

LA CULTURA ARGENTINA HOY

tendencias!

luis alberto quevedo
(compilador)

 **siglo veintiuno**
editores

 **FUNDACION**
COPEL

3. Filosofía de la experiencia postidentitaria

Darío Sztajnszrajber

Pensar la identidad desde la filosofía supone un ejercicio doble: por un lado, la búsqueda de los supuestos subyacentes que operan por detrás de las formas concretas en que se plasma la identidad en nuestros tiempos; y, al mismo tiempo, su deconstrucción, es decir, la posibilidad de vislumbrar cómo y por qué esos modos se han establecido a lo largo de la historia y, sobre todo, cómo y por qué han logrado normalizarse, instalarse como si fueran reales, naturalizarse como si fueran formas que reflejasen estructuras esenciales.

En este sentido, la filosofía, como deconstrucción, toma como punto de partida la aparición de acontecimientos que comienzan a mostrar ciertas fisuras en las formas canónicas en que se despliegan conceptos históricos; acontecimientos que no son pruebas concluyentes ni, menos, manifestaciones de alguna verdad revelada, sino todo lo contrario: ejemplos disruptivos, zonas de inadecuación entre las palabras y las cosas, desmarques que obligan a las teorías a retornar sobre sí mismas para re-significarse. O quizás el movimiento sea incluso más radical, ya que cada vez que se produce una discontinuidad la estrategia instintiva de la teoría es autoafirmarse construyendo nuevas justificaciones para que de algún modo la excepción quede incluida y comprendida como anomalía.

Dado esto, las disrupciones se nos presentan en todos los modos posibles para que la teoría no se derrumbe: todo orden posee sus fronteras en cuanto a lo permitido y lo ilegal. La idea misma de ilegalidad no hace más que confirmar la corrección del orden. Así, la cuestión de la identidad ha estado siempre ligada a la cuestión de la diferencia: el único y gran problema es definir dónde se localiza la frontera. ¿Dónde termina lo propio y comienza lo extraño?

O peor, porque aún existe un problema que tal vez sea –filosóficamente hablando– más fundamental: a veces, las lógicas abarcan en su formulación configuraciones que conllevan de manera necesaria su propia contradicción. A veces la lógica. Y no hablamos de cómo una teoría, dos mil años después, ya no es útil para explicar nada en un mundo material-

mente *otro*. Hablamos de un problema intrínseco, inmanente a la lógica; esta, desde cierta perspectiva, invisibiliza una consecuencia conceptual sobre la cual, sin embargo, otra perspectiva echa luz.

Sí, el problema en filosofía es la luz. Siempre ha sido la luz. Los escorzos de cualquier fenómeno son infinitos y, por eso, en última instancia todo reside en cuáles de ellos son iluminados en un tiempo más que en otro, en una cultura más que en otra, bajo un marco más que bajo otro. E incluso por su etimología la palabra "fenómeno" lleva consigo la raíz "luz" (*phos* deriva en *phainein*, "brillar"; y de ahí, *phainómenon*) como un modo de dejar en claro que en el acto de conocimiento siempre interviene, además del sujeto y el objeto, un tercer elemento que hace posible el vínculo: la luz. Un fenómeno es siempre una faceta puesta a la luz, que así esclarece nuestra comprensión, pero no deja de ser una faceta ni deja de ser necesaria la luz que ilumina esa faceta y no otra. Pero ¿de dónde surge esa luz? ¿Cuál es su origen? ¿Dónde se inscribe todo conocimiento? ¿Qué lo predispone a estructurarse de este modo y no de otro? Quiero decir: ¿por qué la identidad es un problema? ¿Cuándo se convirtió en un problema? ¿Por qué nos pensamos desde esta categoría que podría haber sido infinitamente de otro modo? ¿Podría haber sido?

El problema se produce cuando lo que queda en la penumbra resulta una confutación de lo que sale a la luz. Y peor: cuando, al iluminar la penumbra, se repite el esquema en una progresión al infinito. El problema se produce cuando ciertos acontecimientos destraban movimientos conceptuales que hacen tambalear las seguridades epistemológicas de un campo. El problema se produce cuando es posible generar una contraexplicación que pone de manifiesto el carácter no sólo contradictorio, sino, sobre todo, excluyente de la lógica en cuestión. El problema se produce cuando, una vez más, la filosofía problematiza la lógica y lo hace de tal modo que la conduce a su propia frontera y la vuelve irresoluble. ¿Y si el problema es la lógica? ¿Y si la cuestión de la identidad y de la diferencia se encuentra anclada —es decir, "iluminada"— por una luz que podría ser de otro modo? Una filosofía como deconstrucción siempre va a ser, según Derrida, "una experiencia de lo imposible".

Es en este sentido que el problema de la identidad oscila entre sus crisis empíricas y sus paradojas conceptuales. Hay una forma de pensar la identidad muy emparentada con todo un paradigma que, al mismo tiempo, parece haber entrado en crisis: aquello que Heidegger llama "metafísica de la presencia". Cuando expresamos que un paradigma entra en crisis, echamos mano una vez más a todo un conjunto de variables que van desde la producción de conocimiento por parte de la comunidad

científica hasta la emergencia de expresiones culturales que ahondan en la explosión de ciertas estructuras que ya no pueden contener, explicar, comprender ni apresar acontecimientos que las desbordan. Por eso, al remitirnos a la expresión heideggeriana de metafísica de la presencia buscamos comprender el entramado supuesto detrás de una idea de identidad que pelea contra sus propios desbordamientos. O, peor, la noción misma de identidad supone un ordenamiento del sentido de lo real todavía vigente, pero en la forma de crisis. Algunos se han referido a esta crisis con la categoría de *posmodernidad*. Y lo más interesante de la cuestión —nos animamos a decir— es que, habiendo sido aquel un concepto tan bastardeado y rechazado por la comunidad intelectual, sin embargo su relato del fin de los relatos tradicionales —y en especial su lectura del presente como la tensión permanente entre un mundo que ya no cuaja en categorías explicativas que, pese a todo, continúan utilizándose— es clave para abordar en nuestros tiempos la problemática de la identidad.

Vamos de nuevo. Nuestra tesis de trabajo es que la noción de identidad es una noción de la que nos vamos despidiendo. Pero esta despedida, como cualquier despedida no deseada o no realizada, es una que todavía no sabe hacia dónde se dirige; y eso nos lleva a continuar utilizando categorías de las que ya nos hemos despedido. De hecho, seguimos hablando de identidad aunque muchas de las manifestaciones que abordaremos en este trabajo constituyan no sólo una disrupción, sino incluso la posibilidad de implotar la identidad como cómplice de la destrucción de aquello que buscaba encontrar. O, en otras palabras, la pregunta por la identidad es la pregunta por quiénes somos. Pero si entretanto comprendemos que se trata de una pregunta que nunca cierra, y que el entendimiento siempre supone un sesgo a expensas de otros que se soterran; y además que, sobre todo, el "somos" de la expresión "comprender quiénes somos" no es ni unívoco, ni definitivo, ni último, y se encuentra en un devenir resignificativo incesante, entonces claramente algo de la pregunta se ha movido de lugar.

Cuando hablamos de metafísica de la presencia, simplemente hablamos de ello: desde sus orígenes griegos, nuestra cultura no ha sido más que el intento de dar con aquellos principios fundamentales que estructuran y ordenan el sentido de lo real. Es más, se supone que dimos con ellos: se llaman "lógica" o "principios lógico-ontológicos". Se supone que podemos reducir todo lo que hay a ellos. Reducir, subsumir, abstraer; en una palabra, se supone que podemos explicar cualquier fenómeno porque es posible llevarlo a esos principios fundamentales. Heidegger nos ayuda a pensar de qué modo ha obrado esta concepción del mundo

y, sobre todo, de qué manera, dada esta concepción del mundo, siempre ha quedado algo o alguien afuera. El principal problema de toda economía del pensamiento radica en lo que no cuaja, en lo que no puede subsumirse a sus axiomas explicativos y, por ello, es puesto en una condición de anomalía. Es claro que el principal problema de la *identidad* lo constituye la *diferencia*. ¿Cómo entender y vincular aquello que no encaja con la vocación identitaria de hacer que todo pueda entramarse en un marco conceptual que lo subsuma?

Si para la identidad hay lo propio y hay lo ajeno, el problema comienza en otro lado: comienza en el *otro*. ¿Quién es el *otro*? Aquel que no puede subsumirse. No en la categoría propia o en la categoría ajena, sino sólo aquel que no puede subsumirse. No el argentino o el boliviano, sino el que, por su procedencia mixta o híbrida, no puede encajar en los formatos de identidad nacional tradicionales. No el macho o la hembra, sino el que, desde su opción por lo *trans*, no encaja en los casilleros binarios de la identidad sexual hegemónica. No el que hace tango o el que hace rock, sino el que hace ambos sin hacer ninguno. No el que se vincula dentro de la red o fuera de la red, sino el que, con sus vínculos, hace explotar la dicotomía entre lo real y lo virtual. De la metafísica de la presencia no se sale —sostenía Heidegger—, aunque esté muerta. ¿Cómo pensar la identidad más allá de la identidad? ¿Cómo pensar quiénes somos sabiendo que toda respuesta siempre es provisoria y que la condición efímera de todo saber no nos plenifica? ¿Cómo pensar al *otro* sin disolverlo en ese mismo acto?

Aunque utilicemos cotidianamente la palabra "identidad" como más cercana a cuestiones sociológicas, antropológicas y hasta psicológicas, es interesante comenzar su análisis a través de su presentación lógico-matemática. La identidad es, antes que nada, una categoría lógica, e incluso podríamos agregar: ontológica. Define una forma de orden que se encuentra insinuada en su etimología. Es que la palabra "identidad" proviene del latín tardío *identitas*, que a su vez deriva de *idem*, que significa "lo mismo", aquello que se repite y que expresa una relación de toda entidad consigo misma.

En su representación formal, decimos que todo *A* es idéntico a sí mismo: este vaso es idéntico a este vaso; este lápiz, a este lápiz, o sea que *A* es idéntico a *A* y solamente a *A*. Resulta una suerte de principio básico que estructura cualquier orden posible. Es claro que, si *A* no fuera siempre *A*, el mundo se nos presentaría, como mínimo, monstruoso (cada cosa estaría siendo siempre, y al mismo tiempo, otra cosa) y, como máximo, imposible, ya que, por ejemplo, estas palabras no serían las mismas cada

vez que se las pronunciase. La identidad instala a toda entidad en lo que es, y por ello podemos vincular la identidad con el *ser*; en realidad, con determinado tipo de modo de pensarse el *ser*: precisamente, como presencia.

