

ACTUAL



JEAN-CLAUDE KAUFMANN
IDENTIDADES

A large green hourglass graphic with two stylized faces on either side. The faces are drawn with thick black outlines and large white eyes. The hourglass is filled with a vibrant green color, and the faces are also green, creating a high-contrast, graphic style.

UNA
BOMBA

DE
RELOJERÍA

«Un libro que va a lo esencial, bien argumentado, conciso y preciso.»

— FERNANDO SAVATER

Ariel

JEAN-CLAUDE KAUFMANN
IDENTIDADES

A graphic design featuring two stylized faces in a high-contrast black and white style. The faces are positioned on the left and right sides of a central figure-eight shape. The faces have large, wide eyes and simple, thick outlines. The central figure-eight shape is formed by two overlapping circles, creating a central void. The text is placed within this central void.

UNA
BOMBA

DE
RELOJERÍA

TRADUCCIÓN DE ANA HERRERA

ACTUAL



| *Ariel*

1.^a edición: octubre de 2015

Título original: *Identités, la bombe à retardement*

Publicado originalmente por Éditions Textuel, Francia

© Éditions Textuel, 2014

© 2015, de la traducción: Ana Herrera

Derechos exclusivos de edición en español para todo el mundo y propiedad de la traducción:

© Editorial Planeta, S. A.

Avda. Diagonal, 662-664 - 08034 Barcelona

Editorial Ariel es un sello editorial de Planeta, S. A.

www.ariel.es

ISBN: 978-84-344-2280-3

Depósito legal: B. 19.616-2015

Impreso en España por Liberduplex

El papel utilizado para la impresión de este libro

es cien por cien libre de cloro

y está calificado como papel ecológico.

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes del Código Penal).

Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

Puede contactar con CEDRO a través de la web www.conlicencia.com

o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47.

ÍNDICE

<i>Prólogo: ¡Yo soy Charlie!</i>	7
<i>Introducción</i>	19
<i>Capítulo 1: ¿Qué es eso de la identidad?</i>	23
1. Tres errores sobre la identidad	25
2. Las sociedades individualistas-democráticas y la producción del sentido	28
3. Las mutaciones históricas de la cuestión identitaria	30
4. La religiosidad identitaria	35
5. La inversión del principio de pertenencia	37
6. El desplazamiento histórico de la idea nacional	40
7. La paradoja de la identidad nacional	43
<i>Capítulo 2: Hacia el fin de un mundo</i>	47
1. ¿Cómo hemos llegado hasta aquí?	48
2. Una sociedad bajo los efectos de la morfina	52
3. Otro (pequeño) mundo es posible	56
4. Fútbol e identidad nacional	60

Capítulo 3: El aumento de los peligros	63
1. Las señales de adhesión	63
2. La trampa popular	66
3. El rechazo de los extranjeros	68
4. Religión, raza, naturaleza, tradición, nación	71
5. El nacional-racismo	73
6. La tentación del paso atrás	77
Conclusión: El síndrome del <i>Titanic</i>	83
<i>Bibliografía</i>	87

Capítulo 1

¿QUÉ ES ESO DE LA IDENTIDAD?

La identidad es una idea extraña, muy molesta para el científico, ya que mientras parece que atrae y apunta a cuestiones de primera magnitud, su definición resulta difícil. Cuanto más deseamos definirla con precisión, menos lo conseguimos. Usando una fórmula gráfica, el sociólogo americano Erving Goffman (1975) la compara al algodón de azúcar; es esa «sustancia pegajosa» que consigue que todo se le quede adherido y se enrolle a su alrededor. La identidad puede encontrarse en todas partes o casi todas, y al mismo tiempo en ninguna.

Frente a una vaguedad semejante, frente a la polifonía de los usos, frente a diversas tomas de postura ideológicas unilaterales reivindicando la identidad, muchos investigadores se sienten tentados de apartarse de la idea y emplear otros términos que se puedan dominar con mayor seriedad. Estoy convencido de que se trata de un error. Un error científico, ya que la identidad tiene mucho que enseñarnos. Y un error moral, o si lo preferimos, político, ya que la apuesta por la defi-

nición de identidad es crucial para el porvenir de nuestras sociedades.

