

PROFESORADO DE ENSEÑANZA PRIMARIA

Área: CIENCIAS SOCIALES Y SU DIDÁCTICA

Año: 2010.

Orient.: HISTORIA

Prof.: Carlos Schulmaister

Seminario: PROBLEMÁTICAS CONTEMPORÁNEAS COMPLEJAS

DOCUMENTO DE CÁTEDRA

IDENTIDAD Y POLