

## La identidad y sus señas\*

*Fernando Giobellina Brumana*

---

Arbor CLIV, 607 (Julio 1996) 36-64 pp.

*En este texto se hace un recorrido por las contribuciones al esclarecimiento de la cuestión de la «identidad» en la filosofía, la sociología, el psicoanálisis y la antropología. Así como por las razones que llevaron a que las ciencias sociales demorasen tanto para abocarse a este problema —en un primer momento—, y —desde hace poco más de dos décadas— le hayan dado un status tan privilegiado.*

*Otro de los objetivos del texto es deslindar el carácter ético que «identidad» ha asumido, de sus posibilidades heurísticas. Esta contradicción es una de las claves que permite establecer el carácter simbólico, no empírico, de «identidad». Estamos ante un mecanismo que produce, al menos, dos efectos de sentido coaligados: la ilusión de sujeto, la ilusión de entidad.*

---

La selección española fracasó en el mundial de fútbol, según algunos críticos, por su falta de identidad; los brasileños obtuvieron su cuarta copa a pesar de no jugar según la suya. La fracción más radical del Partido Comunista Alemán en vísperas del triunfo nazi acusaba a sus dirigentes de desdibujar la identidad comunista. Una asociación de sordos gaditanos proclama la necesidad de conformar una identidad de los sordos. Un Papa citado por E. Erikson ha-

---

\* Este trabajo se encuadra en un proyecto financiado por la CICYT (SEC 93-0584).

blaba de la crisis de identidad de los sacerdotes. Los ejemplos podrían multiplicarse al infinito. Del deporte a la política, de la religión a la minusvalía, «identidad» es un término significativo y de empleo habitual; lo es también en el mundo académico, al menos para diversas disciplinas de su ámbito. Los sociólogos, los antropólogos, los psicólogos y psicoanalistas, los filósofos, acuden una y otra vez a este término, a veces para emplearlo sin más, ya como categoría descriptiva, ya como herramienta interpretativa, otras para indagar lo que en él se expresa<sup>1</sup>. De todas maneras, no parece que profanos o académicos tengamos muy claro qué estamos diciendo cuando hablamos de identidad. Este trabajo intenta esbozar de una manera programática algunas líneas abiertas en la tentativa de echar luz sobre tal cuestión.

Me propongo en él explorar «identidad» en varios aspectos que cobrarán sentido, espero, en su trascurso: el dominio de lo real del que es acontecimiento, los ejes en los que puede producirse, los efectos que origina, las diversas dimensiones que puede adquirir, el eventual límite de su accionar, etc. Estas preocupaciones, además, no pueden separarse de otra que le sirve de prolegómeno, en cierta manera una pregunta por la propia identidad de quienes la formulamos: su aparición como tema y como categoría, sus condiciones de producción y formulación, las líneas de reflexión que así fueron abiertas.

Hablando de condiciones de producción, ¿cuáles son las de este texto? Estos apuntes teóricos acompañan el estudio de campo —que vengo realizando desde hace poco más de un año— del embrión de lo que supongo puede llamarse una «identidad», la de los pequeños núcleos de inmigrantes senegaleses y marroquíes en Cádiz. La idea general de la que parto y que en este trabajo he tratado de formular de una manera telegráfica e incompleta es que la identidad es un juego de espejos, una compleja transacción entre actores que cobran el carácter ilusorio y real de tales por ese procedimiento. No se trata de una sustancia fija, aunque todo está montado para que tenga esa apariencia, aunque ése sea el efecto de sentido que este acontecimiento provoca.

En lo que se refiere a mi tema de investigación: el perfil de un grupo se construye desde sus fronteras, en la interac-

ción con el medio en el que se mueve. Cuál es el grado de auto-reconocimiento que ese perfil permite, cuál es la manipulación más o menos consciente que implica, cuál el éxito adaptativo que garantiza, son cuestiones que sólo pueden determinarse por la investigación empírica. Lo que vuelve apasionante el estudio de la incipiente y reducida inmigración marroquí y senegalesa en Cádiz es que permitiría ver desde su origen la constitución de tal perfil; en términos empíricos, se trata de una etnografía del contacto; en términos teóricos, es un fenómeno precioso para avanzar en la comprensión de las estructuras simbólicas más profundas: los juegos clasificatorios.

La perspectiva teórica con la que abordo este objeto me lleva a la suposición de que lo que los senegaleses o los marroquíes son en Cádiz, en España, lo que van siendo en el imaginario gaditano y español, no es un derivado directo ni mucho menos de una «marroquinidad» o de una «senegalidad» preexistentes; más aún, esas hipóstasis son sólo eso, hipóstasis. Ese carácter de marroquí y de senegalés lo van a ser en una situación y en un contexto específicos, contruidos por agentes específicos y a partir de exigencias simbólicas específicas; la ineludible facticidad de todo orden (fenotípica, cultural, lingüística, histórica, etc.) que pende sobre el contacto es pre-texto del texto que llegue finalmente a elaborarse. Y no sólo de manera metafórica: hay mucho de narrativo en eso de la identidad.

Lo que el discurso de la identidad dice, en buena medida lo articula de una manera equivalente a la de los mitos, los cuentos fantásticos y las novelas policíacas. Habría aquí dos niveles textuales. Uno obvio, aunque no siempre presente, de narraciones explícitas sobre el sujeto así —en parte— constituido (la invención vasca de Sabino Arana, la deducción trascendental del proletariado en Marx o un mito de origen de un grupo totémico, para entendernos). Otro, menos aparente pero siempre operante, de la identificación —la constitución del sujeto— como mecanismo básico de instauración de sentido. Los sentidos formulados a boca plena en el primer plano son uno, pero sólo uno, de los materiales puestos a disposición del segundo.

Pero no nos adelantemos.

## 1. Los posos teóricos

Una primera mirada adjudicaría eso que se llama «identidad» al reino del orden. En efecto, ¿qué mayor equilibrio podríamos imaginar que la calma tautológica supuesta en tal término? Sin embargo, sólo surge «identidad» como tal allí donde se ha producido desorden. No hay «identidad» a secas, hay «identidad amenazada», «identidad dañada», «crisis de identidad». Es el propio desorden de una entidad en cuestión lo que crea, como en el vaciado en bronce de una escultura, la imagen de la igualdad consigo, de esa consistencia, de esa autenticidad anhelada, en fin, de esa identidad.

Esa igualdad no va, pues, de suyo. El  $A=A$  que se estipula no se produce por la mera postulación de  $A$ , sino mediante la intervención de otro u otros términos. Consideraciones como éstas son una suerte de punto de partida a la indagación y pueden ser vistas como un lugar común, un consenso de las reflexiones ya realizadas desde diversas perspectivas disciplinarias. Veámoslo más de cerca.

### 1.1. *Hablan los filósofos*

Como en todo o casi, el pensamiento filosófico ha sido el primero en ocuparse de la cuestión. Quienes entienden el poema parmenideo suponen que en él se equipara Ser e Identidad, pero no una identidad lógica sino ontológica. Aristóteles pensó la identidad desde esa primera perspectiva aunque sin mayores desarrollos; sin embargo, en ella descansa todo el entramado de nuestra racionalidad. La acostumbrada prolijidad de los escolásticos desmenuzó «identidad» en diversas alternativas: real, racional, numérica, específica, genérica, intrínseca, extrínseca, causal, primaria, secundaria... Tal vez, la mayor utilidad de este vértigo clasificatorio sea mostrar su inutilidad <sup>2</sup>.

Orientemos la mirada hacia panoramas más feraces.

Los empiristas británicos —Locke, Hume— se plantearon interrogantes más próximos a nuestros intereses actuales: ¿qué hace idéntica a una persona, qué garantiza su unicidad y continuidad, la unidad de su cuerpo o la de su

alma? En una sintonía similar, la filosofía analítica ha abordado la cuestión de la identidad, al menos durante las últimas décadas, en seminarios, libros y múltiples artículos de revistas especializadas<sup>3</sup>. El tipo de problema que en estos textos se enfoca es, por ejemplo, la conversión de la mujer de Lot en estatua de sal y la posible o no identificación de una y otra, o la enigmática mismidad del longevo Matusalén en las sucesivas etapas de su vida. Por desgracia, ocurre aquí lo que en general pasa con las producciones de esta corriente, al menos en mi opinión; el no iniciado ni llega a enterarse de lo que se está hablando ya que un lenguaje formalizado y críptico convierte las discusiones en un objeto opaco, en un espectáculo de secta. De todas maneras, permite ver que lo que en apariencia debería ser el paradigma de la ausencia de problema, el principio lógico de identidad, es fuente de preocupación y ardiente disidencia: la identidad no es algo que vaya de suyo.

Otro de los hermetismos que han poblado la filosofía de este siglo, el de Martin Heidegger, nos proporciona un trabajo con el nombre de *Identidad y diferencia*, pieza de la tarea del desmonte retrospectivo de la historia de la Metafísica —tentativa que sólo puede ser entendida de manera cabal por su remisión al horizonte global del pensador de Heidelberg—; he aquí un fragmento:

«En todas partes, dondequiera y comoquiera que nos relacionemos con un ente del tipo que sea, nos encontramos llamados por la identidad. Si no tomase voz esta llamada, lo ente nunca conseguiría aparecer en su ser. En consecuencia, tampoco se daría ninguna ciencia. Pues si no se le garantiza de antemano la mismidad de su objeto, la ciencia no podría ser lo que es: mediante esta garantía, la investigación se asegura la posibilidad de su trabajo. Con todo, la representación conductora de la identidad del objeto no le aporta nunca a las ciencias utilidad tangible. Así, el éxito y lo fructífero del conocimiento científico, reposan en todas partes sobre algo inútil. La llamada de la identidad del objeto *habla*, tanto si las ciencias escuchan esa llamada como si no, tanto si lo escuchado son palabras echadas al viento como si dejan que les afecte» (Heidegger, 1988 [1957]: 67).

Sin mismidad de sus objetos el discurso científico se desmorona, en la medida en que se desmorona todo lo que es. Esta mismidad, sin embargo, está como supuesta, como dada de suyo; no exige ser tematizada<sup>4</sup>. Pronto veremos cuándo no y cuándo sí esta llamada ha encontrado oídos en las ciencias sociales, de qué condiciones ha dependido el que esto ocurriese y qué efectos ha producido este encuentro para el propio objeto y para nuestros discursos disciplinarios.

Este texto presenta, por otro lado, una utilidad metodológica al ser una demostración específica de lo que se ha dado en llamar «deconstrucción». Este engendro lingüístico, desembarcado en la antropología en naves pos modernas (me refiero a Geertz y a otros autores de ese circuito académico americano), no quiere decir en Heidegger —que no usa el término como tal— otra cosa que analizar una categoría, descomponerla y rastrearla hacia sus orígenes, para revelar qué es lo que deja ver y qué es lo que oculta, por un lado, y cuál es el sentido —el significado y la dirección— de esa visibilidad y de esa invisibilidad, de «lo no pensado en lo pensado», como sugerentemente escribe Heidegger. Tras pasar por manos de Derrida, y mucho más de sus discípulos americanos ávidos de novedad (en el sentido en que Heidegger denostaba en *Ser y Tiempo*), ese desmontaje a contrapelo se convirtió en una crítica literaria banal y sarcástica.

De todos modos: ¿hay que *deconstruir* «identidad»? Para dar respuesta a este interrogante, habría que responder antes a otro: ¿es «identidad» una categoría? En cuyo caso, ¿de quién?, ¿del observador?, ¿del nativo?, ¿de un observador que inaugura una *èpistème*? En un caso, estaríamos ante una tarea similar a la emprendida por Lévi-Strauss respecto a «totemismo»<sup>5</sup>; en otro, no nos encontraríamos demasiado lejos del programa de la escuela de *L'année sociologique* que produjo trabajos como los de Mauss sobre las lágrimas, la noción de persona o las disciplinas corporales; en el último, resonaría Heidegger y también —en otro registro, pero con la misma minuciosidad— Lacan (1961-62: II) cuando abordaban ambos la idea de Sujeto en Descartes.

El presente texto es la evidencia de la dificultad de una respuesta directa a tales interrogantes. Queda claro, respec-

to a la cuestión de la «deconstrucción», o, dicho de manera menos posmoderna, de la crítica, que más que de la adecuación de la metodología se trata de la naturaleza del objeto. Dicho de forma más estricta, de si estamos o no ante un objeto verdadero. Es de suponer —y en esa dirección labora este texto— que la duda sobre el carácter de objeto de «identidad» se va resolviendo en los propios actos que intentan establecer sus lugares y condiciones de emisión.

Sartre, para dar algún término a esta lista apresurada y arbitraria, también puede ayudarnos en nuestro itinerario; aunque no haya tematizado «identidad» con tal nombre, es de ella de lo que habla en diversos momentos de su obra. ¿Cuál es el lugar del Ego, esa clave de la unidad y mismidad de la subjetividad? Ésa es la pregunta que guía un pequeño trabajo, *La trascendencia del Ego*, escrito a mediados de los años 30. La respuesta: la unidad del Yo no es un dato propio de la conciencia, sino una instancia externa a ella; el Ego no es un hecho de la experiencia, es un *constructo*.

Pocos años más tarde, en *El Ser y la Nada*, encontramos unos desarrollos complementarios. Se trata de dos ideas, las de «espíritu de seriedad» y «mala fe», mecanismos básicos por los que la condición humana trata de concederse a sí misma la entidad de cosa, que pueden transferirse a la manera en la que la identidad tiene como efecto tomar facticidad a grupos virtuales.

### 1.2. *La vez de los psicoanalistas*

En el campo psicoanalítico, la cuestión de la identidad lleva a pensar ante todo en alguien que ha trabajado sobre el tema desde comienzos de los años 50 basado en su experiencia de tratamiento a adolescentes, Erik Erikson<sup>6</sup>. Después de todo, ha publicado decenas de trabajos en cuyos títulos aparece el término; en la propia Enciclopedia de Ciencias Sociales, fue él el encargado de redactar el verbete sobre dicho tema. Que la cuestión haya salido a luz a partir de la práctica clínica, es decir, de una situación de conflicto, no nos puede causar asombro, como tampoco el hecho de que quien lo haya hecho fuese el psi-

coanálisis americano, culturalista y volcado a la problemática del yo.

Para Erikson, la elaboración de la identidad es un mecanismo por el cual el individuo logra con mayor o menor fortuna integrarse a la sociedad y cumplir las exigencias de las que es objeto. El interés del autor recae en el marco valorativo, los paradigmas positivos y negativos, que una cultura dispone a los miembros que se suman a ella, así como el grado de estabilidad que les permita el desempeño de los papeles que esos paradigmas suponen. El pasaje a la vida adulta, la adolescencia, es el período en el que el individuo debe comenzar a organizarse en este panorama, lo que en ciertas etapas históricas puede ser muy complicado; la actual es una de ellas. De ahí, que —dice Erikson (1979: 48)—: «El análisis de la identidad adquiere en nuestra época un carácter tan estratégico como pudiera serlo el de la sexualidad en la época de Freud».

En Erikson está presente algo que encontramos en otros trabajos de manera bastante frecuente: una duplicación de «identidad», o mejor, su escisión en psicológica y social, individual y cultural, etc. Es decir, la idea de que hay dos instancias de realidad humana —sobre cuya interdependencia, por cierto, no se duda— en la que la cuestión adquiere significado: una, la subjetividad personal; otra, la intersubjetividad colectiva; una identidad de la persona, otra identidad del grupo.

Creo que esta separación sólo puede confundir y esta confusión no puede superarse acudiendo al remanido plano «psicosocial»<sup>7</sup>; no entra aquí en juego el «nivel de integración», como antes se llamaba a estos supuestos diferentes planos de realidad. La cuestión primera de «identidad» no es la alternativa o el vaivén entre dos tipos de sujeto —individual o grupal—, sino la existencia misma de sujeto, su constitución desde una exigencia simbólica.

Nada impide, por otro lado, hablar de «identidad personal», en el sentido de algo que me haga diferente de todos los demás e igual a mí mismo en todo momento y circunstancia. Pero, ¿qué es tal autoidentificación, tal especificidad individual, sino una equivalencia universal? En qué me diferencio yo de cualquier otra persona, sino en el propio hecho de ser diferente, indiscerniblemente diferente, y, por

lo tanto y como diría Leibnitz, idéntico no ya a mí, o no sólo a mí, sino a todos, a cualquiera<sup>8</sup>.

«La infancia es la patria del hombre» dice más o menos Rilke. Todos tenemos, pues, la misma patria; como todos tenemos una casa primigenia (pienso ahora en el Bachelard de «La poética del Espacio») de la que se alimentan las metáforas topológicas con las que nos movemos por la vida y con las que nos comunicamos. Esa indiscernibilidad, esa serialidad, esa equivalencia, están, como afirmaba Mauss, por debajo de la posibilidad misma de comunicación: en fin, es el inconsciente.

Justamente allí donde más somos nosotros, más somos «Otro». Aquí yace, en última instancia, el núcleo del corte epistemológico en el que se funda nuestro discurso sobre la realidad humana (hitos como Marx, Saussure, Jacobson, Freud, Lévi-Strauss, etc.); es decir, la revolución copernicana que descentra e irrealiza todo sujeto, y que se puede concentrar en la anticipación poética de Rimbaud: *je est un autre*, yo es un otro.

