

# Reflexión y crítica

## ¿Quién soy yo sin un nosotros? Sobre las relaciones entre identidad y nacionalismo

**Imanol Zubero**

La identidad personal se construye colectivamente. Somos en la medida en que somos con otros. En este sentido, la afirmación de un “nosotros” diferenciado es consustancial al desarrollo de la identidad. La pertenencia a una comunidad nacional y la inserción en una sociedad de productores-consumidores, ambas directamente relacionadas, han sido las vías para la construcción de la identidad moderna. Pero ambas han entrado hoy en crisis y son, crecientemente, fuente de exclusión más que de integración. El reto que se nos plantea es el de configurar, sobre bases nuevas, un nuevo sentido de comunidad que permita la universalización de unas identidades individuales y colectivas diversas, pero compartiendo el espacio de unos mismos derechos fundamentales.

«Tal vez pueda tener derecho, si no a otra cosa, a mi condición de extranjero en esta tierra y en el cielo. ¿Patria, hogar, país? De todo ello quizá se pueda hablar de otro modo algún día... o quizá nunca más volvamos a hablar de ello. Es posible que los seres humanos se den cuenta algún día de que todos estos valores son abstractos y que para vivir sólo necesitamos, en realidad, un lugar habitable»<sup>1</sup>.

### *1. Auge y caída de la identidad estatonacional*

Más acá de la monumental reflexión de Charles Taylor sobre la construcción de la identidad moderna<sup>2</sup>, las *fuentes del yo* en las so-

---

<sup>1</sup> KERTÉZ, Imre: *Un instante de silencio en el paredón. El Holocausto como cultura*, Herder, Barcelona 2002 (2ª), p. 27.

<sup>2</sup> TAYLOR, Charles: *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona 1996.

ciudades capitalistas contemporáneas han sido la nación y el trabajo. En mayor medida Ford que Rilke; mucho más Renan y, sobre todo, Herder, que Proust o Mann, han sido los grandes demiurgos de la moderna ciudadanía. La pregunta por la identidad —“Y tú, ¿quién eres?”— se ha resuelto históricamente gracias al valor de uso de una ciudadanía articulada sobre dos fundamentos relacionados entre sí: la pertenencia a una comunidad nacional y la inserción en una sociedad de productores-consumidores. Decir soy español o francés, tanto como decir soy tornero o profesor, ha sido decirse y darse un lugar en el mundo. Un decirse con sentido. ¿Por completo? ¿sin ambigüedades? En absoluto: siempre ha habido quienes han experimentado estas identidades como identificaciones forzosas; siempre quienes, por mor de tales identificaciones, se han visto excluidos de la condición ciudadana o reducidos a ciudadanos de segunda<sup>3</sup>. Como sostiene Zygmunt Bauman, “hay pocos sustitutos, si es que hay alguno, del «crimen original» como adhesivo a prueba de agua para mantener juntos a unos individuos dispersos durante mucho tiempo y consolidarlos en una comunidad nacional compacta y apretadamente entretejida”<sup>4</sup>. Pero el caso es que la identidad moderna se ha ido articulando, conflictivamente, en torno a la progresiva consolidación de Estados y de mercados nacionales.

Pero justo en el momento en que, tras una historia de inestabilidad y de violencia, este proceso de nacionalización de las identidades parecía haber alcanzado un punto de fructífero equilibrio —tras la Segunda Guerra Mundial y la eclosión de Estados-nación asociada a los procesos de descolonización— basado en la realización del sueño westfaliano de un orden internacional fundado en la constitución de un número amplio pero limitado de *naciones viables* autodeterminadas embarcadas en un mismo proceso de *modernización* económica<sup>5</sup>, el sueño de la razón estatonacional comenzó a producir sus mons-

---

<sup>3</sup> En realidad, todo Estado-nación se construye y se sostiene sobre procesos tanto de inclusión como de exclusión. De ahí la rotundidad con la que Gerd Baumann sostiene que “no existe nada llamado sociedad multicultural dentro de los límites del Estado-nación” (en *El enigma multicultural*, Paidós, Barcelona 2001, p. 10). He abordado esta cuestión en “Estado, nación y nacionalismo”, *Claves de razón práctica*, nº 119, 2002.

<sup>4</sup> BAUMAN, Zygmunt: *La sociedad individualizada*, Cátedra, Madrid 2001, p. 244.

<sup>5</sup> Eran los tiempos de la Conferencia Afro-Asiática de Bandung en 1955, cuando países como Birmania, Ceilán, India, Indonesia, Pakistán, Afganistán, Camboya, China, Egipto, Etiopía, Costa de Oro, Irán, Irak, Japón, Jordania, Laos, Líbano, Liberia, Libia, Nepal, Filipinas, Arabia Saudí, Sudán, Siam, Turquía,

truos. Y lo que surgió como institucionalización del universalismo (el proyecto de una Humanidad reconciliada, coexistiendo en paz y en seguridad en una serie de Estados-nación internamente estables y exteriormente reconocidos), esa *constelación nacional* formada por el Estado territorial, la nación y una economía circunscrita a unas fronteras nacionales<sup>6</sup>, comenzó a manifestar sus disfuncionalidades.

La primera y fundamental de ellas: su imposible universalización. El Estado-nación ha pretendido generalizar una forma de vinculación social y de protección de los derechos humanos dependiente de la delimitación de un territorio nacional. Con la Modernidad la frontera aparece como símbolo de seguridad y de reconocimiento. Pero se trata de un símbolo ambiguo, pues para unir debe separar, para reconocer debe diferenciar, para acoger debe excluir, para proteger debe desamparar. No es extraño, en estas circunstancias, que la delimitación de un territorio nacional sea la aspiración universal de todos aquellos que se sienten amenazados. "Toda frontera tiene que ver con la inseguridad y con la necesidad de seguridad"<sup>7</sup>. Pero el derecho de autodeterminación, es decir, el reconocimiento normativo, no meramente fáctico, de que todo pueblo que así lo desee debe convertirse en Estado, se ha manifestado como una pretensión insostenible en un mundo de sociedades multiculturales y multinacionales<sup>8</sup>. La estatonacionalización de la política no sólo ha dejado de cumplir su función unificadora y pacificadora, sino que se ha convertido en foco permanente de conflictos étnicos.