De nuevo: la identidad iluminaría un posible ser que se destacaría sobre el resto a partir de una serie de rasgos que lo harían presente, diferenciándolo de otros. Hay algo en este vaso, en este lápiz, en esta mesa, que se repite más allá de sus datos contingentes, que hace que el vaso sea vaso y no lápiz, ni mesa, y así sucesivamente. En este enfoque, ese "algo", su ser, parecería constituir algo definible, pero sobre todo *real*, que haría de cada cosa lo que es y no otra cosa. La tradición filosófica ha llamado a este concepto con el nombre "esencia", palabra que deriva del verbo latino *esse*, del cual surgiría el español "ser".

Así, un primer rasgo de la identidad es su apuesta por la autonomía: se concibe una realidad que se ordena a partir de entidades que conllevan en sí mismas su ser, su sentido, su identidad, lo que las hace propias, lo que les da su mismidad. Se suele llamar a esta figura con el nombre "concepción *sustancialista* del mundo": según Aristóteles, la sustancia es aquello que subyace a cualquier ente como su fundamento. La idea misma de sustancia supone la existencia de algo propio definitorio del ente en cuestión, y en simultáneo supone claramente diferenciable todo aquello que no hace a su esencia; así, sería posible diferenciar lo esencial o sustancial de lo accidental o secundario. De este modo, se sueña con un mundo ordenado donde cada entidad podría realizarse en la medida en que descubriera su propia naturaleza esencial.

Básicamente, la concepción sustancialista coloca en un segundo plano todo vínculo o exterioridad de las cosas en sus relaciones con los otros. O, dicho de otro modo, el otro no incide ni determina para nada la identidad de la entidad. El mundo pasa a ser un conjunto de átomos independientes y autónomos que, sin embargo, entran en relaciones con los otros, pero sin poner en juego su esencia ni, por ello, su identidad. Este atomismo ontológico se ve afirmado por el itinerario de la palabra *átomos*, que, trasladada del griego al latín, y luego al castellano, da el término "individuo": aquello que no puede dividirse. Aun la etimología de la palabra "sustancia" revela su asociación directa con la cuestión de la identidad: se traduce de *ousía*, que Aristóteles tomó del griego cotidiano y que hacía referencia a la identidad de una persona, sus bienes, su nombre, lo que la constituye en lo que es.

Así queda claro que pensar la identidad es pensar en la existencia de una esencia propia que hace de cada entidad lo que es y no otra cosa.

Pero, sobre todo, supone una concepción de lo real en la cual se subsume la conexión entre las entidades a un lugar secundario, accidental. La identidad viene a expresar una suerte de "alma" de cualquier cosa, su naturaleza propia, como si las cosas pudieran pensarse a sí mismas con total independencia de las demás, como si las cosas vinieran con una especie de fórmula esencial que las definiese y les diera sentido. Y llamamos "esencialismo" esta forma de pensar la identidad.

En algún sentido, el esencialismo responde a una lectura del sentido común inmediato. Nuestra primera percepción de las cosas es a partir de su supuesta independencia, en especial porque las notamos diferenciadas de las demás. Pero esta diferenciación debería promover, como mínimo, una reflexión acerca del modo en que las cosas se relacionan unas con otras. ¿Es tan sencillo el orden? ¿Sólo se trata de un mundo donde cada cosa adviene desde cierta pureza originaria y se despliega realizándose a lo largo del tiempo? ¿No es posible partir de la misma percepción cotidiana de lo real y llegar exactamente a la respuesta contraria? ¿No percibimos todo el tiempo que las fronteras que delimitan una entidad de otra muestran en ese acto que las cosas son interdependientes?

De hecho, si llevásemos el esencialismo a su radicalidad sólo podríamos afirmar con justeza la conclusión a la que arriba Spinoza: la sustancia es única. O, mejor todavía, si hay una esencia inmanente e independiente del resto no es posible explicar el vínculo entre las entidades, ya que, si la sustancia es autónoma, no puede estar limitada por las demás. Y sólo puede no haber limitación si hay una única sustancia. Este absurdo para la intuición cotidiana no lo es con respecto a la lógica de la identidad, y va a llevar a la peor de las formas de vivir la identidad: la negación absoluta del otro.

El principio de identidad como principio ontológico constituye un axioma primordial que deriva en otros principios ordenatorios. El primer orden supuesto radica en la identidad de una entidad consigo misma. Así, el principio de identidad establece que todo ente es idéntico a sí mismo: *A* es idéntico a *A*; este teclado es idéntico a este teclado; esta taza, a esta taza. Hay una primera dicotomía supuesta entre el ente que es siempre idéntico a sí mismo y todo el resto de posibilidades que pasan a constituir lo otro, la diferencia. O sea, *A* es idéntico a *A* y no es idéntico a (es diferente de) todo lo *no A*. El teclado y la taza son idénticos sólo a sí mismos y diferentes de las demás entidades que hubo, hay y habrá en el Universo...

Es muy importante resaltar que lo otro de la identidad, en tanto diferencia, es todo lo que no es *A*, y no una entidad específica. Lo *otro*

respecto de un vaso es todo lo que no es un vaso. O sea, *todo* menos el vaso. Por eso, del principio de identidad se deriva el principio de no contradicción: un ente no puede ser y no ser a la vez. No se puede ser *A* y simultáneamente no *A*: o se es *A* o se es *no A*. La contradicción se vuelve un disvalor ontológico. Toda la intención del Universo parece ligada a afirmarse en su identidad, o sea, en su ser, y, básicamente, a huir de la nada. La contradicción es negativa porque contamina el ser, lo impurifica, lo confunde. La utopía cosmológica radica en un orden general (*kosmos*), donde cada entidad puede afirmarse en su identidad y diferenciarse de modo radical y absoluto de las demás. Pero el problema, una vez más, son las fronteras, los límites entre las diversas entidades. Las cosas se tocan, material y conceptualmente. ¿Cómo explicar la frontera? ¿Cómo sostener un paradigma esencialista de la identidad si hay roce? Sólo suponiendo que la frontera es, más que frontera, un muro impasable. Sólo haciendo de las delimitaciones algo absoluto, algo final. ¿Pero es posible?

La identidad excluye la diferencia. Identidad no es igualdad. Suelen confundirse, aunque sin duda la igualdad sea una forma de la diferencia que es, exactamente, lo contrario a la identidad. Así, dos entes no pueden ser idénticos entre sí. En realidad, nunca podrían serlo, ya que la identidad es una relación de la cosa consigo misma. Y por eso hablar de igualdad es hablar de al menos dos entidades diferentes que se igualan; por eso es hablar de diferencia. Este vaso es idéntico a este mismo vaso, pero podría ser igual a este otro. Para que haya igualdad tiene que haber un otro. Identidad es mismidad, mientras que igualdad es diferencia.

Lo importante de este argumento es entender la conexión de la identidad con la diferencia; una conexión, en principio, imposible. Es que si la identidad es una relación consigo misma, entonces toda diferencia termina viéndose excluida. ¿Pero cuál es la diferencia? ¿A qué llamar "diferencia"? Está claro que el problema no es quién posee una identidad diferente de la mía. El problema no se establece con otras identidades posibles, sino con las imposibles. ¿Y quién entra (o sea, no entra) en la categoría de lo imposible? La respuesta, creemos, plantea la naturaleza del problema de la identidad de nuestros tiempos: no entra el que no tiene identidad, o sea, aquel que no puede ser clasificado en las delimitaciones propias del paradigma identitario: el mixto, el ambiguo, el híbrido, el impuro, el extraño, el extranjero, el monstruo. El *otro*.

¿Quién es el otro? Es un tema recurrente en la filosofía, aunque tiene sus orígenes en ciertas extrapolaciones antropológicas. La antropología, como ciencia social de la Modernidad, fue y va delineando la problemá-

tica del otro, que, aunque existía, recién entonces comienza a evidenciarse. Es que el problema del otro es, sobre todo, el de su visibilidad, ya que la otredad más radical se encuentra oculta en el peor de los lugares: en el saber. O sea, en la naturalización del otro desde el conocimiento como depositario de una zona de ambigüedad imposible.

Y tal vez algo peor: cuando alguien nombra, nombra a los otros que convienen a su propia constitución como sujetos nominadores. El que nombra ejerce el poder y decide la existencia de un otro aceptable y de un otro inaceptable, de un otro posible y de un otro imposible. Y, en ambos casos, al otro se lo "desotra". El otro que encaja en los parámetros de identidades es el otro posible, que, en tanto posible, termina siendo aceptado, pero con la condición de no ser ya quien es. Entonces, el otro que no encaja no existe. Gnoseológicamente, no existe. No puede ser concebido.

La identidad necesita afirmarse frente a otras identidades posibles que, en su supuesta diferencia, no hacen más que reproducir una matriz en la cual todos encajan en las determinaciones que la identidad exige. De lo que se trata es de poseer identidad; tal vez aún no descubierta, o no realizada, o incluso una de tipo problemático o en las antípodas de la mía, pero una identidad. Hay la posibilidad de definir en un diccionario los límites; hay un conjunto que se diferencia de otros conjuntos posibles, pero siempre se trata de muchos conjuntos que se diferencian entre sí, y todos con fundamentos formalmente idénticos. La identidad, en realidad, es la misma para todos, aunque todos esgrimen sus diferencias. Por ejemplo, el problema no es tener diferentes nacionalidades, ya que todas ellas, por diversas que sean, pueden encuadrar en la definición de una nación que se establece en los diccionarios oficiales; el problema es lo que no encaja en los parámetros de lo que se entiende y se reproduce como nacionalidad. Eso, desencajado, apátrida, sin nación, mixto, híbrido, molesta. Molesta a los parámetros de una identidad que puede tolerar cualquier forma, siempre que haya forma.

Habría, entonces, dos figuras de la otredad: una tolerable y la otra, intolerable. La primera figura, la tolerable, no sería —estrictamente hablando— una otredad; o, peor, no sería sino otro caso de la serie de identidades posible. La segunda figura plantea el problema de fondo de la identidad: ¿qué sucede con aquellos que no encajan en las condiciones de posibilidad que el paradigma de la identidad abre para constituir sentido? O mucho peor, ya que, si la identidad se propone a sí misma como una característica propia de las cosas, todo lo que desdibujase sus límites estaría incurriendo de manera directa en una falla ontológica. Entonces,

el otro, el que Derrida llama "lo radicalmente otro" (o lo absolutamente otro) no puede tener entidad. No existe. No debe existir. No puede existir...