En su magnífico librito *Las pasiones y los intereses*, el economista americano Albert Hirschman (1980) nos permite comprenderlo a propósito de otra idea vaga y central, el interés en el siglo xvii. Observa que esa idea fue empleada por todos sin estar definida, y explica por qué esa vaguedad representó un papel social fundador: porque permitía colocar la economía de mercado en el centro de la regulación social. Con la idea de identidad pasa un poco lo mismo. Todos la emplean como si remitiera a una evidencia, mientras que su definición incierta oculta apuestas políticas considerables. Sin que el debate se haya instalado con claridad, aquí se hallan en juego implícitamente posiciones contrarias. Estoy convencido de que esta situación es malsana y presagia posibles desviaciones. Y de que, a la inversa, habría que abrir y estructurar el debate de una forma mucho más rigurosa. Y también sería necesario que los científicos consiguieran salir del «algodón de azúcar» falsamente consensuado y se atrevieran a avanzar hacia posturas más contrastadas para que se organizara el debate. Personalmente, es lo que yo me voy a permitir hacer aquí.

Según mi opinión, se cometen tres errores fundamentales en la concepción actualmente dominante de la identidad.*

* Lo que sigue se presenta como una versión sintética, con objetivos pedagógicos, de una sociología de la identidad desarrollada en mi libro *La invención de sí mismo. Una teoría de la identidad* (2004), a partir de encuestas sobre el terreno y debates teóricos.

Tres errores sobre la identidad

El primer error es creer que remite a la historia, a nuestra memoria, a nuestras raíces. De hecho es exactamente lo contrario. El empleo inflacionista del término no data más que de hace medio siglo: antes, salvo para la administración, raramente se trataba de cuestiones de identidad. Y con toda justicia, porque el individuo formaba un bloque con su historia, y estaba definido por los marcos institucionales que lo incluían. La cuestión de la identidad se fue imponiendo a medida que aumentaba la divergencia con una subjetividad que se quería autónoma en los procesos de la individualización de las sociedades modernas y contemporáneas.* La identidad se deduce, antes que nada, de una subjetividad que actúa con vistas a producir un sentido que ya no está dado por el lugar social ocupado, y no solo para responder a la gran pregunta existencial «¿quién soy?». Pero esto ocurre a cada momento, en el momento de cada decisión, incluso las más minúsculas, que comprometen más o menos explícita o implícitamente una ética y una visión del mundo. Entonces y solo entonces se pueden utilizar las diversas adscripciones (culturales, asociativas, regionales, religiosas) como otros tantos recursos. Y más aún cuando se lleva una herencia desfasada con respecto a la cultura dominante. Johann Michel (2012) subraya el intenso trabajo de reescritura de sí mismos que hacen todos los desa-

* Para tener una buena visión de la variedad de trabajos y puntos de vista sociológicos y filosóficos sobre el individualismo, véase Corcuff, Le Bart y Singly (eds.), 2010.

rraigados y migrantes. De ahí su incompreensión cuando se sienten encasillados en supuestas raíces y categorías de origen. «Negro» (Kelman, 2004), «musulmán» (Hajjat, Mohammed, 2013, etc.). De ahí también, quizá, su tentación de la reclusión comunitaria como una reacción a las discriminaciones que les afectan. El engranaje perverso que refuerza mutuamente los integristas identitarios se vale de esa confusión.

Reconozco que es difícil comprender que la identidad esté del lado de la subjetividad y la producción de sentido y no del de las «raíces». La objeción que se hace es decir: «Bueno, en último caso usted tiene una edad, un sexo, una historia...». Ese es el segundo error. Confundimos la identificación administrativa, fundada sobre características objetivas del individuo, con la producción del sentido de su vida. Los dos procesos, que emplean la misma palabra (identidad), funcionan de manera totalmente opuesta. La identificación que lleva a cabo el Estado consiste en localizar, fichar y clasificar a los individuos, basándose en sus datos biológicos o en rastros objetivos de su historia. Por eso el Estado siempre está mal situado para hablar de identidad, ya que parte de esa visión estrecha. La producción de sentido, por el contrario, trabaja con esos elementos heredados, pero reformulándolos sin cesar. Con tanta mayor fuerza cuanto que no tenemos una sola historia, sino mil, enredadas dentro de nosotros mismos y contradictorias. Somos nosotros los que elegimos una parte de nuestro pasado, o una pertenencia, para dotar de sentido a un momento dado.

El tercer error está relacionado con la fijeza. Toda identidad se construye mediante una fijación y una re-

ducción provisionales. Esto es necesario para crear una totalidad significativa clara (quizá hasta simplista) que hace posible la acción. De ahí la idea de que la identidad podría ser cualquier cosa fija y estable (idea que no deja de realimentar las concepciones esencialistas y las desviaciones integristas). Pero esas fijaciones no duran más que un instante, y son extraordinariamente cambiantes. El proceso identitario en sí mismo se caracteriza, por el contrario, por su apertura y sus variaciones permanentes, ancladas en el presente y erigiendo escenarios de porvenir. Entendida como proceso abierto a reformulaciones, la identidad no es nunca una «esencia» o una «sustancia», es decir, una entidad cerrada, homogénea y estable. Muchos análisis de las ciencias sociales (sociología, etnología y antropología, historia, ciencias políticas, lingüística, psicología social, etc.) van en contra de fantasmas esencialistas y sustancialistas muy corrientes en el debate público.

Habría mucho que decir sobre cada uno de estos dos últimos errores. Sobre la facilidad con la cual los procedimientos técnicos de identificación administrativa (fácilmente definibles en cuanto a ellos mismos), producen por asimilación unos efectos de sustancialización en las concepciones de la identidad. O en el concepto de fijación, que nos ciega a nosotros mismos porque la practicamos a cada segundo, cuando en realidad el proceso identitario está en movimiento permanente. Fluido, múltiple, quiere unir, en el tiempo que dura una acción o un pensamiento, un sentido profundamente escindido.

Las sociedades individualistas-democráticas y la producción del sentido

Pero prefiero insistir aquí en el primer error, que encierra sin duda los peligros políticos de mayor calado. Socialmente, la identidad es una idea relativamente nueva. Para explicarla en pocas palabras conviene volver a la ruptura histórica entre sociedades holistas y sociedades individualistas, tal y como la expuso notablemente el antropólogo Louis Dumont (1983). Esa ruptura que opone a dos modelos de funcionamiento social fue cuestionada hace poco, diciendo algunos que el individuo no es tan libre como nos lo imaginamos en las sociedades individualistas, y que sin duda lo era mucho más de lo que creemos en las sociedades holistas. Hay un malentendido en todo esto que debemos disipar, una confusión entre las reglas del juego oficiales (y sobre este punto opera la ruptura histórica) y la realidad concreta de la persona. Por otra parte, no hay nada asombroso en que el individuo sea menos libre de lo que uno se imagina en las sociedades individualistas-democráticas. Incluso se puede llevar el análisis hasta la paradoja y preguntarse si la autonomía individual no induce, en ciertos aspectos, una producción normativa más insidiosa y más intensa que en una sociedad holista, donde las instituciones, ciertamente, desarrollan un programa exigente, pero dejando márgenes para el juego. En una sociedad oficialmente mucho más libre y abierta, por el contrario, cada uno busca asegurarse clausurando bien sus espacios de iniciativa. Cuanto menos obligatorias son las normas, más consiste la actividad principal de la gente en producir unas

nuevas, hasta la obsesión de la normalidad. Las sociedades de la libertad es aquella en la que, más que nunca, se producen (discretamente) normas. Está prohibido prohibir, ciertamente, y todos tienen derecho a perder el paso. Pero a cambio sufren una presión discreta que, haciendo que se sientan a disgusto, debe incitarles a volver a las filas. «Todo el mundo hace lo que quiere, pero...» El caso de la encuesta que hice sobre la actitud frente a los pechos desnudos en las playas (Kaufmann, 1995) es flagrante, desde ese punto de vista: «Sí, todo el mundo tiene derecho a enseñar los pechos, pero...». La sociedad contemporánea inventa un modo de funcionamiento basado estructuralmente en un doble discurso.

El mismo Louis Dumont (1983) nos había puesto en guardia para evitar toda confusión: la oposición holismo / individualismo no remite en absoluto al individuo concreto, sino al modelo de representación que dicta las reglas de funcionamiento de una sociedad. Para simplificar, digamos que la brecha gira en torno a la cuestión siguiente: ¿cómo se define el sentido del bien y el del mal, de lo verdadero y de lo falso? En la sociedad holista, los individuos están atrapados en marcos colectivos, muy a menudo religiosos, que les dan respuestas comunes. Su conciencia personal está «aferrada al exterior» (Vernant, 1996). Hoy en día, por el contrario, el individuo mismo es el que elige, en todos los dominios, entre mil productos, mil ideas, mil maneras de hacer, mil principios morales o mil personas. Cada elección que hace, hasta la más minúscula, debe inscribirla paralelamente en un universo de sentido evidente, de propensión totalizadora. Sin la producción de una «creencia» tal del instante, toda acción dirigida

por la conciencia se vuelve imposible. Tal es el nuevo régimen del funcionamiento social, que coloca en el centro el proceso identitario.

Las mutaciones históricas de la cuestión identitaria

En las comunidades primeras o en la sociedad tradicional, el proceso identitario no ocupaba un lugar tan central ni representaba un papel motor tan importante. Desde luego, se puede decir con nuestras palabras de hoy en día que existían «identidades», si se entiende por ello unas características propias de un individuo o un grupo. Pero según las pruebas no existía ningún problema de identidad, ese cuestionamiento moderno, multiforme y generalizado que caracteriza a las sociedades contemporáneas. El proceso identitario está intrínsecamente ligado a la modernidad occidental. Se forma en una primera fase histórica, sobre todo a partir del siglo XVIII, en la parte alta de la sociedad, con el desarrollo de la burocracia estatal, enfrentada a unos individuos desarraigados o a comunidades sin territorio. La identificación administrativa permite controlarlos. Así nacieron los documentos de identidad, a partir de las poblaciones nómadas (cartillas de obreros, fichas de los gitanos...), más tarde generalizados al conjunto de la población (en Francia, el documento de identidad no lo instauró hasta 1940 el régimen de Vichy). La identificación administrativa produjo una confusión intelectual inaugural, de graves consecuencias. El individuo se convertía en el simple reflejo de su

prueba irrefutable sustentada por la administración en algunas cifras, una foto, y pronto marcas biológicas (los sin papeles están en la situación idónea para conocer esa terrible sensación de no existir de verdad). Toda la realidad de una persona se suponía que podía concentrarse en algunos documentos, y la identidad se percibía como un dato sencillo, controlable, mientras que la nueva situación contemporánea muestra que a la inversa, es extraordinariamente compleja, movable e inasible. La visión simplificadora de la identidad es comprensible, e incluso funcional, desde el punto de vista del Estado. El problema es que se extiende a los puntos de vista individuales: los papeles aparecen como resumen esencial de la persona. La identidad era vista como algo estable, fácil de acotar.

La primera fase de la modernidad, que el sociólogo alemán Peter Wagner (1996) ha calificado tan bien de «modernidad organizada», es una especie de modernidad sin verdaderas identidades modernas, donde los individuos se construyen socialmente sin tener necesidad de desarrollar un cuestionamiento ontológico (sobre el sentido de su ser), recibiendo las personas de la institución el sentido de lo que se parece todavía mucho a un destino social, nada diferente de la huella comunitaria de las sociedades tradicionales. Mientras todo cambia en lo alto por la instauración de la democracia representativa, abajo la vida continúa por sus propios medios, y desarrollándose según el curso previsto. Esa continuidad es la que se rompe, para la mayoría de la población, en la posguerra, y más particularmente en torno a los años sesenta, impulsando los cuestionamientos identitarios individuales. El eje de la

ruptura en apariencia es bastante conocido: la emergencia del sujeto, convirtiéndose (en teoría) en amo de su futuro. El modelo de desarrollo social es en adelante el del individuo democrático, libre de sus elecciones. Sin embargo, no se trata más que de un modelo, cada vez más apremiante, ciertamente, pero inaplicable en su integridad. Tomemos el ejemplo de la reflexividad, esa mirada que todos ponemos cada vez más sobre nosotros mismos, alimentada por un conjunto creciente de informaciones vehiculadas por los medios de comunicación cuyo papel central en la segunda fase de la modernidad han subrayado los sociólogos Ulrich Beck (2001) y Anthony Giddens (1987). Pero una reflexividad total y permanente es estrictamente imposible; la vida se convertiría en un infierno de interrogantes sin fin, arruinando la capacidad de obrar. Y es que el cuerpo no puede moverse más que dentro de un cierto marco de evidencias. Estamos condenados, por tanto, a dar cotidianamente sentido a nuestra vida, para cerrar los infinitos posibles. Cuanto más se multiplican las cuestiones, más nos hace falta, por el contrario, encerrarnos en nuestras evidencias personales. La identidad es lo que cierra el sentido y crea las condiciones de la acción. En su defecto, el individuo moderno se avería y cae en la depresión (Ehrenberg, 1998).

El proceso identitario es una modalidad particular de la subjetividad en acción, consistente en fabricar, a cada instante, una totalidad significativa. Debo representarme a cada segundo como un todo unificado para poder obrar. Qué importa si dentro de dos minutos mis opciones existenciales van a ser parcialmente diferentes, si lo esencial es conseguir esas unificaciones pun-

tuales y creer en la continuidad de mí mismo (Bourdieu, 1986). Los rasgos objetivos (nuestra herencia biológica, social y cultural) no son todopoderosos, en lo que respecta a la identidad. Y menos aún dado que no forman un todo homogéneo. Tenemos pertenencias múltiples, a menudo en competencia (universo del trabajo, familia, club deportivo, etc.), vivimos sujeciones o dominaciones diversas (de clase, de género, raciales y «étnicas», etc.) y atravesamos en el curso de nuestra existencia unos contextos variados, que imprimen rastros en nosotros: una región o una cultura de adopción pueden suplantar a la región o la cultura de origen. Nuestras experiencias sociales y culturales son heterogéneas, y en algunos puntos, incluso contradictorias. Las atraviesan oposiciones, obligando al sujeto a implicarse. La capacidad de iniciativa del individuo moderno en su esencia se forma aquí, en este trabajo de arbitraje, que aglutina y selecciona los elementos que, a continuación, conferirán sentido a la vida. Las técnicas utilizadas en ese trabajo son numerosas y variadas. Algunas, como la actividad narrativa puesta en evidencia por el filósofo Paul Ricoeur (1990), se fijan en la unificación y se vuelven hacia el pasado. Todos nos contamos la historia de nuestra vida, volviendo a unir sus trozos dispersos, un relato más central cuanto más fuerte es la discontinuidad biográfica (Michel, 2012). Otras, menos conocidas, se vuelven por el contrario hacia el presente inmediato o el porvenir: imaginamos libremente unas identidades virtuales en nuestra ensoñación ordinaria. Enfrentadas a la realidad, esas imágenes de sí mismo toman la forma de «esquemas de trabajo», preparando la acción, de «sí mismos posibles», analizados con fi-

nura por la psicóloga Hazel Markus (ver sobre todo Markus y Nurius, 1986). En la sociedad contemporánea, la acción cada vez se filtra más de antemano con un visionado de uno mismo, que no es otra cosa que una exhibición identitaria. Rimbaud ya lo había formulado de una manera intuitiva: Yo, en tanto que Yo, es continuamente otro, que afirma su especificidad subjetiva mediante los desvíos con respecto a los considerandos de la socialización (Kaufmann, 2008).

Las posibilidades abiertas para la subjetivación moderna revelan dimensiones emancipadoras, haciendo eco a la «preocupación por sí mismo» explorada en el seno de la antigüedad por Michel Foucault (1984), en sus últimos trabajos. Pero esa subjetividad, como es impuesta, puede también resultar agotadora para el individuo moderno, produciendo situaciones muy discriminatorias, de nuevas desigualdades. Las personas cuya posición social garantiza un cierto reconocimiento, y que están inscritas en redes múltiples y diversificadas, tienen la posibilidad de jugar con sus distintas facetas identitarias. A aquellas, por el contrario, que se sienten más bien a la defensiva, amenazadas de estigmatización o más sencillamente de una pérdida de estima de sí mismas, las acecha el riesgo de un repliegue en los capullos protectores que las separan del resto del mundo otorgándoles una respuesta, evidente y única, a las preguntas de la vida, encerrándose en unas totalidades significativas que les fijan una identidad, tan indiscutible como una creencia religiosa. Nuestra época tiene dos rostros: el de las nuevas aperturas para el despliegue de subjetividades y el del auge de los fundamentalismos identitarios.

La religiosidad identitaria

Los fundamentalismos de la identidad a menudo adoptan una forma religiosa o parareligiosa. Encontrar aquí la religión no sorprende más que en apariencia. Lo que llamamos el «regreso de lo religioso» se ve impulsado principalmente, en efecto, por la revolución identitaria. Para lo mejor, cuando las creencias proporcionan una ética tranquilizadora a individuos desorientados. Pero también para lo peor cuando la reformulación imaginaria de unas comunidades tradicionales construye identidades colectivas totalitarias y belicistas. Ayer orden significativo que estructuraba la sociedad y confería socialmente sentido a la vida, la religión se interioriza cada vez más hoy en día bajo la forma de una creencia personal (Hervieux-Léger, 1999). Al liberar un poco al individuo de la angustia y la fatiga de ser él mismo, puede, en esta nueva función de tipo terapéutico, asegurarle equilibrio psicológico, calma y serenidad. Muchas religiones, sobre todo el budismo, evolucionan en este sentido de la paz y la tolerancia limitando con la sabiduría. Sin embargo, el paso por la interioridad personal vuelve el sistema potencialmente volátil e inestable: en determinados contextos adopta formas mucho menos pacíficas. La identidad se ve acechada sin cesar por esa diablesa que es la idea de una totalidad absoluta, más tranquilizadora aún al devenir simplista y exclusiva. Pero los corpus religiosos se prestan idealmente a esa desviación fundamentalista.

La necesidad de creer en la identidad personal y en los valores que la sostienen no se limita a lo religioso. Todo vale como apoyo de una clausura y de una fijación

del sentido de la vida. Esto explica, por ejemplo, el desarrollo exagerado de las pasiones corrientes en la sociedad de hoy en día (Bromberger, 1998): actividades culturales, deportivas, asociativas, etc. El individuo moderno multiplica los microcompromisos que dan materia a pequeñas creencias laicas, creencias puntuales que fundan una cosmogonía particular y que lo reagrupan sobre sí mismo, dándole impulso en las diversas situaciones que atraviesa. Sin embargo, se ve acechado sin cesar por el peligro de que lo encierre una creencia única, sobre todo en las situaciones de fragilidad social o personal.