Por otro lado, en estos tiempos de *globalización depredadora* (R. Falk) se ha roto el vínculo entre soberanía nacional y bienestar económico y social. La utopía de un mundo conformado a la manera de una sucesión de chalets adosados habitados por felices y prósperas familias de clase media ha degenerado en un sistema de *apartheid* planetario, de manera que los habitantes del privilegiado barrio Norte mantienen un estilo de vida insostenible, de imposible univer-

---

Vietminh, Vietnam y Yemen proclamaban ante el mundo su condición de sujetos activos y autónomos. Eran también los tiempos de la doctrina de la modernización, con su confianza indubitable en la generalización del modelo de desarrollo capitalista a todos los pueblos del mundo.

<sup>6</sup> HABERMAS, Jürgen: *La constelación posnacional*, Paidós, Barcelona 2000, p. 83.

<sup>7</sup> MAGRIS, Claudio: *Utopía y desencanto. Historias, esperanzas e ilusiones de la modernidad*, Anagrama, Barcelona 2001, p. 63.

<sup>8</sup> FERRAJOLI, Luigi: *Los fundamentos de los derechos fundamentales*, Trotta, Madrid 2001, p. 359.

salización<sup>9</sup>. Lo queramos o no, lo pensemos o no, lo sepamos o no, estamos objetivamente comunicados con personas que sufren a través de eso que llamamos nuestro modo de vida. Vivimos por encima de las posibilidades del planeta, pero tal cosa sólo es posible porque estamos consumiendo recursos que no nos corresponden, recursos que son necesarios para que otras personas puedan, simplemente, vivir. Como se ha señalado, somos privilegiados no sólo porque poseemos más, sino porque poseemos en lugar de aquellos que están desposeídos<sup>10</sup>. Los estrategias del Pentágono extienden entre sus aliados el temor a los denominados *rogue states*, concepto que ha sido traducido al castellano como “Estados díscolos”, “Estados canallas”, “Estados gamberros” o “Estados fallidos”, liderados por dirigentes corruptos y vinculados a redes de terrorismo internacional, tentados de golpear violentamente sobre los intereses occidentales. Más nos valdría preocuparnos por todos esos *poor states* escenario de hambrunas, pandemias y muerte. Pero no: “Resulta paradójico y especialmente significativo que toda discriminación basada en la raza, el color, el sexo, el idioma, la religión, la opinión política o de cualquier otra índole sea hoy inaceptable para el sentido común de nuestra época, en tanto que la discriminación nacional consagrada por el *apartheid* planetario le sea prácticamente invisible”<sup>11</sup>. El hecho es que se está consolidando un preocupante *chauwinismo del bienestar*, “un cierre de Occidente sobre sí mismo que lleva consigo el riesgo de provocar no sólo la quiebra del diseño universalista de la ONU, sino también una involución de nuestras democracias y la formación de una nueva identidad como identidad regresiva, compactada por la aversión al diverso”<sup>12</sup>. La ciudadanía estatonacional se ha transformado en un bien aristocrático<sup>13</sup>, y la frontera nacional,

---

<sup>9</sup> A pesar de que también en las sociedades del Norte el “seguro albergue del Estado nacional” empieza a ser menos confortable como consecuencia de la desnacionalización de la economía (Jürgen HABERMAS, *La inclusión del otro*, Paidós, Barcelona 1999, p. 139).

<sup>10</sup> MELUCCI, Alberto: *Vivencia y convivencia. Teoría social para una era de la información*, Trotta, Madrid 2001, p. 54. Ver también: ZUBERO, Imanol: *Las nuevas condiciones de la solidaridad*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1994; SUSAN GEORGE, *Informe Lugano*, Icaria, Barcelona 2001.

<sup>11</sup> A. IGLESIAS, Fernando: *Twin Towers. El colapso de los estados nacionales*, Bellaterra, Barcelona 2002, p. 55.

<sup>12</sup> FERRAJOLI, Luigi: *Derechos y garantías. La ley del más débil*, Trotta, Madrid 1999, p. 58.

<sup>13</sup> AIERDI, Xabier “De las emergencias ciudadanas”, en *El valor de la palabra / Hitzaren balioa*, nº 2, Fundación Fernando Buesa Blanco, Vitoria-Gasteiz 2002.

espacio privilegiado para la construcción de identidades individuales y colectivas, ha mostrado su carácter estructuralmente ambiguo. “Los derechos limitados por el espacio y por el tiempo son, más que una paradoja, una simple hipocresía dirigida a excluir y no a reconocer”, denuncia con razón Eligio Resta<sup>14</sup>. Con la misma razón con la que Michael Ignatieff afirma que “somos herederos de un lenguaje universal —la igualdad de derechos— que nunca tuvo la menor intención de incluir a todos los seres humanos”<sup>15</sup>.

## 2. La identidad analgésica

Como señala con acierto Clifford Geertz, de entre todos los muchos cambios que se han producido en los últimos años, el cambio más decisivo es *la rampante ruptura del mundo* a la que, repentina e inopinadamente, nos enfrentamos<sup>16</sup>. De pronto, nos hemos descubierto habitando un mundo postradicional<sup>17</sup>, en el que ni los valores ni las instituciones que nos servían como anclaje personal y social nos sirven ahora. En un mundo de expectativas nacionales crecientes, en un mundo de imparable flexibilización/precarización de los empleos, ¿cómo construir una identidad mínimamente estable?