Estas dos figuras de la otredad conducen a una conclusión paradójica: nuestra imposibilidad de acceder al otro. ¿Cuáles son las dos figuras de la otredad? Repitamos: hay un otro posible y uno imposible, un otro tolerable y uno intolerable. El problema es claro: el otro tolerable se vuelve tolerable en cuanto concede parte de su otredad para ser aceptado. Hay algo de su singularidad que se pierde en la medida en que se aviene a aceptar las normas que se le imponen. Esta concesión implica una pérdida de lo propio, un desapropiamiento negativo, ya que es fruto de un acto de sujeción no violento o, mejor dicho, de una violencia silenciosa: se exige algún tipo de conversión para ser aceptado. Convertirse no es pecado. El problema es la coacción a la conversión. Y es allí donde el paradigma de la tolerancia muestra sus debilidades: en la imposibilidad de acceder al otro en tanto otro. Es que quien tolera ejerce un poder, establece las condiciones de posibilidad de todo vínculo, de toda ética. Quien tolera se arroga un tipo de racionalidad correcta que impone el parámetro de lo racional, y exige, en ese acto, que el otro se despoje de todo elemento que, a su juicio, conduzca a la irracionalidad. El otro es soportado (tolerado) en tanto otro en la medida en que deje de lado lo no tolerable: se tolera sólo lo tolerable, pero se afirma una zona de intolerancia. En definitiva, tolerar lo tolerable, ¿es en realidad un acto de tolerancia? ¿No comienza la tolerancia precisamente en lo intolerable?

El costo de la tolerancia es el "desotramiento"; o sea, el despojarse de todos aquellos elementos que, en tanto otros, resultan inadmisibles para quien tolera. No hay, claramente, un vínculo con la otredad, sino con un revestimiento en función de lo tolerable. Tomemos el caso de las costumbres alimentarias —o, incluso, de los sabores del mundo—, en el cual se visualiza esta lógica: la cultura anfitriona, cuando se abre a los sabores de las otras culturas, lo hace siempre con una suerte de traducción local. Es muy difícil que encontremos un restaurante donde se dupliquen los gustos, costumbres, especias, olores, propios de la cultura de origen. Un restaurante de comida mexicana en Buenos Aires supone ya la constitución de ese espacio de mexicanidad factible en el marco de una ciudad que posibilita, desde sus propios elementos, lo otro. El otro "comida mexicana" es siempre el otro "comida mexicana" desde el vientre mismo de una Buenos Aires que establece las condiciones de posibilidad del lugar. Por supuesto, cualquier receta mexicana realizada con ingredientes argentinos no resultará ya una comida mexicana, aun-

que se respete cada paso de la preparación; aunque se transporten todos los ingredientes desde México, nunca comeremos comida mexicana en su singularidad porque, básicamente, esto es Buenos Aires —con su clima, sus costumbres, su moneda, sus acentos—, no Oaxaca.

De allí, la figura de la hospitalidad, un concepto clave para repensar los vínculos interculturales. La hospitalidad supone la apertura necesaria para que el otro, cuando irrumpa, sea recibido sin condiciones. Esta idealización de la hospitalidad la coloca en un lugar imposible, ya que, de algún modo, quien recibe siempre impone algún tipo de marco. Pero, aunque imposible, funciona como un polo hacia el cual puede tender una política de la hospitalidad. Ser hospitalario implica cierto despojamiento de lo propio en función de estar abierto a lo que el otro me traiga. Es muy probable que cuanto más *otro* sea el otro, cuanto más se juegue su diferencia conmigo, más difícil resulte para los propios su recibimiento. Pero de eso se trata la ética de la hospitalidad: de ver cómo la diferencia del otro me modifica, me saca de mis propios parámetros y me obliga a mi propia transformación.

¿Cómo se transforman los Estados nacionales a la luz del fenómeno global de las inmigraciones masivas, en especial cuando se trata de diásporas en que poblaciones de un alto número de personas migran y se instalan juntas, permaneciendo fuertemente en sus tradiciones? Pueden darse dos casos opuestos: o bien la cerrazón de cada parte en su supuesta cultura de origen, o bien una mixtura que puede estar abiertamente legitimada o producirse como subterfugios frente a un sentido común dominante adverso. Lo interesante es que, en el primer caso, debemos suponer que los Estados-nación modernos ya han constituido por sí mismos una identidad cerrada y tradicional, algo que es, mínimamente, discutible. Pero más interesante es comprender, en el segundo caso, que la mixtura transforma ambos polos: no sólo la cultura anfitriona se transforma con nuevos sonidos, olores, costumbres, prácticas, sino que la cultura arribante no permanece idéntica a sí misma, por más esfuerzo que se haga desde las ortodoxias más firmes.

Nunca podremos comer la mexicanidad de la comida mexicana en Buenos Aires, pero seguramente, cuando comamos comida mexicana en México, nuestro sentido del gusto se verá modificado...

¿Pero es el esencialismo el único modo de pensar la identidad? ¿No se la puede pensar desde otra perspectiva? El problema de toda deconstrucción es que, al desmontar conceptos cerrados, termina vaciándolos de sentido de tal modo que parecería que ya no quedase nada de ellos. Toda deconstrucción de la identidad conlleva el real dilema de pen-

sar hasta qué punto una identidad pensada más allá de la identidad sigue siendo una identidad. En ese sentido, nos es útil el prefijo "post-" para indicar una relación de contacto y, al mismo tiempo, de descentramiento, tal como lo han trabajado Peter Sloterdijk o Gianni Vattimo. Hablar de realidades *postidentitarias* nos ayudaría, si así fuera, a comprender otras figuras posibles sobre la identidad; sobre todo, aquellas que pugnan por un proceso de debilitamiento de toda frontera poniendo en cuestión la propia idea de identidad y, sin embargo, continúan referenciándose en ella.

Una experiencia postidentitaria nos obligaría, antes que nada, a pensar la identidad despidiéndose del centro, de su hegemonía. Tal vez sea esa la metáfora más cercana a la idea que el "post-" genera. Ya no es la identidad el centro a partir del cual gira todo sentido: ya no hay centro. El descentramiento empuja la identidad a sobrepasar sus propios límites, pero se trata siempre de un movimiento no definitivo y, por eso, nada mejor que el prefijo "post-" para marcar ese tránsito permanente. Casi como si las fronteras ya no fueran los límites entre las identidades, sino que no hubiera otra manifestación identitaria que no tuviera la forma —o sea, la no forma— de la frontera. Pero para hablar de debilitamiento necesitamos visualizar siempre ese movimiento por el cual algo fuerte o supuestamente fuerte se debilita. Se trata más de un "verbo" que de un "sustantivo". Y en la historia de nuestra tradición la identidad siempre ha sido sustantivo. Por eso la dificultad para pensar lo postidentitario como un proceso abierto de descomposición y, sobre todo, comprender que en esa mezcla descompuesta no surgen nuevas identidades, sino nuevas formas que, despidiéndose de la idea de identidad, intentan pensarse a sí mismas por fuera del paradigma de la identidad y, sobre todo, del *sí mismo*.

En este sentido, es muy interesante pensar la identidad desde la contingencia, en línea con las ideas que desarrolló el filósofo estadounidense Richard Rorty, desde el neopragmatismo, en su libro *Contingencia, ironía y solidaridad*. En primer lugar, *contingencia* se opone en términos filosóficos a *necesidad* (o "*necesariedad*"). Lo necesario refiere siempre a aspectos supuestamente esenciales, como cuando sostenemos que es necesario que un triángulo posea tres ángulos interiores cuya suma sea 180° para ser un triángulo. Un rasgo necesario define una esencia, y por ello no hay lugar a la contingencia o, si la hay, es porque remite a características secundarias, accidentales. Retomemos el ejemplo: no es necesario sino contingente que el triángulo sea escaleno, rojo o grande. Hay un elemento necesario sin el cual el triángulo dejaría de ser triángulo, y por

ello la necesidad es clave para cualquier teoría de la identidad, ya que es la que garantiza esa mismidad que se repite.

Está claro que —desde este enfoque— se produce una nítida separación entre los aspectos necesarios y los contingentes de cualquier entidad. “Contingente” vendría a ser todo aquello que puede ser de otra manera, que puede cambiar. Remite, en la terminología aristotélica, a la clásica idea de accidente, de aquello que modifica algo sustancial pero de modo secundario, sin generar una transformación radical en la entidad.

Rorty avanza en una profunda deconstrucción de la identidad afirmando el carácter contingente de toda entidad. Es decir que, en tanto comprendemos que todo sentido es siempre una construcción, la propia idea de necesidad se vuelve una proyección de significado que busca afirmarse. Todo lo que digamos sobre cualquier cosa, en tanto algo dicho que remite a una construcción textual, puede ser de otra manera. Incluso la idea misma de *esencia* supone una particular forma de pensar el sentido. O sea que la propia esencia es contingente.

La contingencia se vuelve así la forma en que toda entidad se presenta, ya que todo puede ser de otra manera. No hay una *mismidad* funcionando por detrás de las manifestaciones propias de una entidad que siempre se manifiesta en sus posibles escorzos. O sea, nada nunca se nos presenta en una *totalidad* que nos permita visualizar una supuesta esencia, sino que todo se presenta siempre a partir de algún tipo de vinculación. No hay entidades desvinculadas, sino que su propio concepto es comprendido a la luz de algún vínculo posible. La totalidad nunca cierra. Al decir de Derrida, siempre hay un *resto*. Y ese resto es la constatación de que la relación con el otro es siempre una relación abierta. Cuando una totalidad cierra, el resto evidencia su autoritarismo. El resto es como una estaca que no deja que la totalidad funcione, y por eso, en general, es perseguido, denostado, exterminado. ¿Cuáles son nuestros restos? ¿A quiénes desterramos a los restos? ¿Quiénes no ingresan en el paradigma de la identidad y sólo podemos pensarlos como “sobras”? ¿Y qué connotación genera la idea de sobra?

Si nuestra identidad es contingente, entonces está siempre abierta al cambio, a su propio proceso de redescipción, de recreación, de reinención. ¿Pero cómo reinventarse uno mismo si somos, antes que nada, esclavos de nuestra *mismidad*? ¿Cómo salirnos de nosotros mismos si, justamente, la mismidad opera en el enclaustramiento y la naturalización de lo que somos como algo definitivo y verdadero? Una vez más, la clave es la diferencia. Y cuanta más diferencia, más discontinuidad. La clave es el otro. Pero nunca el otro tolerable, ya que él no hace más

que afirmarnos en lo que somos. La clave es el hostil, el extraño, el extranjero.

Las identidades contingentes se encuentran en permanente movimiento. Se establecen en algunos principios, pero en el modo del extrañamiento, o sea, conscientes de la posibilidad de verse “irrupidas” en cualquier momento por un otro que las saque de sí mismas y las abra a un nuevo pliegue. El devenir vertiginoso de lo real genera estas dos reacciones: o bien un esencialismo de autodefensa, o bien la apertura a la transformación permanente. La identidad contingente encuentra una fuerte afinidad con las llamadas identidades narrativas, en especial en su formulación hermenéutica.

¿Qué plantea la hermenéutica? Básicamente, romper todo esencialismo en función de un acceso siempre interpretativo a cualquier fenómeno. El esencialismo entiende que los hechos poseen una realidad verdadera que puede ser captada y expresada a través del conocimiento. La hermenéutica, que —según la célebre idea de Nietzsche— “no hay hechos, sino interpretaciones”, y que por eso el hecho mismo es un *constructo*. Es más, la misma palabra “hecho” alude al carácter de algo construido y puesto como definitivo. Para la hermenéutica, según otra célebre expresión de Derrida, “nada hay fuera del texto”, y, desde allí, todo sentido posee una historia que oculta las razones por las cuales una interpretación resultó vencedora. Todo lo que decimos sobre cualquier hecho, “lo decimos”, y así, antes que nada, se trata de un texto que, como todo texto, supone una serie histórica de condiciones de enunciación.

Lo interesante del planteo hermenéutico llevado a su radicalidad es que la identidad supone todas las características propias de cualquier ejercicio literario. Hablar de nosotros mismos no es otra cosa que narrarnos a nosotros mismos: escribir y reescribir lo que suponemos que somos. El narrativismo convierte la identidad en un texto abierto que se reescribe permanentemente bajo los efectos de otros textos con los que dialoga, combate o se entrecruza. La identidad, como un texto, se amplía en las diferentes reinterpretaciones que se generan, y por ello no hay literalismo que resista. El literalismo es la figura hermenéutica que representa al esencialismo: es presuponer que un texto posee un único sentido y que ese sentido contiene la verdad del texto.

Pero no hay literalismo en las identidades narrativas, ya que el complejo de variables que constelan en la actualización de una interpretación es muy amplio y se halla en constante transformación: variables históricas, biológicas, sexuales, de género, de clase, ideológicas y, sobre todo, inconscientes. Para la hermenéutica, todo el tiempo reescribimos lo que

somos. Y esa escritura es abierta. Y esa apertura es la que se contamina con los otros relatos con los que entabla un vínculo, un vínculo que siempre transforma. No hay hermenéutica posible si no hay, al mismo tiempo, ese resto abierto que posibilita la irrupción de la diferencia.

La identidad, entonces, nunca es fija. No se alcanza. A ella no se llega. En ella no se descubre nada oculto, ni innato ni determinante. Es al revés: la identidad es una búsqueda. Nos modificamos a cada instante en el contacto con lo otro de nosotros, y, así, en este texto que somos proliferan nuevos significados. Nunca somos idénticos a nosotros mismos. La identidad, *sensu stricto*, no existe, ya que lo único que se nos presenta es ese constante devenir de sentido en el que estamos arrojados. Cuando decimos que la identidad no existe, lo que como definición queremos decir es que, si la identidad es reinvención permanente, entonces no se aplica al concepto fijo de identidad. Hay un texto, pero es letra muerta. La letra siempre es muerta: la revive cada interpretación, que nunca es la misma...

Todas estas categorías filosóficas nos permiten abordar la cuestión de la identidad en nuestros tiempos. ¿Cómo se manifiestan las experiencias identitarias en un mundo globalizado, massmediático, hiperconsumista, postindustrial, informatizado, multicultural, o con todas las posibles problematizaciones que todos estos conceptos acarrearán?

¿Cómo pensar con categorías que provienen de la Modernidad identidades en permanente transformación? ¿Cómo se producen nuevas configuraciones a partir de los cambios tecnológicos, materiales, sociales, culturales, políticos, religiosos, sexuales, individuales? Y si retomamos la cuestión del "post-", ¿cómo pensar la identidad más allá de la identidad? ¿Cómo deconstruir la identidad más allá de la identidad para poder retornar a su apertura originaria? ¿Cómo volver a la pregunta por la identidad sin obsesionarse por una ansiedad cartesiana que, sin embargo, motiva una búsqueda infructuosa? Y, sobre todo, ¿qué nuevos acontecimientos han redirigido nuestros relatos identitarios?

¿Qué es la identidad individual? ¿Cómo pensarnos a nosotros mismos? ¿Cómo entiende el esencialismo esa identidad individual? ¿Cómo la reformula el narrativismo? Está claro que cualquier lectura al respecto la enmarca siempre en un contexto. Sin embargo, podríamos –incluso analíticamente– pensar la identidad individual a partir de la pregunta "¿quién soy yo?". El individuo mientras busca conocerse a sí mismo. Ese *sí mismo* que se supone aislado e independiente de la totalidad y que ejerce la posibilidad del autoconocimiento.

Es que también está claro que la propia idea de lo individual supone una concepción del *yo*, del *individuo* y de la relación entre ese ente "indi-

visible" y la totalidad de la que es parte. Preguntarse por el *sí mismo* desde el *sí mismo* lleva arraigado el gran supuesto de la metafísica occidental: que conocerse a *sí mismo* es posible. O, peor, que es un acto de transparencia. ¡Cuántos factores convergen en esta imposibilidad! Por un lado, que ese *yo* se trate, en ambos casos –el que conoce y el conocido–, del mismo, de lo mismo. En segundo lugar, que ambos sean transparentes: que cuando alguien conoce, conozca con transparencia, y que al conocido pueda accederse sin mediaciones. Y, en tercer lugar, que el que conoce tenga la convicción de no ser sujetado por fuerzas que no sólo lo condicionan, sino que lo estructuran en su subjetividad de *yo* individual.

La pregunta por la identidad individual es "¿quién soy yo?". Una respuesta esencialista supondría la existencia de una esencia individual que definiría la identidad de cada uno de nosotros. Muy en la línea con el pensamiento aristotélico –pensamiento que aún influye notablemente en nuestro sentido común–, podríamos pensar el mundo como un *cosmos* (un gran orden universal) estructurado a partir de entidades sustanciales que encuentran en sus fundamentos ("sustancia" significa "lo que está por debajo") su sentido, su identidad. Como si existiera algo en nuestra interioridad que hiciera a lo que somos. A lo que somos nosotros, como seres humanos, o a cualquier entidad. El esquema es, en todo momento, el mismo: lo que se nos presenta a la vista siempre es secundario, accidental, un maquillaje que encubre la verdadera naturaleza de cualquier cosa que anide, oculta, en el interior. La suposición de un dualismo ontológico es clave: hay un mundo que siempre, por más verdadero que sea, se encuentra oculto a nuestra disposición para ser sacado a la superficie. Claro que para ello hace falta la sabiduría.

"A la naturaleza le place ocultarse", decía Heráclito. En esa oración, la naturaleza (*physis*, en griego) se asocia con realidad, con sentido último, con el ser de cada entidad, con la esencia. Es decir que, para saber quiénes somos, para alcanzar nuestra identidad esencial, debemos poder despojarnos de todos aquellos rasgos contingentes que confunden y encontrar –con el solo ejercicio de la razón– ese nudo esencial que nos define. ¿Y qué define lo que soy?

Este planteo se vuelve mucho más interesante en tiempos de capitalismo avanzado, cuando parecería que la identidad se definiese a sí misma a partir de sus prácticas de consumos, que, en este esquema, no definirían lo esencial sino lo accidental, lo secundario. El esencialismo individualista se hace fuerte en las sociedades del hiperconsumo argumentando una incuestionable defensa de la libertad individual en la construcción identitaria. Los seres humanos seríamos estas entidades

individuales, dueñas de sí mismas (de nosotros mismos), autónomas e independientes, que visualizarían claramente las fronteras que dividen lo esencial de lo accidental, lo más propio de aquello que oficia apenas como un complemento contingente.

Así, por ejemplo, para el esencialismo, Luis es Luis porque hay algo en Luis que lo define como tal. Como un ADN existencial único, propio y singular, y, sobre todo, de acceso posible para uno mismo. O sea que yo puedo reconocerme en ese yo. Aquello que define a Luis no es, claramente, su peinado, ni su vínculo con Luciana ni su profesión de abogado, ya que todos estos aspectos, como tales, son secundarios. O, más bien, contingentes. Si le cambiásemos el peinado a Luis, seguiría siendo Luis. Si rompiera su vínculo con Luciana, seguiría siendo quien es. Si dejara de ejercer como abogado, no dejaría de ser Luis. La pregunta, entonces, sería: ¿hay algo que, si se lo sacásemos a Luis, haría que dejara de ser Luis? Si encontrásemos ese elemento estaríamos en presencia de una esencia: la esencia de Luis. ¿Pero cuál sería ese elemento?

Vivimos la identidad como si hubiera una unidad, como si hubiera una repetición permanente de lo mismo, y, sin embargo, todo el tiempo estamos mutando, cambiando a partir de los múltiples encuentros con el otro. Pero la inercia de esta figura del pensamiento es muy fuerte y —aun conscientes de la crisis de cualquier esencialismo— seguimos aferrados a la categoría de esencia aunque la sepamos muerta. La experiencia postidentitaria se juega en esta tensión entre la continuidad de un yo que se supone a sí mismo basado en un sustrato que no cambia y la certeza de que no somos más que cambio; eso equivale a decir que nuestra identidad narrativa hace estallar cualquier atisbo de esencia. O, en todo caso, hace de la esencia otro relato posible. Sin embargo, lo problemático se encuentra en que, aun comprendiendo el carácter literario de toda esencia, no podemos no pensarnos como si en el fondo respondiéramos a una unidad esencial. El prefijo “post-” es lo que —según entendemos— mejor explica esta condición espectral del individuo y su identidad postidentitaria.

Supongamos que le quitásemos a Luis todo lo que lleva encima. Supongamos que le quitásemos todo accesorio, toda indumentaria, y nos encontraríamos con Luis desnudo. La desnudez de Luis nos conectaría supuestamente con aquello que no puede resultar prescindible. Todo ropaje, maquillaje, adorno; todo vínculo social, cultural, laboral; toda elección ideológica, política, religiosa: todo puede cambiar. Todo es prescindible. Pero debajo de todo hay un cuerpo. ¿Expresaría el cuerpo la esencia individual de la persona?