El Sujeto ha sido el precio sacrificial de la constitución de los discursos disciplinarios sobre la realidad humana; sólo pasando a aquél por la piedra, pudieron éstos levantar vuelo. Toda primera persona se disuelve así en lo que no es: somos nuestras ausencias.

En la identidad personal, en la identidad de cada persona, lo que encontramos, pues, es la identidad entre todos los hombres. De todas maneras, no es a esta identidad robinsoniana a la que en general se refieren los autores que se ven tentados por esta división, Erikson entre ellos, sino a una dialéctica entre lo personal y lo colectivo, en la que una instancia funda y garantiza a la otra. Pero, ¿a qué tanto malabarismo metafísico?, ¿a qué esta taxidermia que separa para unir y une para separar?

Como siempre que se habla de psicoanálisis hay que volver la vista al padre fundador. Hay muchas pistas sobre «identidad» en los textos freudianos; al menos las hay en el par de trabajos a los que yo he acudido. Uno de ellos es considerado fundamental al respecto, *Psicología colectiva y análisis del yo*, publicado en los años 20 en un período abierto por *Más allá del principio del placer* y que culmina con *El yo y el Ello*.

La primera impresión que da este texto es la de su absoluta anacronía; en el que se toma como interlocutores a figuras —Le Bon o Mc Dougall— de las que sólo se hacen hoy referencias históricas o se apoya como autoridad antropológica en un antecesor tan alejado de nosotros como es Robertson Smith. Esta misma sensación hace que el vigor de sus intuiciones, la fuerza de su novedad, se destaque mucho más. Pero, ¿qué dice Freud?

Ante todo, habla no de «identidad», sino de identificación, la acción que la deja atrás como a una cáscara sustancial; la acción de encontrarse, de inventarse, a uno mismo fuera de uno mismo. La identificación, indica Freud, puede tener dos direcciones: o hacia objetos de deseos libidinales o hacia aquellos con quienes este vínculo no exista.

Es este segundo apartado el que interesa aquí a Freud; el ámbito que la sublimación, al escamotear la etiología pulsional última del lazo, ha debido hacer más fuerte y estable: el campo de la Cultura. Dentro de éste, el estado de identificación es isotópico —es decir, ocupa el mismo espacio discursivo— con el amor y la hipnosis (técnica con la que Freud había trabajado). La clave de tal equivalencia recae en juegos entre el yo, el ideal del yo y objeto del yo; mientras que en el amor ocurre que el yo se disuelve en el objeto, en la identificación, el yo absorbe el objeto.

La identificación se produce por rasgos comunes —según entiendo, lo que Lacan (1961-62: III) llamará el «*trait unaire*»— a partir de los cuales se generan agrupamientos con un recorte de la realidad similar que el de la horda/multitud y el del estado gregario, objetos que en ese momento atraían la atención académica. Esos colectivos virtuales o más o menos empíricos son «almas colectivas»:

«Cada individuo forma parte de varias multitudes, presenta las más variadas identificaciones, está orientado por sus próximos en múltiples direcciones y ha construido su *ideal de yo* según los modelos más diversos. Cada individuo participa de esta manera de varias almas colectivas, la de su raza, de su clase, de su comunidad confesional, de su Estado, etc., y puede, además, acceder a un cierto grado de independencia y de originalidad» (Freud, 1965: 157).

De *El malestar en la cultura*, de 1930, nos viene una intuición complementaria: sólo se es sí mismo si hay un otro al que oponerse. El *ser-contra*, en vez del *ser-con* de Heidegger: «Siempre se podrá vincular amorosamente entre sí a mayor número de hombres con la condición de que sobren otros en quienes descargar los golpes» [59])<sup>9</sup>.

Aparece, por fin, la cuestión del «otro» frente al cual, contra el cual, un *sí-mismo* se constituye. Ahora bien, no hay un único *otro* en juego, el *punchball* del que nos habla Freud, sino que el *otro* está también de este lado del espejo. La lengua castellana recoge esa alteridad en el *otros* del «nosotros»; la identidad es siempre una cuestión de otros, en última instancia, de dos tipos de otro. Como recuerda Lacan (1961-62: 4): «Cuando se habla de identificación, en lo primero que se piensa es en el otro con el que uno se identifica». No sólo inventamos a los *otros* contra los que somos, sino a los *otros* que somos; ambas creaciones son fruto de un mismo y único gesto.

Lacan no sólo está para pequeñas citas incidentales como las que he hecho; algunas de las aportaciones más ricas sobre «identidad» las vamos a encontrar en sus escritos y seminarios. Los textos freudianos están, en alguna medida, embebidos en una metafísica naturalista que quizás enturbien algunas certezas estructurales. Los de Lacan, por lo que llego a entender, parten de la intuición de que la topología pulsional es, ante todo, una topología simbólica. De lo que no puede dejarse de hablar, de lo que es ante todo cuestión, es de esa «presencia en la ausencia y ausencia en la presencia», como decía un día en su seminario Lacan a Hippolite para definir «símbolo». La lógica de la significación es la instancia en la que todas las interrogaciones deben abrirse.

En uno de sus seminarios, Lacan (1985: 20) hablaba de «la ingenuidad individual del sujeto que cree en sí, que cree que él es él —locura bastante común y que no es una locura total, ya que forma parte del orden de las creencias. Evidentemente, todos tenemos la tendencia a creer que nosotros somos nosotros». Se trata del reino de las creencias, todas respetables, ya sea en Dios o en el ratoncito Pérez, todas igualmente ajenas a la verdad y a la falsedad. Ese «redoblamiento de sí mismo» que implica la identidad —acto

de creencia— es del orden de lo simbólico, en la diferenciación triádica completada por «real» e «imaginario»<sup>10</sup>. Pero la identidad afirma lo contrario de lo que ocurre; «a es a» no significa nada; es justamente de esa nada de lo que va a tratarse», dice Lacan.

Ésta es la nada que irrumpe para hacer añicos la unidad  $A=A$ ; la tautología es imposible. El trabajo de la identidad destinado a sofocar tal imposibilidad opera por lazos unificadores, los rasgos comunes que permiten las identificaciones. Se trata de los «rasgos unarios», los nexos que hacen uno a uno, en la misma medida que lo hacen uno con otros.

### 1.3. *Ahora, los antropólogos*

Es inútil buscar «identidad» o «etnicidad» en los manuales y tratados antropológicos tradicionales<sup>11</sup>. No era una cuestión que como tal haya atraído la atención; no era un «objeto» detectable entre los pueblos estudiados ni un fantasma impostado entonces por los investigadores. Una revista de los clásicos no es más afortunada. En los textos de Durkheim no aparece el tema en la dimensión que hoy se le da; hay, de todas maneras, referencias a algunos de sus aspectos. De hecho, uno de los problemas clave de los desarrollos durkheimianos es el de la cohesión y permanencia del grupo, el mantenimiento de su unicidad en el tiempo. Sin embargo, esto es pensado —y en el tratamiento que Durkheim hace de «totemismo» resulta evidente<sup>12</sup>— desde dentro, sin considerar las fronteras, en otras palabras, ignorando el aspecto de diferenciación y oposición a otras unidades sociales, en otras palabras, la cuestión clasificatoria.

Con Mauss se hace presente un rasgo central en la configuración de la idea de identidad, aunque el término como tal no aparezca en los textos. Aquí también el juego de contraposiciones entre unidades actuales o virtuales es eludido, pero se avanza la intuición de que toda conformación social posee un estilo propio. Esta «manera de ser» no puede explicarse, no puede reducirse a ninguna otra realidad más que a la misma sociabilidad del grupo, y, en todas sus manifestaciones (desde la forma de una azada hasta el paso de

desfile de los soldados) sostiene un único grado de refracción respecto a cualquier facticidad natural.

Tal grado de refracción reside en la arbitrariedad significativa de cada cultura (Giobellina Brumana, 1983). Sin embargo, una cosa es saber que existe, otra volverla con contenido semántico, hablar de las «almas de los pueblos» de una forma que vaya más allá de una verdad poética<sup>13</sup>. Una cultura, insisto, se conforma como un acto de significación, pero de una significación que se agota en sí misma, en la remisión a sí misma.

En el «estilo» encontramos una de las definiciones de identidad; ser de determinada manera, diferente a la de los demás y en permanente igualdad a la de uno mismo. Aquí se abre una cuestión de vital importancia en la antropología que ha sido explorada de manera sistemática por Mary Douglas: la de la definición de sí de un grupo (desde los hebreos bíblicos hasta los antillanos inmigrados a Londres, desde los *lele* del Congo entre los que hizo su trabajo de campo hasta cualquier caso tomado de la amplia bibliografía etnográfica).