Una vez perdido (¿definitivamente?) “el hilo de Ariadna de la tradición que nos conectaba firmemente con lo valioso del pasado”<sup>18</sup>, esta fragilización de las reservas de sentido colectivas ha hecho que todas las definiciones queden ahora en manos de los individuos, responsables últimos de la elaboración artesanal de sus propias biografías. La construcción de las identidades empieza a ser un asunto que exige habilidades de *bricoleur*. Pero este nuevo proceso de individualización no se experimenta por los individuos como una decisión libre y, por lo mismo, liberadora, sino como una pesada carga

---

<sup>14</sup> RESTA, Eligio: “La comunidad inconfesable y el derecho fraterno”, en H.C. SILVEIRA (ed.), *Identidades comunitarias y democracia*, Trotta, Madrid 2000, p. 218.

<sup>15</sup> IGNATIEFF, Michael: *El honor del guerrero. Guerra étnica y conciencia moderna*, Taurus, Madrid 1999, p. 68.

<sup>16</sup> GEERTZ, Clifford: *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*, Paidós, Barcelona 2002, p. 214.

<sup>17</sup> GIDDENS, Anthony: “Vivir en una sociedad postradicional”, en U. BECK, A. GIDDENS y S. LASH, *Modernización reflexiva*, Alianza, Madrid 1997, pp. 75-87.

<sup>18</sup> BIRULÉS, Fina: “La crítica de lo que hay: entre memoria y olvido”, en M. CRUZ (comp.), *Hacia dónde va el pasado. El porvenir de la memoria en el mundo contemporáneo*, Paidós, Barcelona 2002, p. 143.

no exenta de riesgos<sup>19</sup>. La elección deja de ser una cuestión de libre voluntad para convertirse en una necesidad, de manera que resulta imposible sustraerse a la necesidad de elegir<sup>20</sup>. Ser responsable de la propia biografía es, también, ser el único responsable de sus fracasos. El *bricolage* identitario puede dar lugar a sorprendentes, hermosos y duraderos productos artesanos tanto como a espantosas y frágiles chapuzas. Encontrar un lugar en el mundo se vuelve una tarea incierta. En las nuevas *risk societies* (U. Beck), nada más arriesgado que jugar el juego de la autoconstrucción de la identidad en condiciones de mercado: "El método del mercado consiste en elegir símbolos de identidad a partir de una gran variedad de bienes en oferta. Los símbolos seleccionados pueden reunirse de varias maneras, posibilitando así una gran cantidad de «combinaciones únicas». Virtualmente todo yo proyectado tiene signos que se pueden comprar para expresarlo. Si, por el momento, no están disponibles, se puede confiar en que la lógica guiada por la ganancia del mercado los proporcionará en poco tiempo"<sup>21</sup>.

Hay quienes se adaptan bien a un escenario en el que conviven múltiples interpretaciones del mundo: son los "virtuosos del pluralismo"<sup>22</sup>. Muchos de ellos suscribirían lo expresado por Félix de Azua: "Sí, la identidad se nos muere, sobre todo porque los globalizados parecen disfrutar de la vida sin melancolía, nostalgia, ni culpabilidad. Como extranjeros de vacaciones en el mundo"(*El País*, 4-1-00). Practicantes de un multiculturalismo blando<sup>23</sup>, son los *turistas*, paradigma del individuo posmoderno liberado de toda vinculación y de todo compromiso<sup>24</sup>. Son los modernos *nómadas*: hombres libres, cubiertos de bienes y riquezas, sedientos de saber; *nómadas* porque los objetos que poseen o desean son portátiles; *nómadas* tanto por su trabajo como por su consumo<sup>25</sup>. *Cosmopolitas domésticos* habi-

<sup>19</sup> BECK, Ulrich: *La democracia y sus enemigos*, Paidós, Barcelona 2000, pp. 33-42.

<sup>20</sup> MELUCCI, *op. cit.*, p. 88.

<sup>21</sup> BAUMAN, Zygmunt: *Libertad*, Alianza, Madrid 1992, p. 102.

<sup>22</sup> BERGER, Peter L. y LUCKMANN, Thomas: *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, Paidós, Barcelona 1995, p. 80.

<sup>23</sup> MARTINELLO, Marco: *Salir de los guetos culturales*, Bellaterra, Barcelona 1998, p. 60.

<sup>24</sup> BAUMAN, Zygmunt: *La posmodernidad y sus descontentos*, Akal, Madrid 2002, cap. 6. Ver también la contraposición entre turistas y nacionalistas realizada por Antonio GÓMEZ RAMOS, "Por qué importó el pasado (el espejo deformante de nuestros iguales)", en M. CRUZ (comp.), *op. cit.*, cap. 3.

<sup>25</sup> ATTALI, Jacques: *Milenio*, Seix Barral, Barcelona 1991, pp. 67-68.

tantes de una ciudad virtual, de una *telépolis* sin ningún límite, que ofrece posibilidades de movimiento —físico o virtual— jamás soñadas<sup>26</sup>. Quien posee la Visa oro puede, sin duda, encontrarse en el cosmopolitismo como pez en el agua: frecuentar restaurantes de comida japonesa, acudir a estrenos teatrales en New York, recorrer las librerías londinenses, navegar por Internet, etc.

Pero, ¿y la mayoría de la humanidad? Para la mayoría, la vivencia de la pluralidad cultural se convierte en experiencia del *exilio*, constitutiva de la existencia moderna<sup>27</sup>. Literalmente *desoladas*, es decir, privadas de suelo, la mayoría de las personas se ven así privadas de aquello que las constituye como personas: la pertenencia a una comunidad social y política<sup>28</sup>. Este es el caldo de cultivo para el desarrollo de los movimientos identitarios, pues, en palabras de Jean Améry, superviviente de Auschwitz, “el ser humano necesita tanta más patria cuanto menos pueda llevarse consigo”<sup>29</sup>. Como señala Bauman, el comunitarismo es casi una tendencia “natural” entre los pobres y los débiles<sup>30</sup>. De ahí la defensa, muchas veces feroz, de un territorio culturalmente homogéneo, puro, a salvo de la contaminación de lo extraño. No es casualidad, en efecto, que hablemos de *limpieza étnica* para referirnos a las terribles matanzas que durante toda la última década del siglo XX han ensangrentado el mundo.

La «era de la identidad» está llena de ruido y furia. La búsqueda de la identidad divide y separa; sin embargo, la precariedad de la construcción solitaria de la identidad impulsa a los constructores a buscar perchas en las que colgar juntos los temores y ansiedades que experimentan individualmente y a realizar los ritos de exorcismo en compañía de otros individuos igualmente atemorizados y ansiosos. Si estas «comunidades de percha» proporcionan lo que se espera de ellas —un seguro colectivo contra unos riesgos a los que cada uno se enfrenta individualmente— es una cuestión controvertida, pero montar una barricada contra otros sí proporciona un momentáneo alivio de la soledad. Algo hay que hacer, sea o no eficaz; al menos uno puede consolarse de que los golpes no le pillen con los

---

<sup>26</sup> ECHEVARRIA, Javier: *Telépolis*, Destino, Barcelona 1995; *Cosmopolitas domésticos*, Anagrama, Barcelona 1997.

<sup>27</sup> NANCY, Jean Luc: “La existencia exiliada”, en *Archipiélago*, nº 26-27, 1996.

<sup>28</sup> FINKIELKRAUT, Alain: *La ingratitud. Conversación sobre nuestro tiempo*, Anagrama, Barcelona 2001, p. 122.

<sup>29</sup> AMÉRY, Jean: *Más allá de la culpa y la expiación*, Pre-Textos, Valencia 2001, p. 114.

<sup>30</sup> BAUMAN: *Libertad*, p. 155.

brazos caídos. Como dijo Jonathan Friedman, en nuestro mundo globalizador «una cosa que no está ocurriendo es que estén desapareciendo las fronteras. Por el contrario, se diría que se están levantando en todos los nuevos rincones de las calles de todos los barrios en decadencia de nuestro mundo»<sup>31</sup>.

La afirmación identitaria muestra todo su *valor de uso* en situaciones de crisis individual o social. La identidad cumple —ahí estriba su valor de uso— una función analgésica: nos protege (o, cuando menos, nos promete protección) de los dolores que provienen del desgarramiento del seguro, aunque no siempre confortable ni mucho menos libre, mundo tradicional. Su mejor caldo de cultivo es, por ello, el miedo. Y de entre todos los miedos, el miedo a dejar de ser.

### 3. Miedo, pureza y exclusión

Escribe Mary Douglas en *Pureza y peligro*: “Todos los márgenes son peligrosos. Si se los inclina hacia un lado o hacia otro, se altera la forma de la experiencia fundamental. Cualquier estructura de ideas es vulnerable en sus márgenes”<sup>32</sup>. No sólo las ideas. La estructura misma de la existencia individual y social se vuelve vulnerable cuando los márgenes se toman porosos o elásticos. Una frontera clara es la mejor manera de des-problematizar la pregunta por la identidad, al menos para la mayoría. Soy como estos, somos *los de aquí*, los de esta parte, los de dentro. Y, sobre todo, debemos cuidar de nosotros mismos, pues nadie más lo hará. Para ello, es fundamental definir con claridad absoluta los límites del nosotros.

“Los grandes crímenes a menudo parten de grandes ideas [...]. Entre esta clase de ideas, el primer puesto corresponde a la visión de pureza”<sup>33</sup>. Así es. La idea de pureza, la aspiración a la coherencia, el deseo de identidad, la búsqueda de armonía... grandes ideas que históricamente han impulsado grandes horrores. “Un día habrá que escribir un libro sobre la voluntad de pureza y cómo esta produce siempre en todas partes la misma concatenación asesina”, señala Bernard-Henri Lévy<sup>34</sup>.

---

<sup>31</sup> BAUMAN: *La sociedad individualizada*, p. 174.

<sup>32</sup> DOUGLAS, Mary: *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Siglo Veintiuno, Madrid 1991 (2ª ed. aumentada), p. 141.

<sup>33</sup> BAUMAN: *La posmodernidad y sus descontentos*, p. 13.

<sup>34</sup> LÉVY, Bernard-Henri: *La pureza peligrosa*, Espasa, Madrid 1996, p. 101.