¿El problema es que hay una lectura empirista del cuerpo que lo define materialmente como desprovisto de toda metafísica, y, sin embargo, ¿no supone también el empirismo una metafísica? Pensar el cuerpo como una unidad última, ¿no es suponer que en última instancia la naturaleza se encuentra ordenada por principios inmutables? Si la naturaleza es cambio incesante, ¿cómo hablar de un cuerpo como si permaneciese siempre idéntico a sí mismo? ¿No es al revés? ¿No se lo puede pensar al revés? ¿No es el cuerpo un “lugar” de tránsito? ¿No está nuestro cuerpo vivo siempre en movimiento, siempre en transformación? ¿No estamos siempre muriendo?

Pero incluso si —y a pesar de todo esto— practicáramos en Luis una cirugía estética a fondo que cambiase radicalmente su cuerpo, ¿seguiría siendo Luis? Parecería que no, y, sin embargo, hay una construcción de la unidad de Luis que sólo puede hacer él y que seguiría funcionando. O —¿acaso peor?— el único que podría afirmar que sigue siendo Luis, aunque nadie lo reconociese como tal, es el propio Luis; pero si nadie lo reconociese como Luis, no serviría de nada. Esa es la gran tragedia de la esencia de Luis: si nada de lo “exterior” a él nos presentase ya a Luis y lo único que todavía permaneciera como Luis fuese algo “interior” a él, esa interioridad sería inexpresable. La identidad es un hecho con otros. Incluso con esa misma otredad que somos nosotros mismos...

Giorgio Agamben nos recuerda la afinidad que existía entre la concepción de identidad y la de persona previamente al desarrollo de la Modernidad. La identidad se hallaba en función del reconocimiento de los otros, y ese reconocimiento tenía que ver con nuestros textos, prácticas, acciones; tenía que ver con las diferentes posiciones que alguien tomaba en el vínculo con los otros, con su mostrarse a los otros, que siempre implica un movimiento de posicionamiento. Como mencionamos, ya el propio Aristóteles tomaba el término griego *ousia* —para hablar de aquello que después se traducirá como “sustancia”— del uso corriente del lenguaje que designaba con esa palabra todo lo que una persona tiene en sus tramas con los otros: linaje, posesiones, etc. Pero evidentemente algo se desplazó. Es más, la idea misma de “persona” parece estar asociada a la máscara funeraria, casi como dejando en claro que, en términos sociales, nuestra identidad es afín con los roles, con las representaciones, que ejercemos con los otros y frente a ellos.

Si lo que tenemos de persona, en tanto máscara, se relaciona con los roles que asumimos, casi teatralmente, en nuestra vida social, entonces la identidad se juega en ese movimiento por el cual alguien se encuentra todo el tiempo desmarcándose de sí mismo; escapándose de sí mis-

mo, diríamos un poco más exageradamente y en línea con la filosofía de Emmanuel Levinas. Este nunca concordar con uno mismo hace de la identidad algo no esencial, pero, sobre todo, pone la identidad en el ámbito de la construcción simbólica, en la constatación de que lo que somos es siempre lo que narramos que somos, aunque la narración mute constantemente y nunca el narrador sea idéntico a sí mismo ni tenga absoluta autonomía cuando "escribe".

El giro, dice Agamben, se da, en nuestra Modernidad biopolítica, a partir de la creación y el uso de nuevas tecnologías para la prevención del delito: la máquina que lee las huellas dactilares. La reducción de la identidad a una cuestión biológica nos enclava en una supuesta fórmula que define lo que somos, pero, sobre todo, con la que no tenemos ninguna relación. Desde la medición de huellas dactilares hasta el dispositivo tecnológico de prácticas biométricas que logran descifrar nuestra identidad biológica leyendo nuestras retinas, han escindido de nuestra "máscara" la identidad. O más bien, sostiene Agamben, nuestra identidad no es personal, ya que no se relaciona con el conjunto de prácticas y relaciones sociales, sino con una fórmula biológica que ni siquiera permite el movimiento identitario del desplazamiento permanente de lo que somos. Y es en este sentido biopolítico que resulta importante diferenciar la cuestión biológica de la identidad. Un cuerpo biológico puede definirse como tal, pero la identidad es siempre ese movimiento por el cual ese cuerpo se construye a sí mismo.

Uno de los casos que mejor expresan la crisis del concepto de identidad esencialista es el de la identidad sexual. Volvamos a Luis. Luis es hombre. Es hombre porque, biológicamente, nació hombre. O sea, es macho. Es macho porque su cuerpo responde a la forma del macho. La del macho y la de la hembra son formas biológicas que, como dos polos, expresan el actual estadio evolutivo de nuestra naturaleza. Sin embargo, la naturaleza, en términos absolutos, está siempre mutando y, en términos relativos, se encuentra en conflicto con la cuestión de la identidad.

Pensar la identidad sexual es, antes que nada, diferenciar el sexo biológico del género. Nacemos con un sexo biológico, pero la identidad de género la construimos. Y esa construcción está constelada por una serie de variables familiares, culturales, epocales, sociales, entre las cuales la biológica es una más. Luis pudo haber nacido macho; pero su identidad puede partir de este hecho e ir en búsqueda de otras configuraciones. Y lo más importante: no necesariamente, en esa búsqueda, lo *otro* de Luis macho será Luis con identidad de género femenino, ya que así reproduciríamos la matriz binaria que intentamos deconstruir.

Es que se trata de una deconstrucción de nuestra identidad sexual tradicional. ¿Qué es lo que deconstruimos? Fundamentalmente, tres axiomas:

1. que el sexo biológico es el que define nuestra identidad sexual;
2. que la identidad sexual tiene que ver con la genitalidad;
3. que la identidad sexual es binaria: masculino o femenino, sin otras posibilidades.

La identidad de género propone desarmar las conexiones esenciales que se plantean entre sexo biológico y género y entre sexualidad y genitalidad. Repensar la sexualidad más allá de la genitalidad nos permite romper las formas de identidad cerradas que decretan por naturaleza un determinismo sexual. Luis pudo haber nacido con cuerpo de varón, construir un género de mujer y mantener sus genitales masculinos. Salirnos de lo binario significa superar incluso la dicotomía como libre posibilidad de transexualidad. Es decir, el género excede las dos posibilidades sexuales que se supone que existen por naturaleza, ya que, si no, se permanece en lo binario y sólo se puede dejar de ser varón para llanamente pasar a ser mujer.

Lo que está en juego con la ruptura de lo binario es algo mucho más profundo: la diversidad sexual en sus múltiples e ilimitadas figuras. Lo contrario a "varón" no es "mujer", sino "no varón"; pero lo binario sólo acepta salir de un sexo para pasar a otro. Ahora, la pregunta es: ¿cuánto subyace al concepto de no varón? ¿Cuánta nueva diversidad sexual se despliega! "No varón" excede ampliamente lo que entendemos como "mujer" y plantea toda una serie de mixturas, combinaciones e hibridaciones. Romper lo binario nos conduce al mundo de lo transgénero, ya que permite pensar los cambios y transformaciones más allá de la transexualidad. Una vez más: lo binario sólo podía categorizar la transexualidad como una enfermedad. Las personas que querían cambiar de sexo eran consideradas anómalas, contra natura; pero, incluso desde la anomalía, eran incluidas en el universo de lo posible: machos, hembras y anómalos transexuales. Se puede estar enfermo, y nacer varón y querer ser mujer. Pero lo transgénero va por más: *se puede cualquier cosa* porque se rompen todos los determinismos naturales y —como afirma Beatriz Preciado, "la contrasexualidad no es la creación de una nueva naturaleza, sino más bien el fin de la naturaleza como orden que legitima la sujeción de unos cuerpos a otros".

Preciado escribe un *Manifiesto contrasexual*, en el cual afirma que la sexualidad es una tecnología que ha emparentado los órganos reproductivos con los sexuales en detrimento de una sexualización total del cuerpo. Lo binario constituye una política sobre los cuerpos, y, por eso, una contrasexualidad no es sólo un cambio en las costumbres sexuales, sino un acto político revolucionario. Preciado postula trece principios de la sociedad contrasexual, el primero de los cuales demanda que se borren las categorías masculino/familiar de toda documentación pública.

Todos los argumentos de lo transgénero se basan claramente en desarmar el dispositivo que une lo natural con lo identitario. Pero lo interesante es que este dispositivo, sin embargo, concibe la naturaleza como algo estático, cerrado y definitivo. Cuando un bebé nace con sexo indeterminado se apela a la cirugía para llevar los genitales a uno de los dos polos. Se entiende la dicotomía sexual como la verdadera expresión de la naturaleza sexual humana; sin embargo, nada en la naturaleza es estático, y hasta se podría pensar que el binomio masculino/femenino es parte de una etapa evolutiva de esto que —hasta ahora y desde hace poco— denominamos “seres humanos”. Hoy hay múltiples categorías que son indicio de una lenta transformación de la especie: travestis, transexuales, pero también intersex (con genitales ambiguos), no conformes con su género, *cyborgs*, de género neutro o indeterminado. Indeterminado..., casi como una estaca al corazón del pensamiento binario, o sea, de la civilización occidental...

En la postura esencialista, el problema se potencia cuando se trata de identidades colectivas, ya que se necesita afirmar algo que está más allá de cada yo y que determinaría la esencia de cada uno. Algo común, pero que, al mismo tiempo, trascienda lo común. Una puesta en común que tenga su justificación en algún tipo de trascendencia, es decir, no sólo compartir una particularidad que —en cuanto tal— puede mutar, sino que lo común remita a lo esencial. En las identidades colectivas, el esencialismo necesita la afirmación de una esencia trascendente que rija lo común al conjunto de individuos que involucra. Así es como cada individuo encuentra su identidad no en su propio ser individual, sino en una entidad que lo trasciende y que lo contiene. Y esa entidad trascendente se presenta como totalizante, por no decir totalitaria.

Reaparece ahora el caso de Luis. Supongamos que Luis es católico. Desde una perspectiva, la identidad colectiva postula una esencia del catolicismo con conceptos, leyes y normativas que determinan la naturaleza de esta religión. Pero en este caso hay un elemento que profundiza ese esencialismo: la necesaria dimensión metafísica de toda religión re-

velada. El catolicismo, como vertiente del cristianismo, es una religión revelada, con un conjunto de reglas que deben aceptarse y seguirse si se quiere ser parte de ella. E incluso, si lo pensamos a fondo, ni siquiera se trata de reglas que puedan no ser aceptadas, ya que quien no las acepta no es visualizado como una persona de religión diferente, sino como alguien que ha decidido no abrirse a la revelación.