La desviación hacia ese riesgo depende esencialmente del número y la diversidad de los «sí mismos posibles», consecuencia de los recursos sociales y culturales. Cuando el juego de identidades disponibles es rico, en efecto, las totalizaciones son breves y se suceden. El individuo desarrolla entonces una distancia reflexiva con sus sí mismos cambiantes. Cuando el juego se limita al contrario, la totalización se repite y se endurece, la pauta interpretativa se vuelve única y permanente y encierra el conjunto de la personalidad, mecanismo de aislamiento agravado en las situaciones de estigmatización social y de ataque a la estima de uno mismo. El mundo de los demás se percibe como extranjero, incomprensible y hostil. Solo la crispación sobre algunas ideas fijas y la energía opositora contra todo tipo de enemigos conjuran entonces una desintegración psicológica. Pero hay que pagar un precio. Las afirmaciones identitarias crecientes, derivando peligrosamente hacia un fundamentalismo esencialista, dibujan un posible porvenir explosivo para nuestras sociedades.

La modernidad surgida de la Ilustración se creía fundada en la Razón, cuya victoria sobre las tinieblas emocionales y místicas se anunciaba como ineludible. Pero los desarrollos sociales más recientes muestran cada vez más que la racionalidad debe transigir con nuevos universos de creencias, universos que paradójicamente ella misma impulsa a medida que profundiza. Las creencias contemporáneas no son tanto un residuo de tiempos antiguos como un producto de la modernidad más avanzada. La nueva religión tiende incluso a la universalidad, fundada sobre la fe en sí misma como totalidad significativa indiscutible. Todos trabajan creyendo en lo que funda su existencia. Es esa mutación de la civilización lo que explica el auge obsesivo del tema de la identidad, y de sus desviaciones fundamentalistas.

La inversión del principio de pertenencia

En la sociedad tradicional la identidad es una cuestión débil, porque convergen individualidad objetiva e identidad subjetiva. La identidad no aparece como problema, ya que el sentido de la vida y de la acción están dados por la realidad objetiva e impulsados por los marcos institucionales. En la primera fase de la modernidad la convergencia es grande todavía y puede haber confusión, ya que en lo esencial, la identidad todavía la otorgan diversos apoyos sociales. El fenómeno radicalmente nuevo introducido desde hace medio siglo (la referencia al modelo de individuo autónomo) trastorna la situación, por el contrario, y se caracteriza por una escisión y una divergencia cada vez mayores entre indi-

vidualidad objetiva e identidad subjetiva y por un crecimiento extraordinario del proceso identitario subjetivo, cada vez más volátil, que no solo confiere el sentido del pensamiento y de la acción presente, sino que participa en la fabricación de marcos de socialización futuros. De hecho, el conjunto de relaciones entre objetivo y subjetivo es lo que se reformula mediante la mutación identitaria. Esto se puede ilustrar en particular sobre la cuestión de las pertenencias.

Tradicionalmente, las pertenencias son una realidad sencilla de describir: tal individuo forma parte de tal grupo (una familia, una corporación, etc.), que le asigna un lugar, un papel, un marco moral, un sistema de pensamiento y de acción. Es «miembro» de ese grupo, como el brazo forma parte del cuerpo. La herencia de ese tipo de adscripción sigue siendo muy fuerte en las mentalidades, y sin embargo no tomamos conciencia más que lentamente, con un cierto tiempo de retraso, de la inversión que se está produciendo: cada vez más es el individuo mismo el que elige no ya «pertenece» a tal o cual grupo, sino inscribirse en él durante el tiempo que considere necesario. En la sociología clásica se describió hace tiempo ese proceso de la mano de Emile Durkheim o Ferdinand Tönnies. Mientras antes era un marco estructural que definía al individuo, ahora la pertenencia se convierte en recurso cultural y de relación. Esencial, desde luego, en la construcción de la estima de sí mismo, ya que no somos nada sin los demás. Pero revocable. El individuo no se define por sus adscripciones (o más exactamente por tal o cual de sus diversas pertenencias) más que en la medida en que las reactiva y hace ostentación de ellas.