El sueño de la pureza es el sueño del orden natural de las cosas. Es la aspiración a construir un orden definitivo, eliminando de una vez y de raíz todo aquello que introduce o sostiene la amenaza a nuestras seguridades: la incertidumbre, el azar, el conflicto, la división. Y de entre todas, la principal amenaza a nuestra seguridad procede del o de lo *extraño*. Extraño es todo aquello que no encaja en nuestro mapa cognitivo, moral o estético del mundo<sup>35</sup>. Pero este no encajar tiene un sentido extremadamente fuerte, absoluto. No se refiere a un problema de interpretación, de entendimiento, como puede ocurrir en tantas ocasiones con las costumbres o los estilos de vida de los extranjeros. Lo extranjero tiene su lugar propio, aunque no sea el nuestro; pero lo que caracteriza a lo extraño es que aparece en el lugar que no debe. “Lo opuesto a la pureza —la suciedad, la inmundicia, los «agentes contaminantes»— son las cosas «fuera de lugar»<sup>36</sup>. Por eso la categoría de extraño es distinta de la de extranjero, aunque en tantas ocasiones las tomemos como sinónimos. “Hay nativos y extranjeros, amigos y enemigos; y, aparte, extraños, que no encajan en esas categorías contrapuestas, que subyacen a ellas, las invaden o las violentan”<sup>37</sup>. Como señalara en un texto clásico Georg Simmel, el extraño no es alguien de fuera sino de dentro, es un elemento del propio grupo, adquiriendo el carácter de auténtico enemigo interior<sup>38</sup>. Nuestro problema, por tanto, no son los extranjeros que continúan siéndolo aún cuando están entre nosotros (turistas o “trabajadores invitados”), como no lo son aquellos extranjeros que adoptan, porque quieren y pueden, nuestras formas y normas (deportistas de élite o artistas nacionalizados), sino aquellos otros que habitan entre nosotros sin dejar de ser —porque no quieren o, casi siempre, porque no pueden— dejar de ser otros. El extraño es ese prójimo al que nos negamos a reconocer como prójimo. Por cierto, el citado Simmel establece interesantes analogías entre el extraño y el pobre.

El caso es que la aparición del otro —ya sea extranjero o extraño— “hace pedazos la roca sobre la descansa la seguridad de la vida cotidiana”<sup>39</sup>. La proliferación de estilos de vida amenaza, ya lo

---

<sup>35</sup> BAUMAN: *La posmodernidad y sus descontentos*, p. 27. Ver también: BECK, *La democracia y sus enemigos*, pp. 129-130.

<sup>36</sup> BAUMAN: *La posmodernidad y sus descontentos*, p. 14.

<sup>37</sup> BECK: *La democracia y sus enemigos*, p. 133. Ver también: Zygmunt BAUMEN, *Modernity and Ambivalence*, Polity Press, Cambridge 1991, p. 53.

<sup>38</sup> SIMMEL, Georg: “The Stranger”, in Kurt WOLFF (Trans.), *The Sociology of Georg Simmel*, Free Press, New York 1950, pp. 402-408.

<sup>39</sup> BAUMAN: *La posmodernidad y sus descontentos*, p. 19.

hemos señalado, la estabilidad de nuestras propias convicciones y presupuestos, sobre los cuales edificamos nuestra propia existencia: “El grado en que las personas se sienten apremiadas a seguir proclamando quiénes son, qué es lo que desean y lo que sienten, es casi un índice de su miedo a la incapacidad para sobrevivir en experimentos sociales con otros hombres”<sup>40</sup>. De ahí la respuesta identitaria basada en la nacionalitarización, articulada a partir de dos movimientos complementarios: *a)* hacia dentro, imaginar una falsa homogeneidad; *b)* hacia fuera, construir una no menos falsa heterogeneidad irreductible.

En efecto, la afirmación, unas veces pletórica y otras pusilánime, de la solidaridad comunitaria —reivindicada o añorada— basada en una identidad común, no deja de ser una *falsificación de la experiencia*: “La gente habla acerca de comprensión mutua y de los vínculos comunes que la unen, pero las imágenes no corresponden certeramente a sus verdaderas relaciones. Pero la mentira que han formado como su imagen común es una falsedad —un mito— para el grupo. Su utilidad es que compone una imagen coherente de la comunidad como un todo: las personas trazan un relato de quiénes son, que las aglutina como si fuesen una sola, con una colección definida de deseos, antipatías y metas. La imagen de la comunidad se purifica de todo lo que podría transmitir un sentimiento de diferenciación, sin hablar de conflicto, sobre quiénes somos «nosotros». De esta manera el mito de la solidaridad comunitaria es una purificación ritual”<sup>41</sup>. Y como contrapartida, la afirmación de la insalvable diferencia del extraño exige su reducción, una simplificación que la haga manejable: “Judío es aquel del que se puede hablar en plural, que es como suelen ser los judíos, cuyas características se pueden resumir en un compendio, como las de una especie animal no demasiado compleja”<sup>42</sup>.

De ahí la visión negativa de la diferencia, rechazada como intrusión que amenaza la estabilidad y permanencia de los sistemas sociales. “Ordenar —señala Bauman— significa hacer la realidad distinta a como es, librándose de aquellos de sus ingredientes que se consideran responsables de la «impureza», la «opacidad» o la «contin-

---

<sup>40</sup> SENNETT, Richard: *Vida urbana e identidad personal*, Península, Barcelona 2001, p. 47.

<sup>41</sup> SENNETT, *op. cit.*, pp. 77-78.

<sup>42</sup> KERTÉSZ, Imre: *Yo, otro. Crónica del cambio*, El Acantilado, Barcelona 2002, p. 73.

gencia» de la condición humana. Una vez uno se ha adentrado en este camino, tarde o temprano tiene que llegar a la conclusión de que se debe negar la ayuda a algunas gentes, expulsándolas o destruyéndolas en nombre de un «bien mayor» y de una «mayor felicidad» para el resto<sup>43</sup>. Cuando fallan las estrategias de normalización del otro, cuando su extrañeza se muestra irreductible, la única salida es su desaparición. Cuando no se puede integrar mediante alguna forma de reducción, se acaba recurriendo a la eliminación: «Hay cosas para las que no se ha reservado el «lugar adecuado» en ningún fragmento del orden artificial. Están «fuera de lugar» en todas partes [...]. No bastará con trasladarlas a otro lugar; es preciso deshacerse de ellas de una vez por todas<sup>44</sup>.