Esta condición dogmática es propia de las llamadas “religiones del libro” (cristianismo, judaísmo e islam) y, al mismo tiempo, paradójica, ya que hace de un texto algo cerrado. Esas religiones parten de una concepción cerrada de un libro que vale en la medida en que deje de ser un libro y se presente como una verdad. Hacen del libro —del único libro— el lugar donde la divinidad se revela, y por ello no cabe al libro más que la única interpretación posible, que es aquella que los administradores de la palabra divina en la Tierra postulan como válida.

Desde luego, este aspecto extremo de las religiones se va gradando hacia concepciones más abiertas acerca de las religiones institucionales, en las que “abierto” significa una atenuación de las normas y una apertura cada vez mayor a la hermenéutica de las fuentes frente al literalismo cerrado. Pensar hoy el mundo religioso es pensarlo con posiciones variopintas, que en un extremo parten de las posturas más fundamentalistas y se desplazan hacia concepciones cada vez más ecuménicas. De algún modo, el ecumenismo expresaría mucho más que una posición política: aceptar que el otro tenga su propia creencia es ya una manera de hacerse cargo de que la creencia de uno no es la única ni, por ende, es absoluta.

Se produce en el mundo religioso una ecuación de contraste, según la cual, cuanto más abierta es una religión a las otras creencias, más se aleja de su propio núcleo de origen. Con la misma lógica con la que resemos un horizonte postidentitario, tal vez podamos pensar también que sólo cuando la religión se desmarque de la religión recuperará su búsqueda originaria; o sea, sólo cuando lo religioso exceda los dogmas metafísico-institucionales se disolverá el formato de violencia de las religiones institucionales.

Al mismo tiempo, es cierto que hay una modernización importante en las religiones institucionales, pero también es verdad que sus dogmas siguen muchas veces vigentes de modos más solapados y —lo que es más interesante para este análisis— *secularizados* en nuestro mundo moderno. La cuestión de la secularización es clave, ya que, a primera vista, se la concibe como una negación de lo religioso cuando, a la inversa, puede pensarse más bien como una continuidad resignificada. Es algo notable “desocultar” y evidenciar los modos en que los dogmas religiosos conti-

núan condicionando muchos de los ritos y prácticas del mundo moderno. Y, en este sentido, resulta interesante replantearnos hasta qué punto se encuentran presentes en nuestra cultura las identidades religiosas. ¿No hay presencia religiosa en el matrimonio, en las formas de concebir el tiempo, en nuestra ética, en la concepción del trabajo, en la idea de que el propósito de la vida es cumplir con un fin? Gianni Vattimo retoma ideas que van desde Giordano Bruno hasta Max Weber para afirmar, directamente, que toda la Modernidad no es sino una figura del cristianismo; una figura interior de un cristianismo que se presenta ahora descentrando lo religioso tanto de la esfera pública como de la cuestión de la verdad. Y todavía más: según Vattimo, es un descentramiento que se encuentra en el núcleo mismo del mensaje cristiano.

El debate por la secularización excede la esfera intelectual, ya que inscribe sus consecuencias en los dispositivos que estructuran nuestro orden social y político. Es en esta línea que una proposición de Carl Schmitt —que todos los conceptos centrales de nuestra moderna teoría del Estado no son sino conceptos teológicos secularizados— muestra la pervivencia soterrada de concepciones teológicas en la dinámica diaria de la organización de una sociedad que, en el fondo, no termina de ser profanamente secular. ¿Cómo sería desprenderse de modo absoluto de nuestra proveniencia religiosa? ¿Cómo sería desprenderse? ¿Es posible? ¿No seremos, a fin de cuentas, siempre religiosos en cuanto a lo identitario? ¿O posreligiosos?

Vamos de nuevo. Luis puede ser cristiano de muchas maneras diferentes y hasta puede ser ateo, pero vive en un mundo *posreligioso*, es decir, en un mundo proveniente de la construcción de sentido propia de las religiones. El arco de posiciones identitarias que cualquiera puede tomar con respecto a la religión no lo sitúa en un lugar radicalmente otro con respecto a lo religioso. La religión, incluso por negación, nos sigue condicionando. O, como dice Vattimo en *Creer que se cree*, “gracias a Dios soy ateo”. Vattimo, en consonancia con otras lecturas afines —como la teología de la muerte de Dios o la teología radical, de fuerte presencia en los Estados Unidos—, disputa la potencialidad hermenéutica de los textos bíblicos, que, así como pueden interpretarse de un modo, también pueden interpretarse no sólo de otra forma, sino exactamente a la inversa. Por ejemplo, la figura de la *kénosis* de Dios: en un texto perteneciente a la Epístola a los filipenses se dice que Dios se vació a sí mismo. La *kénosis* es tomada metafóricamente como la vocación del cristianismo por negarse a sí mismo, o sea, como un despliegue cada vez más profundo de apertura, democracia y diversidad.

¿Tal vez este sea un punto crucial: ¿cómo se articulan las identidades religiosas en el marco de las relaciones modernas entre el orden social y la norma religiosa? Es evidente que, para las concepciones más fundamentalistas, la privatización de la religión destruye lo nuclear de esta. Para ellas, hay una contradicción insalvable entre la verdad religiosa y la democracia moderna, y por esto, en el mejor de los casos, se encierran exigiendo excepcionalidad legal y, en el peor, devienen violencia y terrorismo. Ortodoxias y reformismos hay en todas las religiones. Fundamentalismos también. El mapa es confuso. Ni siquiera es medible en términos cuantitativos, ya que, además, la escisión entre lo religioso y la religión hace que, por ejemplo, en la Argentina alrededor del 90% de la población declare tener algún tipo de creencia.

Lo cierto es que, a pesar de las lecturas más transgresoras, en las interpretaciones más ortodoxas del cristianismo institucional, la *kénosis* no es vista como un proceso de transformación tan radical. La historia de la Iglesia —por ejemplo, en el catolicismo— es una historia de lucha contra sus propias herejías. Las otreddades inundaron la historia de una Iglesia que permaneció idéntica a sí misma disolviendo, una a una, todas las posibles desviaciones. La fundamentación esencialista de la identidad religiosa es la clave.

Es que la fundamentación esencialista se halla presente, por ejemplo, en la definición misma del cristianismo/catolicismo, que está fundada sobre un elemento trascendente: la creencia en Jesús como el Cristo; es decir, como Dios hecho carne. A partir de esta creencia primera se deduce una serie de normativas y límites al catolicismo que resulta incuestionable, ya que su basamento, por ser metafísico, no puede generar dudas. Incluso cuando se da lugar al ser humano para que modifique algo, ese permiso está avalado por las jerarquías que responden de modo directo a la palabra de Dios. Por eso, no hay lugar para no aceptar estos primeros axiomas.

Así, la relación del catolicismo con sus otreddades ha sido variable; por ejemplo, el ateo puede ser considerado alguien que aún no se ha dado cuenta de la realidad —y, por ello, alguien que evangelizar—, o puede ser visto como un demonio encarnado. Mayor problema siempre, para toda religión, han resultado las demás religiones o, peor, las disputas, al interior de la religión, de formas alternativas de religiosidad.

Está claro que los tiempos han cambiado, pero la violencia religiosa continúa. En la medida en que perviva el dogmatismo esencialista en toda religión habrá un dispositivo de exclusión que sobreviva. El anti-judaísmo histórico de la Iglesia, por ejemplo, tiene fuertes basamentos

teológicos que suponen la imposibilidad de realización de la escatología religiosa mientras haya judíos en el mundo. Dado que el cristianismo es una derivación de un judaísmo incompleto, la existencia del judaísmo es visualizada por muchos como la imposibilidad de despliegue final del mensaje cristiano: Cristo volverá a redimir a todos cuando todos hayan abierto su alma al Espíritu Santo. La existencia de judíos traba el retorno de Cristo: o se convierten o desaparecen...

Hoy en día, podemos hablar de identidades posreligiosas en la medida en que la religiosidad se desentienda de la metafísica. Está claro que, para Luis —o para cualquiera que profese una religión institucional sin ambages—, no se trataría de formas religiosas aceptables. Es cuestión de desligar la religiosidad de la metafísica en cualquiera de sus proyectos. El nuevo mapa posreligioso incluye desde los fundamentalismos más ortodoxos hasta las nuevas religiosidades con sus expresiones neoespirituales; desde los ateísmos más radicales hasta la afinidad cada vez más exultante entre el arte y otras dimensiones no lógicas del sentido. Incluso se juega en la recuperación de tradiciones alternativas que las religiones institucionales hegemónicas históricamente habían soslayado: desde las astrologías hasta las creencias provenientes de pueblos originarios diezmados o de las culturas orientales.

Pero subrayamos —una vez más— que el tema es otro. Volvemos a la cuestión de la secularización en toda su dimensión: hoy en día, las identidades posreligiosas se juegan en la prosecución de ciertas estructuras que, incluso racionalmente fundamentadas, no dejan de ser matrices que provienen de la religión aunque escondan su origen o se mofen de él. O, en otras palabras, ¿cuán religioso sigue siendo nuestro mundo secular? ¿No hay una metafísica escondida en la proclamación de un ateísmo radical que se pretende puro de cualquier salpicadura religiosa?

Parecería que la cuestión radicase en la relación de lo religioso con el paradigma de la verdad, con la metafísica de la presencia. Se puede seguir sosteniendo, en términos clásicos, el debate imposible entre creyentes y ateos o se puede vislumbrar ambas posiciones a partir de una identidad narrativa que las abra para que, entre estos extremos, podamos constituir nuestra búsqueda de sentido existencial. Si el fundamento religioso metafísico ha sido, a lo largo de la historia, causal de los peores exterminios, hoy parece, paradójicamente, ser lo religioso el espacio de apertura a la otredad; sobre todo, en la medida en que se entiende lo religioso como una búsqueda de una otredad imposible y no como el encuentro de un absoluto posible.