Definición no sustancial: no es el *qué* del grupo lo que está en juego, sino, de alguna manera su *cómo* y su *dónde*: las fronteras internas y externas en las que se ha establecido, la sintaxis clasificatoria correlativa y, tal vez la intuición más vigorosa de M. Douglas, la manera en la que los cuerpos de sus integrantes operan como registro vivo de las clasificaciones sociales y como repertorio de significantes —ante todo, según la hipótesis de M. Douglas, sus orificios— por el que el sistema se expresa, preserva y realimenta<sup>14</sup>.

«Identidad», su «llamada» —recordar la cita de Heidegger—, encierra, sin embargo, algo más que el «estilo» mausiano o que la elaboración simbólica de fronteras de M. Douglas. La evidencia de que «identidad» no se reduce a la manera de ser de un colectivo real o virtual, ni a la manera en que tales colectivos controlan sus límites, está en el hecho de que colectivos hay que no existen como tales más que —o fundamentalmente— para establecerse como fuente de identidad. No pienso sólo en los cultos brasileños que he estudiado, sino en otros fenómenos como las hinchadas de fútbol o las tribus urbanas.

Eso que excede al recorte de distintos tipos de entidades sociales muestra resistencias a una formulación explícita. Ese *plus* participa del «plus de significación» al que se refería Lévi-Strauss (1950: XLIX) al analizar la categoría de *mana* en su prólogo a la coletánea de 1950 de los textos de Mauss<sup>15</sup>. He aquí, supongo, y como argumentaré más adelante, la raíz no sólo de la cuestión, sino del proceso que la ha convertido en tal.

El poco arraigo que hasta hace no mucho tiempo ha tenido la cuestión «identidad» en la antropología está patente en la incomodidad con que al respecto se manejaba Lévi-Strauss en el seminario que por razones sin duda comerciales se le ha adjudicado. De hecho, y como una mínima lectura muestra, su real organizador fue J. M. Benoist, un profesor de filosofía dado a publicar sobre generalidades de moda.

Lévi-Strauss no presentó en este seminario trabajo alguno; en los breves comentarios y discusiones que seguían a las intervenciones de los ponentes su discurso parecía hasta ridiculizar un poco el tema, transmitiendo su sensación de que tal problemática es una renuncia ante el espíritu del tiempo, la traslación al plano científico de un malestar del momento, la crisis de identidad; sobre todo, una tentación romántica e irracionalista.

Una y otra vez se lo ve como a contramano del interés del seminario; de manera explícita o implícita dice: ésta no es la cuestión, ésta no es la cuestión. Su actitud crítica lo lleva a negar a «identidad» valor de objeto y disolverla en un mecanismo clasificatorio, en una cuestión más de la relación entre lo discreto y lo continuo. Esta naturaleza clasificatoria es, sin duda, la clave de la cuestión; sin embargo, de la misma manera que en su ataque a la noción de totemismo, a Lévi-Strauss se le ocultaba que los procedimientos de discriminación envueltos en la identidad son productores de sentido y que sólo esta producción de sentido hace operante a la identidad.

Tal reserva no obsta para reconocer en sus palabras finales algunas de las reflexiones más útiles en la investigación sobre identidad:

« (...) me pregunto hasta dónde esta unidad que se postula corresponde de alguna manera con algo real.

Que sea necesaria que exista una energía para que algo exista, es bien evidente. Pero tras que postular esa energía, de la que nada sabemos, ¿hemos adelantado algo en el camino de una solución? (...).

(...) ¿hacia dónde nos orientaremos para formular la noción de identidad y resolver el problema? Sería en la dirección opuesta a la de un sustancialismo dinámico; sería considerando que la identidad es una suerte de foco virtual al que nos es indispensable referirnos para explicar cierto número de cosas, pero sin que tenga nunca una existencia real» (Lévi-Strauss, 1977: 331-332).

Una de las sorpresas que brinda este seminario es la ausencia de referencias al antropólogo que con mayor claridad, pertinencia y fruto había tratado el tema de la identidad étnica, Fredrik Barth. Sin embargo, en los textos de este autor se aportaban elementos básicos para apoyar las reflexiones de Lévi-Strauss que he citado. ¿Cuál es el corte que hace Barth? Mostrar que las diferencias entre grupos étnicos en contacto no están establecidas de antemano, no van de suyo, no son «naturales», sino producto de una lógica de inclusiones y exclusiones determinada por el propio proceso de intercambio, un juego diacrítico por el que se definen los rasgos emblemáticos. De esa manera:

« (...) algunos rasgos culturales son utilizados por los actores como señales y emblemas de diferencia, otros son pasados por alto, y en algunas relaciones, diferencias radicales son desdeñadas y negadas» (Barth, 1976: 15).

La red de contenidos que es una identidad étnica —el *trait unaire* de Lacan, supongo una vez más— se teje desde la frontera entre los grupos; es el contacto lo que da forma a los grupos que entran en él. La identidad es una estrategia; no hay identidad sin política de identidad<sup>16</sup>. En cierto sentido, hay aquí un eco de la manera en que G. H. Mead describía la constitución del *self* y del interaccionismo con que Goffman ha encarado los contactos y la manipulación de las identidades estigmáticas, aunque sin ninguna tentación fenomenológica<sup>17</sup>.

Ahora bien, si al atacar la sustancialización de la identidad sustrayéndola de un substrato cultural para remitirla a

una red de relaciones sociales —lo que supongo ha hecho Barth— no se tiene cierta precaución, se corre el riesgo de que «identidad» se disuelva en «rol y status». Algún sociólogo americano puede haber saltado esta barrera: todo lugar social sería fuente de una identidad específica; llegaríamos así a hablar de identidad de los dentistas, de los profesores de provincia o de los fontaneros.

Pero, ¿por qué no? Una pluralización tal exigiría quizás plantearse la existencia de niveles de identidad, unas básicas y otras secundarias; ¿cómo determinar la jerarquía? De todos modos, queda el interrogante general: las múltiples identidades disponibles, las varias «almas colectivas» de las que habla Freud, ¿cómo se engarzan entre sí? La respuesta sólo puede surgir de la investigación empírica sobre casos específicos que permita registrar las topologías de las identidades, es decir de los sujetos virtuales.

## 2. La ocasión de la identidad

¿Por qué las ciencias sociales han tematizado la «identidad» tan tardíamente? No puedo dejar de vincular este hecho al ánimo universalizante de las élites progresistas, al menos desde el cosmopolitismo iluminista de la ilustración; el propio Kant imaginaba un gobierno mundial. Al contrario que la reacción romántica, el racionalismo apuntaba a la disolución de las especificidades, a la superación de las diferencias. La propia idea de «patria» y de «nación» tal como se conformaron a partir de finales del XVIII alude mucho más a la lealtad cívica, a la comunidad de ciudadanos, a una reformulación de la \_\_\_\_\_, que a lo que hoy la palabra «nacionalismo» evoca, es decir, contenidos diferenciales, sean étnicos, culturales, históricos, etc.

Tal vez haya sido en el marxismo donde esta actitud se llevó al límite; al mismo tiempo fue en él, en las vicisitudes del movimiento revolucionario mundial, donde se produjo un giro radical para pensar y actuar desde la disparidad<sup>18</sup>. En los textos de Marx y Engels hay una constante promesa de superación de las contradicciones; no sólo de la principal, aquella a la que desde el *Manifiesto del 48* se le adjudicaba el carácter de motor de la historia: la diferencia entre

trabajo manual e intelectual, entre campo y ciudad<sup>19</sup>, serán disueltas. La actitud del dúo revolucionario frente a la cuestión colonial, que tanta incomodidad provocaría un siglo más tarde a los marxistas del Tercer Mundo, no deja lugar a dudas. Los textos de Marx sobre el dominio inglés en la India o de Engels sobre la ocupación de Nuevo México por los americanos son una celebración del progreso implicado en la universalización de las relaciones capitalistas, cualquiera que haya sido el costo humano de la operación<sup>20</sup>.

Rosa Luxemburgo tal vez represente el punto más alto de esta posición universalizante, anti nacionalista; éste fue uno de sus puntos de fricción con sus camaradas rusos. No es casual que, bajo el paraguas de Lenin, Trotzky y Stalin hayan concordado en su tratamiento de lo que llamaban «la cuestión nacional»<sup>21</sup>. De todos modos, en los albores de una revolución mundial hecha estallar heterodoxamente desde su periferia, no es de sorprender que se jugase la carta de contradicciones — coloniales o imperialistas — que ayudasen a acorralar a las metrópolis capitalistas. De ahí el congreso de Bakú en 1918 y alianzas con gente como Enver Pasha en Turquía, que tuvo el privilegio de llevar a cabo el primer genocidio del siglo, asesinando a centenares de miles de armenios en pos de su sueño pan turco.