Pero existe una relación directamente proporcional entre la intensidad del deseo de alcanzar la pureza y la capacidad de señalar elementos de impureza en la realidad, realidades impuras caracterizadas como obstáculos a superar en el camino para lograr el ideal de coherencia. Al igual que ocurre con la anorexia —tal vez la más moderna de las enfermedades, hasta el punto de que sólo puede existir en sociedades altamente modernizadas—, quien aspira al ideal de pureza nunca tiene suficiente. Cuanto más fuertemente aspiramos a la coherencia, en mayor medida descubrimos signos de incoherencia. Cuanto más ordenamos, más desorden descubrimos. Cuanto más limpiamos, más suciedad encontramos. La mirada de la pureza sobre la realidad no cesa de descubrir elementos que no encajan en su ideal. Por eso, de la pureza a la limpieza (étnica) no hay más que un paso.

La limpieza étnica, la eliminación del diferente, sólo es posible sobre las ruinas de la comunidad de aceptación mutua. La eliminación del otro exige un ambicioso y complejo programa de desvinculación y, consecuentemente, de desresponsabilización. En 1935 el rabino de Berlín describió así la situación de los judíos en Alemania: «Acaso esto no haya sucedido nunca en el mundo y nadie sabe cuánto tiempo se puede soportar: la vida sin vecinos<sup>45</sup>. En efecto, el Holocausto fue posible sólo tras un largo proceso de *producción social de la distancia*, condición previa para la producción social de *la indiferencia moral*<sup>46</sup>. Sólo mediante un sostenido esfuerzo de

---

<sup>43</sup> BAUMAN, Zygmunt / TESTER, Keith, *La ambivalencia de la modernidad y otras conversaciones*, Paidós, Barcelona 2002, p. 84.

<sup>44</sup> BAUMAN, *La posmodernidad y sus descontentos*, p. 14-15.

<sup>45</sup> Citado en BAUMAN, Zygmunt: *Modernidad y Holocausto*, Sequitur, Madrid 1998, p. 161.

<sup>46</sup> BAUMAN, *Modernidad y Holocausto*, pp. 24-36 y 240-258.

*construcción política del extraño* —proceso que hizo que tantas personas pasaran “de vecinos a judíos”, siendo así expulsados en la práctica del espacio de los derechos y las responsabilidades—<sup>47</sup>, fue posible generalizar entre los alemanes la convicción de que por muy atroces que fueran las cosas que les ocurrían a los judíos, nada tenían que ver con el resto de la población y, por eso, no debían preocupar a nadie más que a los judíos.

Y es que la preocupación ética nunca va más allá de la comunidad de aceptación mutua en que surge. La mirada ética no alcanza más allá del borde del mundo social en que surge. Nos constituimos en personas morales cuando nos reconocemos como parte de un entramado de vinculaciones que nos comprometen con otras personas a las que consideramos *con*-lo que sea: conciudadanos, convecinos, compañeros, compatriotas... La preocupación ética, la preocupación por las consecuencias que nuestras acciones (y nuestras omisiones) tienen sobre otras personas, es un fenómeno que tiene que ver con la aceptación de esas otras personas como legítimos otros para la convivencia. Sólo si aceptamos al otro, este es visible y tiene presencia. Todo ver es un mirar. Sólo vemos aquello que miramos. Sólo es visible aquello que previamente reconocemos como digno de ser reconocido. Y ser reconocido es dejar de ser extraño pues, como ya hemos dicho, el extraño es aquel que no encaja en nuestro mapa del mundo. De ahí la trágica compatibilidad entre la solidaridad y la exclusión, incluso en sus formas más bárbaras. La más férrea solidaridad con el intragrupo y su conservación puede coincidir y hasta impulsar la confrontación brutal con el exogrupo y su eliminación.

En definitiva, cuando las identidades colectivas se configuran en derredor del miedo, los conflictos identitarios adquieren la peligrosa naturaleza de una *alianza de neuróticos*, en la que cada parte en conflicto tiende a incrementar, consciente o inconscientemente, sobre los temores de la otra<sup>48</sup>.

En contraste con los conflictos acerca de distribuciones y oportunidades económicas, donde existe una importancia primordial de la cooperación para conseguir objetivos comunes, los conflictos étnicos (los cuales implican dolor y sentimientos de tipo psicológico además de intereses materiales) pueden ser altamente destructivos. Así, la

---

<sup>47</sup> BECK, *La democracia y sus enemigos*, cap. 7.

<sup>48</sup> TAYLOR, Charles: *Acercar las soledades. Federalismo y nacionalismo en Canadá*, Tercera Prensa, Donostia 1999, p. 70.

existencia de temores difusos respecto de la supervivencia de las culturas de los grupos o de su existencia física, o respecto de la posibilidad de descender en la escala social y dejar de ser respetados, son difícilmente negociables. Cuando las comunidades étnicas desarrollan temores relativos a su subordinación o su supervivencia, el conflicto se intensifica y los vínculos transétnicos del pasado pueden desaparecer en el presente. En estas circunstancias, los líderes pueden manipular símbolos y organizar a sus miembros para llevar a cabo acciones represivas, y a veces violentas, contra sus adversarios. El resultado es una sociedad profundamente dividida cuyos miembros pueden recluirse dentro de sus respectivas comunidades en busca de apoyo”<sup>49</sup>.

Su abordaje, no hablemos ya de su solución, se vuelve imposible, pues, como señala Alain Finkelkraut, “mientras que las convicciones se *argumentan*, las identidades se *afirman* y son irrefutables”<sup>50</sup>.

#### 4. Otro nosotros como fuente del yo

Construirse una identidad propia es una ardua tarea. Tanto, que puede llevarnos toda una vida. Se trata de una tarea costosa, hercúlea, imposible de afrontar en solitario. Paradójicamente, la construcción de la identidad personal sólo puede entenderse como parte de una más amplia tarea de construcción y diferenciación de identidades colectivas. El problema del *yo* es, siempre, el problema del *nosotros* tanto como el problema del *otro*. La cuestión que nos debe preocupar no es, pues, la de la existencia de procesos colectivos de identificación, pues estos son consecuencia inevitable de la naturaleza social del ser humano: no hay *yo* posible sin un *nosotros* de referencia. La cuestión es si la mejor manera de procurar la necesaria identificación colectiva, hábitat de significado imprescindible para la construcción de la identidad personal, es la identidad estatonacional. Dicho de otra manera: la cuestión estriba en saber si no hay otra manera de garantizar la identificación colectiva y la razonable seguridad que hagan posible la construcción de una identidad personal que no sea mediante la afirmación nacional.