» Hay algunas problemáticas propias de las identidades religiosas que exceden propiamente la esfera de las creencias y se vinculan más con tradiciones nacionales o identidades étnicas y, sobre todo, ponen en evidencia ciertos conflictos en el interior del Estado secular moderno democrático. El atentado a la revista satírica *Charlie Hebdo*, ocurrido en Francia en enero de 2015, puso una vez más en debate las tesis conservadoras de fines del siglo XX que predicen un futuro atravesado por el choque entre civilizaciones. Los atentados suelen generar tiempos de fuertes encerramientos y obturan cualquier atisbo de encuentro con el otro. De hecho, el atentado de París acrecentó las ideas acerca de la imposibilidad de convivencia entre una supuesta identidad francesa pura, por un lado, y una identidad musulmana pura, por el otro. Claro que el problema es que en la Francia secular viven millones de franceses, provenientes de inmigraciones árabes, que profesan la religión islámica y que, en el encuentro incesante al interior del mundo francés, se producen posicionamientos de diversos tipos. El atentado sacó a relucir las posiciones más extremas que se erigen sobre un trasfondo de años de interacción mutua y convivencia permanente. ¿Pero "mutua" entre quiénes? ¿Qué es ser francés? ¿Por qué diferenciaríamos a un francés de otro francés en función de su religión? ¿O el islam es mucho más que una religión? ¿O es una cuestión de definición de lo nacional y, sobre todo, de cierto deseo por parte de los sectores privilegiados de definir la esencia de lo francés, dada la vocación de determinada tradición francesa por la construcción de una ciudadanía laica, que dejó en evidencia las limitaciones propias de todo orden cuando se trata de normativizar la vida en común entre las diferencias culturales?

Hoy, después del atentado a la revista *Charlie Hebdo*, ya ha quedado en el tiempo la fuerte discusión que se generó hace años en Francia por el uso de distintivos religiosos en la educación. En nombre de un Estado laico se promovía la no utilización de todo distintivo que acentuara la diferencia, en especial la religiosa. El laicismo, que como un soporte común debería posibilitar que cualquier ciudadano pudiera vivir de modo libre sus prácticas religiosas, encontró un escenario opuesto: los distintivos religiosos alentaban la discriminación y la violencia. La decisión tomada entonces fue la prohibición, pero justificada en el derecho de cada ciudadano a vivir libremente su diferencia. Prohibir para ser libre...

La historia de los judíos en Occidente, así como la de los gitanos en Europa, la de los pueblos originarios americanos, africanos, asiáticos, dan cuenta de una relación compleja entre un mundo moderno que se define por una democracia procedimental y los conflictos suscitados por

la doble legalidad con los que, sin embargo, constantemente lidia. La pregunta es la misma siempre: ¿cuál es el límite? Hay casos más fáciles de resolver o que no llevan el conflicto a extremos insalvables; por ejemplo, todo judío en una sociedad moderna democrática tiene el derecho de no trabajar los días que, por sus costumbres y ritos, se consideren no laborables. ¿Pero qué sucede cuando algunas prácticas religiosas incluyen ciertas torturas corporales o cuando hay una negación explícita a la transfusión de sangre, que incluso prioriza la muerte de la persona a la transgresión de esa norma? Tal vez una interesante línea de análisis en función de lo desarrollado hasta aquí sea volver sobre la supuesta formalidad que se arroga la democracia moderna. ¿Se trata realmente de un acuerdo formal que garantiza que cada uno pueda —de la puerta de su casa para adentro— vivir sus creencias de manera libre y autónoma o se trata de pensar hasta qué punto, en nombre de la neutralidad, de la formalidad y del procedimentalismo, se esconde *secularizada* toda una tradición cultural que niega en sus extremos la diferencia en nombre de la diferencia?

Tal vez el otro lugar donde el esencialismo vive su crisis sea en las identidades nacionales. ¿Qué es hoy una patria? ¿Qué es hoy una nación? ¿Cómo se articulan hoy las identidades nacionales? ¿Cómo seguimos representándonos nuestra nacionalidad? ¿Qué lectura privilegia el esencialismo cuando piensa la nación? ¿No se ha producido una afinidad necesaria de ser deconstruida entre nación, patria y esencia, o entre nación, patria, esencia y familia? ¿Seguimos representando la nación como algo cerrado que expresa cierta naturaleza íntima, como si se tratara de una ascendencia familiar? ¿Podríamos comparar, en esa línea, la nación con una familia numerosa que, sin embargo, nos precede a todos, en tanto derivamos de un mismo tronco común? Esta forma esencialista de pensar la nación choca contra varios presentes problemáticos:

1. Por un lado, contra la realidad de un mundo globalizado posnacional donde la idea de nación entra en conflicto con la de Estado nacional.
2. Por otro lado, con las mixturas propias de una globalización, tanto desde lo multicultural como desde las diásporas inmigratorias producto de la creciente desigualdad social.
3. Y también entra en conflicto con la propia historia de los Estados nacionales, su constitución a lo largo de los tiempos y sus dispositivos de construcción de las identidades nacionales.

En ese sentido, vale recordar que los Estados nacionales, nuestros “países”, son una creación moderna. No existieron siempre, no existían en la Antigüedad. Nuestros “países” existen como unidades de ordenamiento social en función de las nuevas condiciones de trabajo y del desarrollo tecnológico y productivo que se despliega con la Modernidad. Los países o Estados nacionales son hijos de un nuevo modelo productivo: el capitalismo.

Los Estados nacionales construyen los límites que los separan de otras naciones. Esos límites demarcan un espacio, un territorio, que siempre es artificial, es decir, que no responde a ningún rasgo natural de las poblaciones. Las poblaciones originarias vivían en sus territorios, pero con extensiones sumamente menores por debajo de las dimensiones de un país. Por eso, en general, los Estados nacionales emergentes han juntado, agrupado, muchas poblaciones originarias dentro de un nuevo territorio o, en el peor de los casos, las han partido en fragmentos para delimitar las nuevas fronteras. Pero para que un nuevo país tomase fuerza siempre resultó necesario volver sobre la cuestión de la identidad, darse la tarea de una reescritura del pasado, de la creación de mitos fundacionales que hicieran de la nueva nación no algo artificial, sino la transmisión generacional de un ser común.

Por eso —provengamos o no todos de la misma familia originaria—, para que la nación funcione e integre sus diversos fragmentos, se construyen símbolos ex profeso. Una nación cobra más fuerza si se piensa como una comunidad, pero como una comunidad familiar. Y como toda familia, resulta necesario vislumbrar un sentido de lo común: un mismo lenguaje, una misma historia, los mismos héroes. Las identidades nacionales, para el esencialismo, funcionan en sus presentes en la medida en que suturan todo conflicto, diferencia, otredad, en función de una homogeneidad esencial. De allí que el rol del Estado sea clave, a partir de políticas públicas tendientes a la integración de los diversos fragmentos originarios. Claro que, por lo general, en nombre de la integración, algunos fragmentos —los privilegiados— operan sobre otros e imponen sus costumbres como las propias de la nación emergente, pero lo hacen, sobre todo, como si expresaran la verdadera naturaleza de la nación.

En la Argentina, la delimitación (la puesta de límites) en la construcción de nuestro Estado nacional partió en dos muchos de los pueblos originarios, que quedaron, así, divididos, habitando estados vecinos con fronteras en el medio, como en el caso de los collas, en el Norte, o de los mapuches en el Sur. Incluso la misma lógica de la frontera natural responde a las formas en que la ciencia occidental entiende no sólo una

frontera, sino también la idea de lo que es "un lugar natural", a partir de los modos en que Europa ha delimitado sus territorios: para la lógica occidental, una cordillera es una frontera natural, pero hay poblaciones indígenas que habitan la montaña rodeándola de manera circular. Benedict Anderson sostenía que toda nación es una comunidad imaginada. La integración sólo funciona desde la coacción: jurídica, pero, sobre todo, espiritual.

Así, la patria se define como un territorio delimitado que fija una frontera con otro diferente: una diferencia que, si es esencial, es definitiva; pero si no lo es, podemos empezar a pensar la patria desde un origen difuso, por no decir contaminado, sucio, impuro, mixto. Un origen con el otro, un origen sin origen.

Para rehuir este vértigo, las naciones, desde la perspectiva esencialista, afirman la pertenencia a una patria desde el hecho de haber nacido en un territorio nacional específico. Somos argentinos –o de cualquier nacionalidad– según el territorio donde hayamos nacido. Se asocia así la patria con nuestra casa, y esa asociación supone una serie de connotaciones fundamentales en la necesidad de la construcción de identidades: el territorio, el suelo, la raíz, la sangre.

Está claro que los argumentos a favor del esencialismo se derrumban rápidamente, tanto su justificación metafísica, que invoca una esencia del suelo que se encontraría presente en cada uno de nosotros, como su justificación purista, que entiende la diversidad cultural en términos de etnias puras con imposibilidad de contacto. O, peor, que valora de forma negativa la mixtura mientras defiende la supuesta existencia de una pureza originaria en toda cultura, cuando en realidad no hay cultura que no posea en sus orígenes situaciones de mezcla y de mixtura. No hay ninguna, y esto incluye las poblaciones originarias que, frente a la irrupción del Estado nacional, se arraigan en su ancestralidad, pero que, en términos absolutos, son en sí mismas también un cruce de culturas.

En la globalización, la cuestión de las identidades posnacionales se vuelve prioritaria. Una vez más, las categorías de la política moderna se confrontan con mutaciones y mixturas que nos obligan a repensar la ciudadanía más allá de las formas modernas tradicionales. En este contexto se dirime la discusión sobre el multiculturalismo. ¿Qué es el multiculturalismo? Es el debilitamiento de las fronteras nacionales de todo tipo en nombre de un nuevo universalismo que supone priorizar la mezcla y la diversidad sobre la estrictez y los dogmas con que estaban conformadas las identidades nacionales del siglo XX.

«Sin embargo, motivos con algún sesgo emancipatorio terminan siendo utilizados, una vez más, con otro propósito: en nombre del multiculturalismo se impone un régimen global que no cuestiona la desigualdad social. O, dicho de otro modo, el multiculturalismo se parece más a una estrategia del turismo global en la cual la diversidad se mezcla en opciones de consumo y disfrute. El debilitamiento de las fronteras nacionales podría dar un mundo con mayor exaltación de la diversidad, siempre que la diversidad no se redujera a los productos que descansan en las góndolas de los supermercados. El nuevo capitalismo cultural se nutre con la diversidad y se presenta como defensor de las diferencias promoviendo un tipo de libertad que nunca cuestiona la exclusión social de nuestros tiempos, cada vez mayor. Cuestionar los Estados nacionales para imponer un régimen único establecido sobre el capitalismo global es cambiar una estructura que violenta la singularidad por otra. Por eso, la pregunta pervive: ¿cómo pensar nuestra relación con la patria por fuera de todo esencialismo, incluso del esencialismo del capitalismo?»

