuestras responsabilidades. Para la mayoría de nosotros, por lo tanto, la "comunidad" es un fenómeno con rostro de Jano, completamente ambiguo, amado u odiado, amado y odiado, atractivo o repulsivo, atractivo y repulsivo. Una de las más obsesionantes, pasmosas y crispantes de las muchas elecciones ambivalentes a que nosotros, habitantes del mundo moderno-líquido, nos enfrentamos a diario.

El doble filo de la identidad

La "identidad" es una idea absolutamente ambigua y una espada de doble filo. Puede ser el grito de guerra de los individuos o las comunidades que éstos desean imaginar. En unas ocasiones, el filo de la identidad se vuelve contra las "presiones colectivas" esgrimidas por aquellos individuos a los que ofende la conformidad y están apegados a sus propias creencias (que "el grupo" censuraría por considerarlas prejuicios) y a sus



¹⁵ Geneviève Zubrzycki, 'The Classical Opposition between Civic and Ethnic Models of Nationhood: Ideology, Empirical Reality and Social Scientific Analysis', págs. 275-295, en: *Polish Sociological Review* 3 / 2002.

propias formas de vida (que “el grupo” condenaría como casos de “desviación” o “estupidéz” y en todo caso como una anormalidad que necesita ser curada o castigada). En otras, el grupo vuelve el filo contra un grupo mayor al que acusa de desear devorarlo o destruirlo, de la intención perversa y vil de ahogar la diferencia del grupo menor, de forzarlo o seducirlo para que entregue su “ser colectivo”, se desprestige, se disuelva. En ambos casos, no obstante, la “identidad” es un grito de guerra que se usa en una guerra *defensiva*: un individuo frente al ataque de un grupo, un grupo más pequeño y débil (y por este motivo amenazado) frente a una totalidad mayor y con más recursos (y por esa razón amenazadora).

Sin embargo, resulta que la espada de la identidad también la empuña el otro bando, mayor y más fuerte; un bando que desea que la presencia de diferencias sea aceptada como algo inevitable y duradero, mientras insiste en que éstas no son lo bastante importantes como para impedir la fidelidad a una totalidad mayor que abarcaría y alojaría en su seno todas estas diferencias y a sus portadores. En los tiempos de la “construcción de la nación”, era posible ver la espada de la identidad esgrimida por ambos bandos y cortando en los dos sentidos: blandida en defensa de los lenguajes, recuerdos, costumbres y hábitos locales, pequeños, frente a “los de la capital” que promovían la homogeneidad y exigían la uniformidad; así como en la “cruzada cultural” entablada por los partidarios de la unidad nacional que buscaban extirpar el “provincianismo”, el parroquianismo, el *espritu de campanario* de las comunidades o etnias locales. El propio patriotismo nacional desplegó sus tropas en dos frentes: ante el “particularismo local”, en nombre de un destino y unos intereses nacionales compartidos; y ante el “cosmopolitismo desarraigado”, que veía y trataba a los nacionalistas exactamente igual que el nacionalismo veía y trataba a los “provincianos paletos y estrechos de miras” por su lealtad a las idiosincrasias étnicas, lingüísticas o religiosas.

La identidad, dejémoslo claro, es un “concepto intensamente controvertido”. Siempre que se escucha esta palabra podemos estar seguros que se está librando una batalla. El campo de batalla es el ambiente natural de la identidad. La identidad sólo toma vida en el tumulto de la batalla, quedando dormida y silenciosa en el momento en que se apaga el fragor. Por lo tanto no puede evitar tener un doble filo. Tal vez puede (y así suele suceder, en filósofos en pos de la elegancia lógica) desearse que desaparezca, pero no puede pensarse que desaparece, y aún menos hacerla desaparecer en la

práctica humana. La “identidad” es al mismo tiempo una lucha contra la disolución y contra la fragmentación; es la intención de devorar y simultáneamente un tenaz rechazo a ser devorado.