Estas contradicciones, a pesar de la propia cúpula de la Komintern, se tornaron en el resorte principal de acción revolucionaria en la arena mundial. Desde la intentona del 23 en Hamburgo no hubo ya insurrecciones en los países centrales; el testigo de la revolución pasó a los países periféricos: primero China, tras la Segunda Guerra Mundial, Viet-Nam, y más tarde los movimientos anticolonialistas africanos victoriosos. En estos procesos, cada vez más el carácter nacional se sobreponía al de clase, por un lado, y, por el otro, antagonizaba con lo étnico. Las naciones emergentes, las revoluciones triunfantes, disolvieron las diferencias étnicas internas, como ocurrió en Viet-Nam y Laos con los *meo* y en Nicaragua con los *misquitos* y otras minorías indígenas de la costa atlántica.

Los sectores progresistas no podían apoyar las reclamaciones étnicas en estos casos; al contrario, la asunción de la diferencia fue vista como reaccionaria y los grupos en cues-

tión condenados al «basurero de la historia»<sup>22</sup>. Habría que esperar al agotamiento definitivo de los partidos comunistas europeos como fuerza insurreccional, al abandono por parte de sus conducciones del modelo del Palacio de Invierno y de consignas como la de «dictadura del proletariado», para que un tipo de contradicción que hasta entonces no había tenido relevancia y/o que había sido bandera de la derecha o de la extrema derecha tuviese atractivos para los residuos de la militancia más radical e *intelligentzia* aledaña: los movimientos separatistas europeos (bretones, corsos, valones, vascos, etc.). Es curioso ver cómo una parte significativa de los intelectuales europeos más extremistas (de Sartre a Sastre) se agarró a este clavo ardiente al que veía como el último foco de conflicto, la última contradicción en un momento de reflujo de la revolución mundial, el único enterrador supérstite de este sistema maldito. Se había pasado de la utopía de la homogeneidad a la utopía de la diferencia.

No es éste, sin embargo, el único frente del que ha surgido, esta preocupación por lo específico, por el mantenimiento de la diferencia, por la identidad. Aun cuando también vinculados con la quiebra del optimismo revolucionario, los movimientos que a partir de los años 60 han reivindicado a las minorías (feminismo, negros americanos, indigenistas, minusválidos, etc.) tienen características diferentes, por su origen, la naturaleza de sus consignas, la amplitud de sus propósitos, los logros obtenidos. Es también de estas prácticas, que tanto han ayudado en la democratización de nuestras sociedades, desde donde ha surgido la problemática de la diferencia y de la identidad de la diferencia.

### 3. Entonces, ¿qué?

«Identidad» se ha tornado, pues, una categoría, pero parece serlo más de la ética que del conocimiento. Así, hay al menos dos valoraciones operantes, muchas veces en un mismo discurso: la existencia (es decir, resistencia, mantenimiento, refuerzo, etc.) de una identidad es «buena»; la se-

gregación de *otros* externos y/o internos es «mala». Si advertimos que, como señalan los autores presentados someramente páginas atrás, la identidad exige *otros*, salta a la vista la contradicción de ambas proposiciones<sup>23</sup>.

La tensión de ambas afirmaciones, la exigencia antagónica de una identidad no excluyente, está indicando en el plano del observador algo ya adelantado en relación a los fenómenos observados y que define, a mi parecer, la naturaleza misma de la cuestión. Como en el mito, como en el sueño, estamos en el dominio de la sobre significación, es decir, del sentido. Se confluye así con las observaciones de Lacan y de Lévi-Strauss y con la base que nos brinda el viejo Mauss. «Identidad» no se refiere a la Naturaleza, salvo como pre-texto; se establece en el ámbito de lo Simbólico.

De manera más específica, «identidad» es un acontecimiento, una torsión, un centramiento en el campo clasificatorio, es decir, en la lógica por la que la realidad social se arranca de lo continuo, de la indiferencia, y se constituye como un universo de diferencias. ¿Qué efectos de sentido acompañan a «identidad»? Dos espejismos simultáneos: la ilusión del sujeto, de que hay un sujeto (de acción y de pasión, pero ante todo de predicación); la ilusión de entidad (ser es ser sí mismo). En otras palabras, la identidad está ahí para negar la negación que amenaza la realidad de cualquier unidad clasificatoria, para darle un ser que sólo le puede provenir de ella.

Hay otra cuestión, no muy lejana a la que hemos visto de «identidad» como categoría ética. Alguna literatura, más que nada política, acude al plano emocional para definir «identidad»: se trata del *sentimiento* de pertenencia, de comunidad. Desde la cegadora certeza hasta la apática conformidad hay un abanico tan grande de *sentimientos* como grande es su irrelevancia explicatoria. La identificación no puede verse reducida a un acontecimiento empírico tan abstracto cuanto lábil («lo que siento»); por el contrario, la identidad como acontecimiento simbólico es el molde en el que tales sucesos emocionales cobran entidad y significación, un modelo al que la facticidad y la subjetividad de cada cual nunca terminan de adecuarse.

Es un lenguaje a disposición de quien quiera o pueda<sup>24</sup> emplearlo. No es un lenguaje, sin embargo, con diccionario

editado. Sus términos son borrosos, su sintaxis imprecisa; más que decir, quiere hacerlo. En otras palabras, es un aparato de significación sin significado: un remedo de significación.

¿Qué es *ser* gaditano, mujer, proletario, ultra sur, gitano o católico, para mencionar algunas posibles condiciones a las que se les puede atribuir una identidad? La gran cantidad de respuestas virtuales o reales a estos interrogantes deja claro que, por un lado, no hay un contenido semántico único al que se pueda ceñir —no habría dónde buscarlo en conciencia o práctica alguna—, y por el otro, refieren a *vividos* intransferibles y náufragos en la indiferenciación. Pero, por otro lado, no cabe duda de que de una u otra manera se establecen términos diacríticos, sin los cuales la diferencia y, por tanto, la identidad, se desmoronaría.

No se trata, por cierto, del tipo de rasgo distintivo determinado, objetivo, material, que nos muestra la fonología. Pero, entonces, ¿qué es lo que hace que un grupo difiera de otro y se iguale a sí mismo? Es decir, ¿de qué está hecha la frontera?, ¿cuáles son los hitos que marcan el lado de aquí y el de allí? Por un lado, no hay respuesta única para ningún caso ni puede haberla, como ya he dicho; por otro, allí donde se formulan estas respuestas —desde el observador— no puede haber evidencia ni de la completitud del cuadro retratado ni la jerarquía de los diversos elementos intervinientes<sup>26</sup>. De todos modos, esto no importa demasiado. Lo que sí importa es que los rasgos distintivos pueden ser *cualesquiera*.

Como en el caso de los negros brasileños en Lagos de los que acabo de hablar en la nota anterior, donde con mayor nitidez se percibe la arbitrariedad significativa de los signos diacríticos es en esas unidades virtuales de identidad controvertida —piedras de escándalo, de las que pronto hablaré— como el RH negativo vasco o los imperdibles en la nariz de los *punkies*. Es aquí donde la vuelta de mano del prestidigitador realiza su proeza: el sujeto imaginario construido por las diferencias se convierte en un sujeto de acciones reales, materiales, hasta predictibles.

Lo estoy viendo en mi investigación actual con los inmigrantes senegaleses y marroquíes en la provincia de Cádiz. Los primeros, al comienzo de su aventura en tierra gadi-

na, copiaron a los segundos la manera de vestir y se convirtieron, con su ropa barata, en europeos de segunda clase como éstos<sup>26</sup>. Al poco tiempo, sin embargo, comenzaron a usar las bellas ropas tradicionales que ya todos conocemos —no he conseguido saber si en realidad las usaban antes de llegar a Cádiz<sup>27</sup>—; el remedo de Europa se cambió por la afirmación de una África que comenzaba ya a seducirnos con Ali Farka, los documentales de la segunda cadena, la propaganda de Twingo y los recuerdos de las Minas del rey Salomón. Es, por cierto, el tipo de situación que Barth y sus discípulos describen en sus trabajos; lo que de todas maneras fascina es la constatación de ese amoldamiento de la serie de conductas individuales a un patrón grupal, la visión del surgimiento de un Sujeto desde una estrategia.

Recordando el programa con que iniciaba este trabajo, estaría así establecido el dominio de lo real del que «identidad» es acontecimiento, las dimensiones que adquiere (=los rasgos diacríticos) y los efectos que origina. Esta caracterización global, empero, tiene poco interés si no es seguida de la preocupación por las formas y articulaciones que asume en cada caso este aparato de sentido. Más aún, el carácter de «identidad» como acontecimiento simbólico —en su calidad de ámbito referencial indeterminado, arbitrario<sup>28</sup>— se hace patente en y por la constatación de la existencia de múltiples ejes identificatorios. La interrogación debe apuntar, pues, al engarce de la almas colectivas, a la topología de los *traits unaires*, en fin, a los ejes en los que «identidad» puede producirse.