Las nuevas pobreza que se vienen instalando con el capitalismo global han hecho emerger un viejo fenómeno, pero con nuevo rostro: las migraciones. Los nuevos migrantes son el anverso del turismo global: unos viajan para disfrutar el mundo, y otros, para sobrevivirlo.

Pero, por otro lado, ¿la patria es algo que podemos elegir? Y en este caso, y llevado al extremo, ¿podría elegir no tener patria? ¿Cómo se valora a aquellos que no tienen patria? ¿No se utiliza dentro de la nación la figura del "apátrida" como un modo de crear enemigos y continuar el proceso de "purificación"? ¿No se utiliza la figura del "apátrida" contra todo aquel que no quiere encajar en la integración nacional necesaria para llevar a cabo el modelo de nación imperante? Así, el problema no es sólo el extranjero exterior, sino algo peor: el extranjero interior. O, peor, un extranjero con patria propia no es estrictamente un problema, ya que posee su padre y su madre, aunque diferentes de los nuestros. El problema real lo tienen los apátridas, los huérfanos radicales. Ellos no encajan en ningún modelo. Molestan. Y, por ello, mejor no verlos...

Hoy en día, los nuevos "apátridas" son perseguidos, echados al agua, encerrados en campos de concentración, y conjuran toda la violencia de una ciudadanía que entiende al extranjero –y, sobre todo, al migrante ilegal– como un "otro" que no encaja y que, por ello, la amenaza. ¿Cómo defender los derechos de los que están fuera del sistema de derecho? Los esclavos laborales, los refugiados, los inmigrantes ilegales, los excluidos y los marginados de la sociedad, los que no tienen DNI o pasaporte, los

que están privados de derechos pero viven en el mismo territorio, ¿no son también patria, no la conforman?

Muchas culturas viven hoy en la diáspora: viven fuera de su supuesto lugar originario, o lugar al que consideran su proveniencia, a causa de móviles políticos, sociales o económicos. Las migraciones globales de los sectores más desaventajados hacen circular poblaciones enteras que llevan en sus "mochilas" su lengua y, desde ella, su cultura. *Diáspora*, en griego, significa "dispersión". En nuestro mundo global, la dispersión puede leerse como una pérdida o como el entrecruzamiento permanente de las distintas culturas que se mixturán en esa tensión identitaria entre lo propio y lo ajeno; o nos permite redefinir cuáles son los límites entre lo propio y lo ajeno. Una frontera puede ser pensada como un espacio que divide o como un espacio que nos conecta con el otro.

Según Alexander von Humboldt, la nación se expresa en la lengua. La propia Hannah Arendt habla de la lengua como lo único que, aunque lo desee, no puede perder. ¿Cuál sería, entonces, el exilio? ¿Vivir en otra lengua? ¿Y no es toda lengua algo simultáneamente propio y ajeno? No inventamos el lenguaje. La lengua nos antecede. Pero si heredamos de los otros nuestra lengua, ¿eso quiere decir que estamos siempre en el exilio? La lengua es lo ajeno y lo propio a la vez. Para Derrida, sólo hablamos una lengua, y, sin embargo, no es propia. De algún modo, lo más íntimo nos trasciende. Hablamos una sola lengua y no es la propia, hablamos una sola lengua y no es única. ¿Por qué no es única? Porque una lengua no es algo definitivo, ni cerrado ni absoluto, sino un momento del tránsito incesante de la hibridación de múltiples lenguas. En cada una hallamos las zonas de encuentro. Hay una presencia del otro en lo propio. Nuestra lengua es muchas lenguas. Lo propio es, al mismo tiempo, mucho.

Para terminar, reencontrémonos con Luis. Luis va de compras a un supermercado administrado por una familia que ha llegado de China hace diez años. La familia tiene dos hijos. El mayor se llama Matías. Luis juega con él cada vez que va al supermercado. Matías nació en la Argentina. Habla castellano. Tiene un leve acento, pero su castellano es perfecto. También tiene un nombre en chino, pero sus propios padres lo llaman Matías. Concorre al colegio público del barrio. Obtuvo las mejores notas de su grado. Su pasión es la historia: conoce las trayectorias de todos los héroes nacionales, los héroes de los relatos de la identidad nacional argentina. Tiene un documento de identidad argentino, nació en territorio argentino, cuando sea mayor podrá ser elegido presidente de la nación argentina; pero Matías es chino...

Matías tiene un tío que es algo así como el gerente del supermercado. El tío es el responsable de contratar a quienes quieran alquilar el espacio de la verdulería, y toma a Miguel, un jujeño que ha migrado a Buenos Aires y hace años que vive, junto con su familia, en una villa de emergencia del barrio de Barracas. El tío de Matías se refiere a Miguel como "el bolita", forma nominal (y muchas veces despectiva) con la que se designa a los bolivianos que viven en la Argentina. Pero Miguel no es boliviano, sino jujeño. Un cliente se pelea con Miguel y se queja ante el padre de Matías: se refiere a él como "el negro ese". Pero Miguel no es negro. ¿Qué es un negro? ¿Dentro de cuál marco categorial propio de las identidades nacionales ingresa el apelativo "negro"?

Los casos de Matías y de Miguel ponen en cuestión las identidades nacionales tradicionales. Las culturas inmigrantes continúan reinventando la identidad nacional argentina, ya que hoy una supuesta nacionalidad argentina no podría prescindir de la inmigración china como una faceta, una parte más hibridada, de algún modo, con otros aspectos, propia de lo nacional. Sería un error, llevado al extremo, pensar la inmigración según la noción de diáspora clásica, como si los chinos fueran un grupo cerrado que, como en una isla, habitasen por un tiempo determinado en la Argentina. E incluso si ese fuera el caso, su presencia generaría una mixtura, zonas de contaminación mutua, como el caso de Matías. Matías es la prueba viviente de que no sólo la Argentina es también Matías, sino que un aspecto de la identidad china ha entrado, del mismo modo, en contacto con otra otredad: la argentina.

Tal vez el caso de Miguel sea el más emblemático de las nuevas identidades postidentitarias a la luz de las exclusiones naturalizadas que redefinen la figura de lo propio y lo extraño, la figura del extranjero. De algún modo, Miguel es hijo de las hibridaciones históricas que, en el caso argentino, han configurado la figura de la otredad radicalizada: el extranjero interior. Y lo que quizá sea el anverso de la problemática posnacional: la vinculación entre las postidentidades étnicas y la desigualdad social y económica. En la Argentina, el "negro" no es el negro de los Estados Unidos, ni del Brasil ni, menos, de África. Incluso los modos en que en estas sociedades se piensa el tema supone una casuística imposible de asimilar. De algún modo, el negro afro es visualizado en la Argentina como una identidad delimitada. El problema es el otro negro, o sea, el otro: "negro" es un apelativo utilizado como un modo por negación de afirmación de identidad propia. "Negro" es todo aquello que la identidad dominante no quiere ser. Parafraseemos una famosa fórmula de Jean-Paul Sartre: los "negros" no existen, son un invento de los que nece-

sitan que algo sea "negro" para diferenciarse, no ser parte y depositar allí la otredad necesaria para justificar la propia autoafirmación.

Hay una procedencia de mixturas que desdibuja límites étnicos, pero, desde lo ambiguo y lo político propio del tema, se asocia al "negro" con lo popular, lo provinciano, las tareas domésticas, y desde allí se construye, una vez más, un tipo de otredad ligado a la carencia: el "negro" es inculto, ignorante, primitivo. Y ese enfoque llega al paroxismo que equipara al "negro" con una cuestión no étnica, sino cultural, en la expresión "negro de alma".

Es evidente que, aunque sea la mayoría silenciosa del Estado nacional argentino, el "negro" no expresa la identidad nacional argentina; no puede ni debe expresarla, ya que representa, para los sectores históricamente privilegiados, el fondo desde el cual se comenzó a construir la idea de nación homologada a modelos europeos y norteamericanos. De ahí —por último—, la intrínseca afinidad que se construye entre lo popular y el populismo: el "negro" es el objeto desde el cual crece, para cierta lectura de la política, un populismo que crea, a la inversa, un relato de cierta épica popular en el sujeto histórico postergado. Cada vez que los extranjeros interiores se avienen a la construcción de una subjetividad política, rápidamente se los acusa de ser cosificados por la lógica del populismo. Es que la idea misma de populismo está siendo resignificada a la luz de las nuevas experiencias postidentitarias.

4. Cuerpo, palabra y música en el tango del siglo XXI

Gustavo Varela

INTRODUCCIÓN

El 13 de noviembre de 1983, en el teatro Châtelet de París, se presentó el espectáculo *Tango Argentino*. Su éxito fue tan grande como imprevisto: dejó una marca sonora en un mundo que comenzaba a "globalizarse". Desde entonces, el tango reverdeció, no sólo en Europa, sino también —y principalmente— en nuestro país.

El 10 de diciembre de 1983, apenas un mes después, la Argentina recuperó su vida democrática de la mano del presidente Raúl Alfonsín, luego de años de inestabilidad política y de la peor dictadura militar vivida hasta entonces. Aquel día se inició la etapa democrática más prolongada y, por ello, la más importante de la historia política argentina.

Así, dos hechos sucesivos, no causales, se reúnen en una misma experiencia fundacional. Para el tango, el despliegue de una vida nueva, hecha de baile, de otra poesía y de otra música; para la vida argentina, la posibilidad de construir los cimientos de un andar compartido sin las amenazas de los gobiernos de facto. Esa es una nueva experiencia política trazada sobre un suelo hecho de ilusiones, de conflictos, de necesidad de encuentro, de desaparecidos.

Nuevamente en estos últimos treinta años, y como a lo largo de toda la historia de la Argentina moderna, la vida política y el tango se conjugan *a tempo* sobre un mismo entramado social. Una y otro parecen requerirse: tal vez porque fue la inmigración masiva la que inventó al tango en un prostíbulo y a la Argentina como una nación moderna; tal vez porque la incertidumbre de no saber bien quiénes somos, si criollos o tanos o gallegos, hizo del tango una expresión de unidad afectiva y de la Argentina, una diversidad de idiomas políticos para un mismo y único suelo. O quizás haya sido porque uno y otra, el tango y la política, fueron contando una misma historia en paralelo, la de la invención de un pueblo reciente, con un poco más de cien años de vida en común, trazado en música y en decisiones colectivas, en contradicciones