---

<sup>49</sup> ROTHCHILD, Donald y HARTZELL, Caroline A.: “La seguridad en las sociedades profundamente divididas: el papel de la autonomía territorial”, en SAFRAN, W. y MÁIZ, R. (coords.): *Identidad y autogobierno en sociedades multiculturales*, Ariel, Barcelona 2002, pp. 49-50.

<sup>50</sup> FINKELKRAUT: *op. cit.*, p. 168.

Pero, después de lo que hemos visto, ¿puede un análisis que desde sus mismos fundamentos divide y enfrenta hacer otra cosa que no sea fortalecer los elementos de ruptura y exclusión asociados a la afirmación identitaria, en detrimento de aquellos otros elementos, también presentes en la conformación de las identidades individuales y colectivas, que permitirían establecer conexiones y generar puntos de encuentro? ¿Cómo extrañarnos de que las identidades se vivan agónicamente, se conviertan en arma de guerra, se vuelvan asesinas, si la reflexión sobre las mismas es desarrollada desde una mirada mutiladora, dualista, ciega a la complejidad? Frente a esta perspectiva esencialista, hay que admitir que cultura y sociedad no están tan estrechamente ligadas como afirma el nacionalismo, y que por ello es posible la vida en común entre personas y grupos de diferentes culturas en un mismo espacio territorial y bajo un mismo marco político.

Como denuncia Amin Maalouf, cuando nos preguntan qué somos están suponiendo que “en lo profundo” de cada persona hay una sola pertenencia de la que fluye nuestra esencia, una pertenencia inmutable en sus fundamentos y a la que nos debemos, que puede ser traicionada pero nunca modificada<sup>51</sup>. Y cuando desde esta perspectiva se nos incita a que afirmemos nuestra identidad, lo que se nos está diciendo es que reduzcamos al máximo la compleja trama de pertenencias y referencias que nos constituye como individuos únicos con capacidad de construir un complicado universo de vinculaciones. En realidad somos un haz de pertenencias entrelazadas, no siempre coherentes. Todos los seres humanos poseemos una identidad compuesta: basta con que nos hagamos algunas preguntas para que afloren fracturas y ramificaciones. Es entonces cuando nos descubrimos como seres complejos, únicos, irremplazables. Hasta tal punto es así que sólo es posible hablar de la identidad colectiva como hipótesis, a costa de sobredimensionar una de esas pertenencias, que es generalizada como *la* pertenencia a un conjunto de individuos, ahogando todas aquellas otras pertenencias que confieren identidad personal. “Igual que otros hacen examen de conciencia —continúa diciendo Maalouf—, yo a veces me veo haciendo lo que podríamos llamar examen de identidad. No trato con ello de encontrar en mí una pertenencia esencial en la que pudiera reconocirme, así que adopto la actitud contraria: rebusco en mi memoria para que aflore el mayor número posible de componentes de mi identidad,

---

<sup>51</sup> MAALOUF, Amin: *Identidades asesinas*, Alianza, Madrid 1999, p. 12.

los agrupo y hago la lista, sin renegar a ninguno de ellos”<sup>52</sup>. Si así lo hacemos nos descubrimos cercanos a muchos lejanos, distantes de muchos cercanos. Pero, para ello, es preciso abandonar la tentación taxonómica, superar la mente discontinua, desarrollar una perspectiva holística, compleja, atenta siempre a descubrir, entre quienes estamos unidos, aquello que nos separa, y entre quienes estamos separados, aquello que nos une.

Si aceptamos que “la esencia de las sociedades pluralistas radica en sus divisiones entrelazadas”<sup>53</sup>, es preciso reconocer y aceptar la *transformación procesual de la noción de identidad* que tiene lugar en las sociedades modernas, transformación que pone en cuestión, como advierte Melucci, las propias bases semánticas del concepto<sup>54</sup>. ¿Identidades? Hablemos, mejor, de *identificaciones*<sup>55</sup>.

Toda sociedad compleja es, por eso mismo, una sociedad plural, pues en su seno aparecen y se desarrollan diversas formas de diferenciación social. Sin embargo, una sociedad plural no es, por eso mismo, una sociedad pluralista. El pluralismo se caracteriza por la coexistencia dentro de una misma sociedad de grupos diferenciados en un clima de paz ciudadana. Hablamos de coexistencia, es decir, de un determinado grado de interacción social, no de simple yuxtaposición. Son muchas las sociedades en las que la ausencia de violencia entre sus diversos grupos sociales se sostiene, precisamente, en la ausencia de interacción entre ellos. Esta ausencia de interacción está basada en la construcción de barreras a las relaciones sociales, *barreras del precepto* erigidas para proteger al grupo de las consecuencias del pluralismo<sup>56</sup>. ¿Cuáles son estas consecuencias? La mezcla de estilos de vida, de valores y de creencias, la contaminación mutua. El pluralismo presupone la existencia de múltiples asociaciones voluntarias e inclusivas, es decir, abiertas a la posibilidad de *afiliaciones múltiples*. Escribe Giovanni Sartori que no es lo mis-

---

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>53</sup> BAUMANN, Gerd: *op. cit.*, p. 183.

<sup>54</sup> MELUCCI *op. cit.*, p. 89.