Carlton, el primo del Príncipe de Belair (*hablo de la serie de televisión*), llega por primera vez a su universidad y busca enrolarse en una de esas hermandades que, al menos en las series y películas americanas, son una de las actividades académicas más significativas. Su opción es un grupo de jóvenes blancos pijos que cantan en coro baladas del estilo que a fines de los 50 impuso Pat Boone<sup>29</sup>. Llega Willie y queda boquiabierto ante la elección: ¿qué hace allí un negro?, ¿qué tiene en común con ellos? Carlton se asombra del asombro de su primo: ¿acaso no se da cuenta de que todos ellos llevan prendas en las que hay un pequeño cocodrilo bordado (=Lacoste=)?

En otras palabras y a riesgo de cansar con la reiteración: hay diversos lazos de identificación, no siempre son obvios, nunca son obligatorios. Podemos formar parte de distintas «almas colectivas», estar clasificado por *traits unaires* de distinta especie. En algunos casos, una forma de identificación puede convivir con otra y hasta reforzarla (el catolicismo anticomunista y el nacionalismo anti ruso de los polacos<sup>30</sup>); en otros, el antagonismo es indispensable: el agrupamiento virtual supuesto por un eje identificatorio opera por la neutralización o subordinación de toda otra clasificación posible (los pentecostales que no aceptan estar bajo una bandera).

En ese sentido, este tipo de identidad está, por así decir, no realizada, en ciernes, fuera de este mundo. El hecho mismo de su postulación tiene un carácter de *communitas* en el sentido que le da V. Turner, es decir, un carácter antiestructural que disuelve las diferencias internas al grupo virtual y fortalece las externas. Se trata de un proceso identificatorio mesiánico que sólo puede prosperar por la negación del sentido común vigente. No es ésta una cuestión muy disímil a la que, en un trabajo anterior, butizaba yo como «clasificación transversal», cuyo significado quizás se aclaraba en la discusión del trabajo de Elkin sobre la pluralidad de totemismos<sup>31</sup>.

Subvertir el sentido común —los valores establecidos, las clasificaciones «del centro» (M. Douglas *dixit*)— es el objetivo central de una estrategia de consolidación de identidad. En efecto, esta consolidación implica una definición de sí que impugna la dada desde afuera, la generada por el otro, imposición que ante todo debe darse en la conciencia de los miembros del grupo virtual. Tal vez la lucha principal de las feministas, mostrada de una manera más radical y provocativa en sus comienzos —en los primeros años 60— era por dar un significado al «ser mujer» que derribase la tradicional noción implícita o explícita en las sociedades falócratas extirpando ciertos emblemas: recordemos la quema en plaza pública de sujetadores y otros adminículos de «belleza femenina».

En este ejemplo podemos ver que el efecto a lograr es el muy paradójico de la normalización del escándalo. Afirmar un tipo de identidad puede —o debe— resultar escandaloso

en términos de las otras identidades disponibles, pero al mismo tiempo convertirse en norma, en modelo de conducta y valoración. El presunto padre del nacionalismo vasco, Sabino Arana, ante el asombro y la turbación de la gente de su clase, contrajo matrimonio con una mujer de condición social mucho más baja pero con una filiación de 126 apellidos vascos. El solitario voto de Karl Liebknecht en la Dieta alemana de 1914 contra los presupuestos que permitieron la Primera Guerra Mundial —optando por una clase obrera sin patria, internacional, contra los intereses nacionales— fue profundamente reprobado por sus compañeros de filas socialdemócratas. La negativa a servir en ejércitos nacionales de los testigos de Jehová les ha significado en muchos países la cárcel.

Por último, para establecer las distintas topologías de las identidades es necesario desentrañar los cuadros clasificatorios involucrados. Hay identidades que, para realizar sus exigencias, apuntan a su propia supresión anulando la diferencia: en un cierto feminismo, la asunción y rehabilitación de la identidad femenina apunta a la superación de «hombre vs. mujer» hacia la génesis de «persona»; asumir la condición proletaria hasta el límite (=la revolución) produce una sociedad sin clases.

Hay otras identidades que tienden a la universalidad, es decir, a la eliminación del otro, como nos muestra el expansionismo católico o musulmán. Pero también hay aquellas para las cuales la existencia del otro, su supervivencia como diferente, es indispensable. *Otro* que puede ser único, en la conformación de un cuadro binario, o múltiple, en la de uno polinómico. O puede ocurrir que un sistema polinómico sufra efectos binarios, como en las Ligas de fútbol, donde la pluralidad de equipos no impide que haya rivalidades históricas entre varios pares de ellos, o como la tendencia que Pitt Rivers advirtió en la sierra de Cádiz de que los pueblos se opongan por parejas.

El mostrar el carácter ficcional de «identidad» no produce alteración alguna en el mundo donde estas ficciones cada vez con mayor frecuencia se convierten en los Sarajevos de la vida. Deja, sin embargo, un interrogante. ¿Hay sitio para una no identidad? Esto es lo mismo que preguntarse si se puede pasar sin Sujeto, o, en términos del pro-

grama planteado mucho más atrás, interrogarse por el eventual límite del accionar de «identidad».

Si éste existe, si podemos suponer —digo, es un decir— un ámbito en el que la locura de ser uno mismo no opere, habría que buscarlo en el «hombre fragmentado», el hombre indeterminado, libre, «que sabe controlar las diferentes esferas de su conciencia» al que refería Mauss (1950: 201) en oposición al «hombre total», al legítimo agente social, al sujeto simbólico. Se trata del imperio de la razón crítica, el punto final de «el rey está desnudo». Trocaríamos así una ficción operante en la realidad, productora de ella, por una utopía de viejos libros.

¿Hemos llegado a algún sitio tras todas estas páginas de referencias y reflexiones? Tal vez la mayor incomodidad que pueda provocar la cuestión «identidad» es que, al fin de cuentas —o allí donde las cuentas y los cuentos acaban—, nada queda entre los dedos salvo la certeza de haber salido de un laberinto de espejos como aquel que Orson Wells hacía despedazar a tiros al final de una de sus películas. Pero como lo muestra la recuperación de esa escena en otro final —el de *Misterioso asesinato en Manhattan* de Woody Allen—, el laberinto sigue indemne, resucitado función a función, al acecho en los vídeo-clubs o en nuestras memorias.

## Notas

<sup>1</sup> En mis propios trabajos sobre religiosidad popular brasileña he hablado de los instrumentos mediante los cuales los sectores subalternos elaboran formas específicas de identidad (cf. Giobellina Brumana y González Martínez, 1989 y Giobellina Brumana, 1994). En tales aproximaciones no había ningún intento de definición del término. En mi libro sobre clasificaciones (1990: 18) el tema era explícitamente descartado por las desordenadas perplejidades que me provocaba.

<sup>2</sup> Dejo de lado las discusiones, mucho más interesantes que éstas, de pensadores como Abelardo. Es indudable, sin embargo, que una historia filosófica de «identidad» no podría ignorarlas.

<sup>3</sup> Éstos son los trabajos que he consultado para la elaboración de este texto, en los que se encuentra numerosa bibliografía adicional: Lewis, 1984; Parfit, 1985; Perry, 1984; Shoemaker, 1986. Dejo de lado, entre otras cosas, la crítica del Wittgenstein del *Tractatus...* a la pertinencia de «=» en los *Principia...*, de Russell, de la que he tomado el epígrafe que encabeza este artículo.

<sup>4</sup> Aquí la cuestión abierta es la mismidad del ente. En *El Ser y el Tiempo* había sido la de la mismidad de un ente muy peculiar, del hombre, del *da-sein* en la terminología del filósofo. Es el problema de la autenticidad, de la propiedad del ser «mío», como opuesta a la trivialización y anonimato de la manera de ser cotidiana. En la existencia vulgar, para entendernos, el hombre pierde su distinción, su individualidad, su autenticidad; se disuelve en los otros: «Uno mismo pertenece a los otros y consolida su poder. “Los otros”, a los que uno llama así para encubrir la peculiar y esencial pertenencia a ellos (...)» (Heidegger, 1962 [1927]: 143).

<sup>5</sup> Aun cuando, de hecho, estaríamos en una situación «simétrica e inversa». Cuando Lévi-Strauss publicó *Le totémisme aujoud'hui*, «totemismo» era: a) un objeto tematizado décadas antes por 41 teorías diferentes; b) una cuestión ya olvidada. Con «identidad» nos vemos ante un tema de actualidad del que sería difícil decir que ha sido convertido en objeto teórico al menos una vez.