Al menos en su esencia pura y explícitamente admitida el liberalismo y el comunitarismo son dos intentos opuestos de volver a forjar la espada de la identidad como un sable de un solo filo. Marcan los extremos imaginarios de un *continuum* a lo largo del cual se traban todas las batallas reales por la identidad y se urden todas las prácticas identitarias. Ambos explotan sólo uno de esos dos valores igualmente estimados y similarmente indispensables para llevar una existencia humana razonablemente buena y plena: la *libertad* de elección y la *seguridad* que ofrece la pertenencia. Y ambos lo hacen, de manera explícita o implícita, mediante la elevación de uno de los valores y la degradación del otro. No obstante, las “batallas identitarias realmente trabadas” y las “prácticas identitarias realmente ejercidas” no se acercan lo más mínimo a la pureza de las teorías y de las plataformas políticas declaradas. Son, y no pueden evitar ser, mezclas de las demandas “liberales” de libertad para autodefinirse y autoafirmarse, por un lado, y los llamamientos “comunitarios” a una “totalidad mayor que la suma de sus partes”, así como a su prioridad sobre los impulsos disruptivos de cada una de las partes sobre la otra.

Ambos postulados forman una extraña pareja. Su compañía parece “tener sentido” cuando se plantea en términos concretos de conflictos (verdaderos o putativos) concretos (“debes dejar de lado tus intereses personales en nombre de la solidaridad que tu grupo necesita para resistir a un grupo aún mayor que pretende arrebatarnos todo lo que te es más querido y violar tus intereses: unidos resistiremos, separados caeremos”); pero no cuando se expresa en términos de principios universales, que son y seguirán siendo incompatibles. En la práctica de las guerras identitarias, los principios comunitarios y los liberales son enumerados y desplegados en el campo de batalla muy cerca unos de otros. Extraídos de la ardorosa confusión del campo de batalla y sometidos al juicio de la fría razón, reafirman inmediatamente su oposición. La vida es más rica y menos elegante que los principios que pretenden guiarla.

Esto no significa, no obstante, que los filósofos vayan en algún momento a dejar de intentar enderezar lo torcido y reconciliar lo incompatible. Un ejemplo reciente es el intento de Will Kymlicka de persuadirnos, lejos de la confusión propia del campo de batalla, de la tesis no de un armisticio temporal

sino de una afinidad fundamental y una alianza permanente entre los benignos dogmas liberales y las duras demandas comunitarias. Resulta tentador reducir el argumento de Kymlicka *ad absurdum* y sugerir que lo que en última instancia propone es que el deber de aceptar las presiones del grupo y ceder a sus demandas es parte indispensable de la declaración liberal de “derechos individuales”. Por muy ingeniosos y elegantes que sean, los esfuerzos filosóficos para disuadir de la genuina contradicción de la existencia difícilmente tendrán un gran impacto en las actuales guerras identitarias (excepto para absolver y bendecir). Sin embargo, podrían ejercer una influencia bastante nefasta en nuestra claridad de visión y comprensión de lo que vemos. Se mueven peligrosamente cerca de la “neolengua” de George Orwell.

Supongo que todas estas consideraciones confirman las sospechas de que “los diferentes significados vinculados al término ‘identidad’ socavan las bases del pensamiento universalista”. Las batallas identitarias no pueden llevar a cabo su labor de identificación sin dividir tanto, o más, de lo que unen. Sus intenciones inclusivas se entremezclan con (o más bien son complementadas por) las intenciones de segregar, eximir y excluir.

Humanidad, comunidad, comunidad humana

Sólo hay una excepción a esa regla —el *allgemeine Vereinigung der Menschheit* de Kant, la identidad genuina, que incluye a toda la raza humana— que era lo que, en su opinión, había pretendido la Naturaleza al ponernos en un planeta esférico: que nuestro futuro fuera común. En nuestra práctica actual, sin embargo, la “humanidad” es apenas una de las innumerables identidades que libran ahora la guerra de desgaste mutuo. Sin considerar lo que pueda haber de cierto o de falso en la suposición de Kant de que la unidad de la humanidad ha sido predesignada como el resultado de esa guerra, la “humanidad” no parece disfrutar de ningún privilegio evidente en términos armamentísticos o estratégicos frente a combatientes de menor tamaño pero aparentemente más versátiles y con más recursos. Al igual que otras identidades postuladas, el ideal de la “humanidad”, en tanto que identidad que abarca a todas las demás identidades únicamente, puede basarse en última instancia en la dedicación de sus supuestos partidarios.