<sup>55</sup> BAUMANN, Gerd: *op. cit.*, p. 165. Ver también: BAUMAN, *La sociedad individualizada*, p. 175. Desde una perspectiva similar, Melucci propone sustituir el concepto de identidad por el de *identización* (*op. cit.*, p. 90). Por su parte, Julio Caro Baroja señala que hay dos formas de plantearse el problema de la identidad: una estática, que parte de la existencia de un núcleo inicial y hace abstracción de sus transformaciones a lo largo del tiempo; otra dinámica, que está atenta al movimiento y al cambio (*El laberinto vasco*, Sarpe, Madrid 1986).

<sup>56</sup> BERGER y LUCKMANN, *op. cit.*, p. 75.

mo una sociedad fragmentada que una sociedad pluralista. El pluralismo presupone la existencia de múltiples asociaciones voluntarias e inclusivas, es decir, abiertas a la posibilidad de *afiliaciones múltiples*, siendo este, en opinión del prestigioso profesor italiano, el rasgo distintivo del pluralismo. La existencia o no de líneas de división entrecruzadas (*cross-cutting cleavages*) es el mejor indicador de pluralismo social. Esto es así porque este entrecruzamiento de afiliaciones neutraliza los efectos negativos de las mismas, cosa que no ocurre cuando las líneas de división o las afiliaciones se suman y se refuerzan unas a otras. De ahí su conclusión: “La ausencia de *cleavages* cruzados es un criterio que permite por sí solo excluir del pluralismo a todas las sociedades cuya articulación se basa en tribu, raza, casta, religión y cualquier tipo de grupo tradicional”<sup>57</sup>. De ahí que el pluralismo sólo puede darse en sociedades donde los vecinos no encuentran barreras que los separen, pudiendo de este modo establecer todo tipo de asociaciones recíprocas.

Para ello es preciso descubrir y señalar, allá donde otros pretenden naturalizar unas supuestas diferencias, *divisiones relacionadas*: “Cuando el discurso reificador habla de ciudadanos o de extraños, de etnias púrpuras o verdes, de creyentes o ateos, debemos preguntarnos por ciudadanos ricos o pobres, por etnias poderosas o manipuladas, por creyentes casados o pertenecientes a una minoría sexual. ¿Quiénes son las minorías dentro de las mayorías, quiénes son las invisibles mayorías en relación con las minorías? [...] El principio es siempre el mismo: plantear una pregunta que interrelacione una división considerada absoluta en cualquier contexto. Nada de lo que hay en la vida social está basado en un absoluto, ni siquiera la idea de lo que es una mayoría o un grupo cultural”<sup>58</sup>. En definitiva: buscar las semejanzas allí donde otros pretenden levantar muros de separación; señalar las diferencias allí donde otros pretenden definir unidades supuestamente naturales. Sabemos, en definitiva, estructuralmente mestizos y nunca acabados del todo; más iguales a los diferentes de lo que en principio pensamos, y más diferentes a los supuestos iguales de lo que imaginamos. Creo que es a esto a lo que se refiere Claudio Magris cuando reivindica la necesidad de una “identidad irónica, capaz de liberarse de la obsesión de cerrarse y también de la de superarse”<sup>59</sup>.

<sup>57</sup> SARTORI, Giovanni: *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Taurus, Madrid 2001, p. 39.

<sup>58</sup> BAUMANN, Gerd: *op. cit.*, p. 169, nota 1.

<sup>59</sup> MAGRIS, *op. cit.*, p. 65.

Pero no podemos olvidarnos del inicio de nuestra reflexión: la relación entre frontera y amenaza. Pretender eliminar las fronteras sin reducir las amenazas que las impulsaron y aún hoy las sostienen es proponer un brindis al sol. Solemos ser muy exigentes con los movimientos nacionalistas que, en nombre de las *pequeñas naciones*, reclaman su lugar en el mundo: "Las pequeñas naciones son seres que no tienen razón de ser. No tienen plaza en el tren de la historia, e incluso, si quieren subirse a él, quienes ya tenían derecho a hacerlo, los que contaban con un billete en regla, llaman escandalizados al revisor para que inmediatamente las haga bajar"<sup>60</sup>. Desconfiamos de tales movimientos, y lo hacemos con razón, pues en demasiadas ocasiones han sido bárbaro ejemplo de eso que advierte Imre Kertész: "Una nación pequeña, que ha quedado fuera de la gran corriente, de la llamada historia universal, y que para colmo no ha conseguido encontrar su verdadero papel en el tiempo y en el espacio (papel que quizá no existe), sólo puede comportarse, en cuanto nación, como un loco"<sup>61</sup>. Pero corresponde a las *grandes naciones* demostrar, con hechos, la utilidad marginal decreciente de las fronteras.

Es este un viejo sueño: el sueño del reconocimiento incondicionado, de la común e igual dignidad de todas las personas, de la fraternidad universal, de la solidaridad innegociable. El sueño de un mundo en el que ningún ser humano pueda ser privado de sus derechos como persona y que este reconocimiento incondicional de sus derechos fundamentales no pueda hacerse depender de su consideración como nacional o como extranjero. "Quería —hace decir Marguerite Yourcenar al emperador Adriano— que el viajero más humilde pudiera errar de un país, de un continente al otro, sin formalidades vejatorias, sin peligros, por doquiera seguro de un mínimo de legalidad y de cultura"<sup>62</sup>. En definitiva, hacer posible la idea de que para vivir sólo necesitamos, en realidad, un lugar habitable.

Enero 2003

---

<sup>60</sup> FINKIELKRAUT, *op. cit.*, p. 18.

<sup>61</sup> KERTÉSZ, *Yo, otro*, p. 72.

<sup>62</sup> YOURCENAR, Marguerite: *Memorias de Adriano*, Orbis, Barcelona 1988, p. 113.