<sup>6</sup> Este hombre, dicho sea al pasar, podría ser visto como una suerte de ejemplo concentrado de dificultades identificatorias. Producto de diversos exilios: hijo de un danés con una alemana a la que éste abandonó y que luego se casó con un judío; exilado él mismo, dejó Austria, primero por Dinamarca, y, tras la invasión nazi, por Estados Unidos. En otro orden de cosas, era casi el único psicoanalista que no había hecho la carrera de medicina. Además, sufrió la marginación que su ideología de izquierdas le provocó en la época de Mc Carthy. Un último dato: su realización de trabajos de campo antropológicos entre grupos indígenas en USA.

<sup>7</sup> Freud (1965: 83) había ya advertido contra esta dualidad, en su texto clave sobre identidad: «Es que el *Otro* juega siempre en la vida del individuo el papel de un modelo, de un objeto, de un asociado o de un adversario, y la psicología individual se presenta desde el comienzo como siendo al mismo tiempo, en cierta forma, una psicología social».

<sup>8</sup> Y, ¿en qué me igualo a mí mismo?, la otra parte de la cuestión. Esa diferencia con uno mismo, objeto de reflexión científica y filosófica, ha sido desde siempre causa de perplejidad literaria y poética. Cito un fragmento inicial del libro que, de manera casual, he empezado a leer en estos días: «Pero para hablar de ellos tengo que hablar también de mí, y de mi estancia en la ciudad de Oxford. Aunque el que habla no sea el mismo que estuvo allí. Lo parece, pero no es el mismo. Si a mí mismo me llamo yo, o si utilizo un nombre que me ha venido acompañando desde que nací y por el que algunos me recordarán, o si cuento cosas que coinciden con cosas que otros me atribuirían, o si llamo *mi casa* a la casa que antes y después ocuparon otros pero yo habité durante dos años, es sólo porque prefiero hablar en primera persona, y no porque crea que basta con la facultad de la memoria para que alguien siga siendo el mismo en diferentes tiempos y en diferentes espacios. El que aquí cuenta lo que vio y le ocurrió no es aquel que lo vio y al que le ocurrió, ni tampoco es su prolongación, ni su sombra, ni su usurpador» (Marías, 1993: 9).

<sup>9</sup> ¿Cuál es el grado de oposición que aquí se diseña?, ¿cuántos son los actores admitidos?, ¿en qué cuadro clasificatorio están insertos?,

todas estas preguntas que podemos hacernos hoy están ausentes en Freud. De todas maneras, en este texto hay una anticipación oblicua y puntual de algo que más tarde mencionaré al pasar: el surgimiento de esquemas de oposición binaria en un molde polinómico, en la referencia al «narcicismo de las pequeñas diferencias». Por otra parte, la felicidad expresiva de Freud, la aparente claridad de sus afirmaciones, no debe ocultarnos las dificultades inherentes a una tentativa de definición de los términos empleados, ni menguar la profundidad resonante de sus observaciones.

<sup>10</sup> No sólo no estoy en condiciones de aclarar estas nociones centrales en el pensamiento del autor; tampoco creo demasiado necesario hacerlo y dejarse raptar por ese sistema. Me parece más oportuno entrar a saco y robar palabras brillantes más que conceptos estructurados para recrearlas y experimentarlas en el propio universo teórico; la poética puede dar resultados insospechables. De todos modos, Lacan (1961-62: 65) a veces puede transmitir con mucha eficacia algunas de sus ideas, como lo hace en relación a «imaginario/simbólico» con la distancia entre la huella del paso («pas») dejada en la playa por Viernes y la negación («pas») de «Robinson no está solo» («*R. n'est pas seul*»).

<sup>11</sup> Pienso en los *Notes and Queries...* de los ingleses; el *Manuel...*, de Mauss...; la *Introduction...*, de Lowie; etc. Esta ausencia se repite aún en textos mucho más actuales: ninguno de los volúmenes de la obra colectiva *People in Culture. A Survey of Cultural Anthropology*, publicada en inglés por los americanos y en español por Anagrama a comienzos de los 80 tiene ninguna entrada con esos títulos, aunque uno de los autores, George De Vos ha publicado varios trabajos sobre etnicidad. Sin embargo, la 6.<sup>a</sup> edición de un manual publicado en español por McGraw-Hill en 1994 y firmado por C. Ph. Kottak que acaba de llegar a mis manos contiene ya un capítulo con el título *Etnicidad y relaciones étnicas*.

<sup>12</sup> La función del totemismo era para Durkheim la de fortalecer la unidad del clan; el tótem, o mejor, el *churinga* emblemático era el medio simbólico que brindaba al clan una consistencia que no le podía provenir de ningún otro sitio. En ningún momento están en cuestión, sin embargo, las fronteras entre clanes.

<sup>13</sup> El tipo de narración que se conoce, al menos, desde Herodoto y que este siglo ha alimentado producciones tan disímiles y tan similares como las aventuras de Astérix o de Tintín y la obra de Ruth Benedict sobre los japoneses.

<sup>14</sup> No encuentro referencias explícitas de M. Douglas sobre «identidad». Una continuadora suya, Annita Jacobson-Widding de la Universidad de Uppsala, organizó un seminario sobre Identidad en el que participaron, entre otros, el propio Erikson y M. Douglas, al que presentó un análisis de datos sobre otro grupo congoleño, los *buissi*, obtenidos en campo, con aportaciones a la relación entre cuerpo y sociedad. Sin embargo, las conclusiones de la antropóloga sueca significan, desde mi perspectiva, un retroceso respecto a los planteamientos de la profesora Douglas. Lo elaborado en el código corporal es la *ansiedad* personal de los miembros del grupo; su alternativa, una *preocupación* colectiva. En un caso como en el otro, no salimos del reino de la subjetividad:

« (...) el sistema de jerarquía, con su a veces ambigua legitimidad de autoridad, se refleja en este modelo de control corporal pronunciado, *por razones personales de ansiedad* respecto a la propia identidad y auto control más que por *razones de preocupación colectiva* respecto al orden y al mantenimiento del sistema social» (Jacobson-Widding, 1983: 381. *La cursiva es de la autora*).

<sup>15</sup> Este texto de Lévi-Strauss —abrupto y enigmático, olvidado por su propio autor—, sobre el que he vuelto una y otra vez en diversos trabajos anteriores, representa tal vez su mayor contribución a la comprensión de lo simbólico, es decir, de lo humano.

<sup>16</sup> Perspectiva que algún científico político de hoy en día también asume, quizás sin casi conocer los textos de Barth. Véase, por ejemplo, este fragmento de una discusión sobre racionalidad política, virtud cívica e identidad nacional (y sub nacional) aplicada a los casos alemán e italiano:

« (...) no es verdad que las identidades son inatacables a lógicas instrumentales. En realidad, de la propia «reserva de sentido» (= a «*identidad*», en la definición del autor) los agentes sacan recursos que, desplegándose estratégicamente, retroactúan sobre los mismos procesos identitarios, dando lugar a cambios y ajustes de la identidad misma» (Rusconi, 1994: 27).

Para otras aportaciones en la dirección de las investigaciones de Barth y sus colaboradores, hay que echar mano de los textos de Cardoso de Oliveira (1976) y Rodrigues Brandao (1986); cf. también la obra colectiva dirigida por León-Portilla, Gutiérrez Estévez, Gossen y Klor de Alba (1992-1993).

<sup>17</sup> Habrá que volver a leer las incursiones de la sociología anglo-sajona en temas fronterizos, como la teorización hecha por Merton sobre los grupos de referencia o los cuasi grupos estudiados por Ginsberg o Mayer (cf. Mayer, 1990).

<sup>18</sup> Estoy hablando, si se quiere, en términos del «fondo de la caverna» platónico, es decir, en términos de la historia del pensamiento. El proceso de homogeneización universal, qué duda cabe, es correlativo a la expansión de las relaciones capitalistas de producción. La propia vuelta sobre la especificidad, sobre la identidad, puede ser entendido también como resultado del desarrollo de las fuerzas productivas: «La planificación se torna una prospectiva de la identidad. Aquélla no sólo debe tener en cuenta elementos que antes el economista hubiera desdeñado por completo, sino ponerse a su servicio. Sólo a ese precio, será “científica”. De tal manera, la civilización industrial, so pena de fracasar, debe personalizarse en esos pueblos, es decir, encontrar entre sus datos, sus caracteres y sus proyectos, las mismas convergencias que había encontrado en sus lugares de origen (...). El progreso se vuelve antropomorfo» (J. Berque, 1970: 471).

<sup>19</sup> ¿Qué otras diferencias? No conozco lecturas del pensamiento marxiano que se hayan preocupado por lo que aquí estoy planteando; una investigación que avance por el programa esbozado en este texto debería, quizás, llevarla a cabo.