En compañía de sus competidores menos inclusivos, la “humanidad” parece por ahora en desventaja y más débil, más que privilegiada y más fuerte. A diferencia de muchas otras identidades con las que compie-

te, carece de brazos coercitivos –instituciones políticas, códigos legales, tribunales, policía– susceptibles de dar valor a los sumisos, decisión a los dubitativos y solidez a los logros de las misiones proselitistas. Como ya hemos visto, el “espacio de flujos” planetario es una “zona libre de política y de ética”. Cualquier anclaje disponible para la política, la ley o los principios éticos está por el momento bajo la administración de las identidades parciales, divisivas y menos inclusivas.

Por mucho esfuerzo de imaginación que hagamos, la lucha de la humanidad por su autoafirmación no parece fácil; y no digamos ya con un resultado previsible. Su tarea no es únicamente repetir una hazaña lograda ya muchas veces durante la larga historia de la humanidad: sustituir una identidad más limitada por otra más inclusiva y hacer retroceder la frontera de la exclusión. El tipo de desafío que el ideal de “humanidad” tiene ante sí no ha existido hasta ahora, ya que una “comunidad que incluya a todo el mundo” no había estado nunca en el orden del día. Este desafío debe ser enfrentado ahora por una humanidad fragmentada y profundamente dividida, con las únicas armas del entusiasmo y la dedicación de sus militantes.

El multiculturalismo como ideología de la élite global

La proclamación de la “era multicultural” refleja la experiencia vital de la nueva élite global que siempre que viaja (y lo hace con mucha frecuencia, por avión o en Internet) encuentra a otros miembros de la misma élite global que hablan el mismo idioma y a los que les preocupan las mismas cosas. Cuando imparto conferencias por toda Europa y fuera de ésta, me sorprende que las preguntas que me hacen los oyentes sean las mismas en todas partes.

La proclamación de la era multicultural es sin embargo al mismo tiempo una declaración de intenciones: del rechazo a emitir un juicio y a pronunciarse; una declaración de indiferencia, de que nos lavamos las manos ante las nimias disputas sobre cuáles son los modos de vida o los valores que preferimos. Del nuevo “omnivorismo cultural” de la élite global: consideremos el mundo como unos inmensos grandes almacenes con sus estantes repletos de las ofertas más variadas, y sintámonos libres para deambular por todas las plantas, probando todo lo que se nos ofrece, seleccionando objetos a nuestro antojo.

Es una actitud de la gente al viajar; al viajar incluso quedándose quietos, en sus casas o sus oficinas. Pero no es una actitud fácilmente adoptable por la mayoría de los habitantes del planeta, que permanecen en sus

lugares de nacimiento y que si desearan buscar una vida mejor o simplemente otra vida en un lugar diferente se verían detenidos en la primera frontera, confinados en campamentos para “inmigrantes ilegales” o “deportados a sus países”. Esa mayoría está excluida del festín planetario. Para ellos no hay ningún “bazar multicultural”. Con frecuencia se encuentran, como dijo Maria Markus¹⁶, en un estado de “existencia en suspensión”, aferrándose a la imagen de un pasado ya perdido pero que sueñan poder recuperar y en un presente que es una aberración y obra de las fuerzas del mal. “Apagan” la abrumadora cafonía de los mensajes culturales.