La globalización impulsada por la economía capitalista de mercado atraviesa formaciones sociales que se sitúan en posiciones muy distintas con relación a esos dos tipos de pertenencia, con unos efectos de dominación que reconfiguran las lógicas coloniales anteriores. Las estructuraciones de tipo holístico o cuasi holístico siguen siendo muy numerosas en todo el planeta, sobre todo en los países del sur. Esa consideración, sin embargo, debe separarse de un evolucionismo esquemático y lineal, dado además que, en el corazón de la modernidad más avanzada, el proceso identitario puede engendrar la reinvencción de pertenencias cuasi orgánicas, similares a figuras antiguas. El modelo es la secta, que se dirige en general a individuos frágiles y los reestructura psicológicamente, integrándolos con fuerza, pero al precio de la pérdida de su autonomía. El análisis de los procesos identitarios contemporáneos no tiene mucho que ver con el simplismo de una supuesta evolución rectilínea de la Tradición hacia la Modernidad, contempladas de manera errónea como dos entidades compactas. Más bien tiene relación con un conjunto movable de mestizajes, de interferencias, de tensiones y de reapropiaciones ante el fondo de la extensión mundial de una nueva relación con la subjetividad.

A diferencia de las sociedades tradicionales, el comunitarismo sectario actual construye la realidad y la integración social a partir de un imaginario ficticio. Siguiendo en eso la herencia de las religiones maniqueas, inventa un mundo (a sus ojos) luminoso, separándose radicalmente del mundo existente y negándolo. Incluso soñando con destruirlo, en el caso de algunas sectas religiosas extremistas. El islamismo, por ejemplo, se

refiere a una comunidad ideal, la *umma*, que no es de hecho más que una abstracción impalpable, no conforme con la diversidad concreta de las tradiciones musulmanas en sí mismas. Pero al hacer tal cosa, funda un dogma definiendo listas de prescripciones, un conjunto cerrado de ritos, de obligaciones y de prohibiciones (Roy, 2002) que puede llegar a hacer caer al individuo, situado en el interior de una red de relaciones bien controlada, encerrado y aislado del resto del mundo, en una inclusión cercana al antiguo régimen de pertenencia, por abandono de su capacidad de juicio autónomo.

El desplazamiento histórico de la idea nacional

Aunque dejemos aparte ese mecanismo sectario, susceptible de confundir el análisis, el estudio comparado de los dos regímenes de pertenencia no se vuelve transparente. En numerosos casos, sobre todo en los países más dominados económica, social y culturalmente, es muy difícil decir si el contexto impone una identificación fundada en el modelo del individuo autónomo o incita a privilegiar la integración colectiva. Entre los conflictos interétnicos que desembocan en lógicas genocidas (condenadas por la comunidad internacional) por un lado y el movimiento de los pueblos para liberarse de la colonización y de opresiones diversas (al contrario, reconocido por la ONU), cada grupo en conflicto intenta argumentar su causa. La cuestión que se debe resolver es a menudo análoga: la importancia del problema político, ¿justifica que la identificación colectiva suplante a las identidades individua-

les, que los individuos se inscriban en primer lugar en ese perímetro exigente de identificación amplia, para definirse personalmente de manera reducida? La respuesta a menudo es muy compleja, porque la globalización ha hecho que colisionen sociedades que no solo son diferentes culturalmente, sino que tampoco han vivido la historia al mismo ritmo. Ahora bien, las identificaciones colectivas, sobre todo la idea nacional, han representado en el pasado una primera etapa histórica del proceso identitario. Así fue como se vivió en Europa, sobre todo a principios del siglo XIX. El fundamento cultural y lingüístico de las entidades nacionales, sin embargo, era menos evidente que hoy en día. Fue en gran parte imaginado y reparado con material dispar. En Italia, por ejemplo, los intelectuales del *Risorgimento* eran conscientes de inventar una nueva forma social sobrepasando los numerosos localismos. Como en la mayor parte de las naciones europeas, el sueño era descubrir (en la lengua, la cultura y la historia) una esencia supuestamente natural que legitimase ese nuevo conjunto. Conseguir representarse la nación como un ser vivo (Noiriel, 2001). Vivirla como una totalidad tan perfecta y carnal como la regulación biológica, claramente separada de otras naciones. Los espíritus se inflamaron en torno a ese otro concepto, mucho menos vago que la identidad. En Francia, la idea cristalizó en el fuego y la sangre de la guerra revolucionaria y después en las conquistas napoleónicas, que a su vez excitaron el nacionalismo de los pueblos agredidos. Tales acontecimientos violentos representan mal, sin embargo, lo que fue el tono de la idea nacional a principios del siglo XIX, muy alejada del na-

cionalismo agresivo y limitado que se desarrollaría más tarde. De hecho lo que se proponía, en ruptura con la tradición, era forjar el instrumento de una autodeterminación colectiva, y asentar las bases de una modernización institucional que en la segunda parte del siglo xx contribuiría a engendrar la autonomía individual.