<sup>20</sup> La excepción, en el caso de Marx, es Irlanda (europeos, blancos, hasta cierto punto nórdicos). Se huele, sin duda, un cierto tufillo racista

en las consideraciones de ambos pensadores. Hay que recordar el desprecio de Engels, en el artículo sobre Nuevo México, por la pereza hispana y sus loas a las virtudes anglo sajonas. Habría que revisar el violento enfrentamiento con Bakunin, que terminó arrasando la Primera Internacional, desde esta perspectiva: recuerdo algún texto de Engels en el que deplora las intentonas insurreccionales del dirigente anarquista por haber sido realizadas con pueblos balcánicos.

<sup>21</sup> Sobre la dinámica de las diversas nacionalidades en la URSS, cf. Traverso y Samary, 1990.

<sup>22</sup> De hecho, las ofensivas contrarrevolucionarias tuvieron en estos grupos una magnífica base de acción. Para seguir con el par de ejemplos dados, los *meo* fueron empleados por la CIA y los traficantes de opio, y la «contra» nicaragüense contó con mucha simpatía entre los *misquitos*.

<sup>23</sup> No me interesa aquí discutir la validez ética de tales posturas. En un libro sobre una religión afro-brasileña, el Candomblé, (Giobellina Brumana, 1994: 424, núm. 1) he hecho, también en nota a pie de página, las siguientes afirmaciones: «El tono apologético de muchos escritos sobre el Candomblé indica, en forma implícita o explícita, que todo aquello que conduce a la producción y mantenimiento de una identidad es «bueno». Si aceptamos bajar a la arena de la ética, deberemos plantearnos que esto no es por necesidad cierto. Las cámaras de gas hitlerianas o la rotura sistemática de huesos de jóvenes palestinos son hechos derivados de la construcción de identidades y dirigidos a su protección y refuerzo. Se dirá, por cierto, que una cosa es una identidad que resiste a un poder avasallador, otra la identidad de ese poder. No hay que olvidar, sin embargo, que nazismo y sionismo surgen de situaciones en las que los grupos que se galvanizan alrededor de ese eje de identidad eran víctimas avasalladas —o podían pensarse como tales— de un poder ajeno contra el que construyeron un poder propio. Los pequeños nacionalismos europeos irredentos del siglo XX, tan similares, tan profundamente emparentados con nazismo y sionismo o cualquier otro fascismo, vencidos políticamente y al borde del desbaratamiento definitivo en lo militar, muestran a las claras cuál es el contenido de la identidad que alimentan y de la que se alimentan: el poder que jamás podrán alcanzar se esboza en sus masacres indiscriminadas».

<sup>24</sup> Por tal entiendo disponer de rasgos característicos del perfil sobre el que opera una identidad. Pensar en la historia del patito feo, fracasa como pato y exitoso como cisne.

<sup>25</sup> Veamos un caso, el de los negros brasileños que comenzaron a establecerse en la capital de Nigeria, Lagos, a mediados del siglo pasado, tomado de la apasionante investigación que debemos a Manuela Carneiro Da Cunha (1986: 87): «La identidad brasileña se mantuvo mediante varias señales distintivas, entre las cuales, el uso de nombres portugueses, la construcción de casas al estilo bahiano, la celebración de fiestas típicas, como la «burrinha», el «boi» y el «Bomfin», la preservación de una comida considerada típicamente brasileña (y a la que en el Brasil se la tomaba por africana) (...); el uso de la lengua portuguesa, enseñada en las escuelas católicas de Lagos hasta 1879, pero conservada hasta mucho más tarde; en fin, la fidelidad ostensiva a la religión católica (...).».

<sup>26</sup> Los marroquíes han jugado la estrategia de la igualdad con los españoles, mientras que los senegaleses han preferido la de la diferencia. En un principio, han usado —ésta es mi hipótesis— a la gente de acogida como una suerte de banco de ensayo de su relación con los españoles. Veamos un fragmento de un informe de mi investigación: «Las mayores o menores simpatías de los colaboradores de la ONG por los distintos grupos nacionales con los que se relacionan son muy marcadas y comunes a todos los entrevistados. Estas actitudes tienden a marcar una dicotomía muy fuerte entre marroquíes y senegaleses (los grupos principales, casi exclusivos), en la que todo lo que los últimos tienen de bueno, los primeros lo tienen de malo. Así, por ejemplo los senegaleses son muy unidos y solidarios entre sí, mientras que los marroquíes son individualistas e insolidarios; unos mantienen sus costumbres (alimentarias, religiosas, familiares, etc.), los otros las abandonan poco a poco; unos son agradecidos y amables, los otros desagradecidos, exigentes y protestones, unos ligan con españolas, los otros van de putas (marroquíes; hasta en el sexo se mantienen en un ghetto), etc. En boca de una de mis entrevistadas, los senegaleses llegaban a ser retratados como “el buen salvaje” rousseauiano: África negra era la Naturaleza».

<sup>27</sup> He llegado a ver a uno de estos muchachotes —entre los muchos que vendían radios coreanas y gafas turcas por el Paseo Marítimo de Cádiz— con un turbante hecho de una sábana.

<sup>28</sup> Veamos las certeras palabras de Jacques Berque (1970: 478): «Tales conjuntos reúnen modos heterogéneos y planos desnivelados (...). Se distingue en ellos lo inmediato y lo elaborado, lo sensible y lo abstracto y los cambios de uno al otro. Su existencia, como la de una palabra, se sostiene por su propia opacidad, quiero decir, el desvanecimiento de los fonemas que en ella se opera en beneficio de un sentido. Son, si se quiere, arbitrarios».

<sup>29</sup> Quienes recuerden el brutal sarcasmo con el que el jefe de los Panteras Negras Eldridge Cleaver atacaba a este tipo de música disfrutarán más aún del *gag*.

<sup>30</sup> Brandao (1985) estudia la forma en que coinciden y se realimentan ejes identificatorios, en el caso específico del Brasil y las adscripciones religiosas.

<sup>31</sup> «Una misma persona —nos dice Elkin—, pertenece a varios sistemas totémicos, desde aquellos que tienen una “substancia” social (...) hasta otros que no tienen ni base ni operatividad social alguna (...).

Vemos entonces que (...) la clasificación totémica tiende a la construcción de unidades que rompen las dadas como obvias. En otras palabras, frente a cualquier clasificación operante, por más sustancial y absorbente que sea, hay siempre otra que, en un momento u otro, la desplaza, la logra poner entre paréntesis, la irrealiza. No cuesta mucho trabajo percibir que estamos ante un procedimiento equivalente al que Turner detectaba en los ritos de paso y que he llamado “clasificación transversal.” (Giobellina Brumana, 1990: 173-175).

**Bibliografía**

- BARTH, F. (1976): *Los grupos étnicos y sus fronteras*. FCE, México.
- ERIKSON, E. (1979): *Historia personal y circunstancia histórica*. Alianza Editorial, Madrid.
- FREUD, S. (1955): *El malestar en la cultura*. Santiago Rueda, Buenos Aires.
- (1965): *Essais de psychanalyse*. Payot, París.
- GIOBELLINA BRUMANA, F. (1990): *Sentido y orden. Estudios de clasificaciones simbólicas*. CSIC, Madrid.
- (1994): *Las formas de los dioses. Clasificaciones y categorías en el Candomblé*. Universidad de Cádiz, Cádiz.
- GIOBELLINA BRUMANA, F. y GONZÁLEZ MARTÍNEZ, E. (1989): *Spirits from the Margin. Umbanda in São Paulo*. Uppsala Studies in Cultural Anthropology, Uppsala.
- HEIDEGGER, M. (1988): *Identidad y diferencia*. Anthropos, Madrid.
- LACAN, J. (1961-62): *L'identification*. París.
- (1985): *O seminário. livro 2. o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Zahar, Río de Janeiro.
- LEVI-STRAUSS, C. (1977): *L'identité*. PUF, París.
- LEWIS, D. K. (1984): *Supervivencia e identidad*. Cuadernos de crítica, México.
- MARIAS, J. (1993): *Todas las almas*. Anagrama, Madrid.
- MAYER, A. (1990): «La importancia de los cuasi-grupos en el estudio de las sociedades complejas», en *Antropología social de las sociedades complejas* (M. Banton, compilador). Alianza Editorial, Madrid.
- PARFIT, D. (1983): *Lewis, Perry y lo que importa*. Cuadernos de crítica, México.
- PERRY, J. (1984): *Diálogo sobre la identidad personal y la inmortalidad*. Cuadernos de crítica, México.
- SHOEMAKER, S. (1986): *Wiggins y la identidad y la persistencia de las personas*. Cuadernos de crítica, México.