Nunca, en los dos últimos siglos, los lenguajes hablados respectivamente por la élite pudiente y educada y por el resto de “la gente” habían sido tan diferentes y las experiencias de las que se habla en esos lenguajes tan disímiles. Desde la llegada del Estado moderno, la élite educada se había considerado (con razón o sin ella, para bien o para mal) la vanguardia, la avanzadilla de la nación: estamos aquí para conducir al resto de la gente a donde nosotros ya hemos llegado: otros nos seguirán y nuestra tarea es hacer que avancen rápido. Este sentido de misión colectiva ha sido casi totalmente abandonado en la actualidad. El “multiculturalismo” es el disfraz de esta retirada (o una excusa para ello). Como si quienes alaban y aplauden las divisiones multiculturales quisieran decir: somos libres de convertirnos en lo que deseemos, pero “la gente” debería limitarse a ser lo que ha nacido y prepararse para permanecer así. Y dejémosles: es su problema, no el nuestro.

El efecto de “extraterritorialidad virtual” se consigue al sincronizar los desplazamientos de la atención y de los objetos de ésta en la amplia extensión del mundo. Millones y cientos de millones de personas observan y admiran a las mismas estrellas de cine o celebridades del pop, pasan simultáneamente del *heavy metal* al *rap*, de los pantalones de campana a las deportivas de último grito, se enfurecen contra el mismo enemigo público (global) y temen al mismo malo (global) o aplauden al mismo salvador (global). Por un instante, eso les eleva espiritualmente por encima del suelo del que no se pueden despegar físicamente. La sincronización de los focos de atención y de los temas de conversación no es, naturalmente,

equivalente a una identidad común, pero los focos de atención y temas cambian tan rápidamente que apenas queda tiempo para comprender esa verdad. Tienden a desaparecer de la vista y a ser olvidados antes de que su engaño tenga tiempo de ser proclamado. Pero antes de desaparecer consiguen aliviar el dolor provocado por la exclusión. Crean una ilusión de libertad de elección similar a la forma en que Peer Gynt distraía y hacía disfrutar, aunque mantenerse fiel a esa ilusión sea una labor intimidante y una penosa lucha que siembra numerosas frustraciones y deja pocos beneficios. Los momentos de felicidad están intercalados con largos periodos de preocupaciones y tristeza.

Para atar los numerosos cabos que he intentado entrelazar, aun que en la mayoría de los casos haya dejado sueltos, diré que la ambivalencia que la mayoría experimentamos la mayor parte del tiempo al intentar responder a la cuestión de nuestra identidad es auténtica. La confusión que provoca en nuestras mentes también lo es. No existe una fórmula infalible para resolver los problemas a que conduce toda esta confusión y no hay formas rápidas y seguras o libres de riesgos de afrontarlo. Diría también que a pesar de todo tendremos que enfrentarnos, una y otra vez, a la tarea de la “autoidentificación” y que esta labor tiene pocas posibilidades de ser completada de forma exitosa y permanentemente satisfactoria. Es probable que nos veamos divididos entre el deseo de una identidad de nuestro gusto y elección y el miedo de que una vez que la hayamos adquirido descubramos, como hizo Peer Gynt, que no “hay puente, por si debes batirte en retirada”. Tengamos cuidado a la hora de afrontar este desafío. Recordemos las palabras de Stuart Hall¹⁷:

Puesto que la diversidad cultural es, cada vez más, el destino del mundo moderno y el absolutismo étnico una característica regresiva de la modernidad reciente, el mayor peligro actual lo plantean las formas de identidad nacional y cultural –nuevas y viejas– que intentan asegurar su identidad adoptando versiones cerradas de la cultura o de la comunidad y negándose a comprometerse con los diversos problemas culturales que surgen cuando se intenta convivir con la diferencia.

Intentemos, en la medida en que nos sea posible, evitar ese peligro. ■

Traducción de Sara Barceló.

[Texto de la conferencia pronunciada en el curso de verano de la Universidad Complutense, “Los desafíos de la política del futuro”, 14-18 de julio].

Zygmunt Bauman es profesor emérito en las universidades de Leeds y de Varsovia.

¹⁶ Maria R. Markus, “Cultural Pluralism and the Subversion of the ‘Taken for Granted’ World”, pág. 401, en: *Race Critical Theories*, ed. por Philomena Essed y David Thea Goldberg, Blackwell, 2002.

¹⁷ Stuart Hall, ‘Culture, Community, Nation’, págs. 349-63, en: *Cultural Studies* 3 / 1993.