Hoy en día para los pueblos que reivindican una autodeterminación la situación es distinta, ya que la idea nacional, que presupone una identificación prioritariamente colectiva, entra en conflicto con múltiples formas de emancipación individual. Las culturas dominadas están de alguna manera atrapadas en la lotería de la historia, víctimas de una injusticia. Desgarradas entre dos modalidades de afirmación identitaria, para reducir la disonancia intentan contestar a los modelos de modernidad impuestos por Occidente y proponer alternativas, yendo a menudo en el sentido de una autonomización que se fundaría en unos colectivos o, para decirlo de otra manera, sobre un individuo unido orgánicamente al cuerpo social y a su cultura, con el riesgo de la dominación emergente de los portavoces de esos colectivos. Pero el individuo relacionado es por ejemplo el individuo unido a su familia y a las tradiciones que la constituyen. Para la mujer, frecuentemente eso significa estar sujeta a un papel subordinado. Los debates actuales en torno al velo islámico tanto allí como aquí se ven atravesados de ese modo por aspiraciones contradictorias. El velo, en determinados casos, puede ser portador de integración en un marco colectivo tiránico, y en cambio en otros, servir de apoyo a una trayectoria de autonomía personal en una construcción indi-

vidual. A veces con dudas e intersecciones entre ambas modalidades no exclusivas.

La paradoja de la identidad nacional

Pero volvamos a la situación más específica de Europa, donde no hemos terminado aún con las identidades nacionales. Y esto supone una paradoja que me gustaría intentar explicar. Una paradoja porque los marcos de socialización son cada vez menos específicamente nacionales. La economía está globalizada, sus desviaciones matemáticas y financieras también, toda regulación opera débilmente en un solo espacio. Se podría efectuar un análisis similar de la globalización de la cultura y del papel de internet, que se ríe de las fronteras. O del papel de las instituciones supranacionales, sobre todo europeas, etcétera.

A esa descripción de los marcos objetivos habría que añadir que la referencia nacional es extremadamente rara en los procesos concretos de identificación subjetiva, tal y como se manifiestan hoy en día en Europa. Cuando se reactivan puntualmente las pertenencias como recursos, se trata muy a menudo de la familia, grupos de amigos, clubes y asociaciones diversas, o de inscripciones territoriales muy locales. La nación no solo se convoca marginalmente, sino que se hace además de manera indirecta y abstracta. Muy a menudo, con ocasión de un enfrentamiento deportivo. Un partido de fútbol pone en escena el enfrentamiento entre un «nosotros» y otros, vivido por procuración. Cuando el partido es internacional, el «nosotros» adopta una for-

ma nacional, y se ve materializado en un himno y unas banderas. El hincha se convierte, durante algunos minutos, en «francés» o «alemán». Pero hay que comprender que se trata del sencillo instrumento de un juego de identificación, cuyo principio determinante es la confrontación organizada de un «nosotros» (que fundamentalmente remite por otra parte a un «yo») contra los otros. La identificación puede funcionar también para los hinchas de tal o cual club. Solo cambian entonces las canciones y los colores de las banderas.

La identificación nacional se vuelve más abstracta y volátil cuando sus fundamentos objetivos se debilitan. Entonces, ¿cómo es posible que no hayamos acabado todavía con ella? Pues justamente a causa de esa volatilidad abstracta, que puede hacerla relativamente incontrolable. En Francia, en tiempos de la presidencia de Nicolas Sarkozy, ya tuvimos durante un tiempo una impresionante ilustración, con lo que el ministro de Inmigración y de Identidad Nacional de la época llamó el «Gran Debate» sobre la cuestión. Lanzado en su origen como una maniobra política para unir las voces del Frente Nacional, la operación rápidamente se transformó en una auténtica caja de Pandora diabólica, de la cual surgieron con la confusión diversas manifestaciones de racismo y de intolerancia. Frente a la imposibilidad de definir esa famosa «identidad nacional», una opinión implícita marcaba la brecha entre los «franceses de verdad», «de pura cepa», «desde hace varias generaciones» y los otros (asimilados a los inmigrados), que debían plegarse a los valores y costumbres del «país de acogida».

Ese acontecimiento patético, que por fortuna que-

dó, sobre todo en la época, en el registro de la tragicomedia (pero que quizá no careció de efectos posteriores, en cuanto al aumento de efluvios nauseabundos), no fue un caso aislado. Las formaciones de extrema derecha que aquí o allá, en toda Europa, ven subir de repente sus resultados electorales, cultivan de buen grado el nacionalismo agresivo, y se refieren frecuentemente a unos motivos «identitarios», a veces sin añadir siquiera calificativo alguno, ya que en el centro de esa visión, la identidad es el «nosotros», contra todos los demás. La identidad nacional se ha convertido en una idea tan abstracta y volátil que sus adeptos más extremos (los grupos «identitarios») no buscan ya siquiera definirla.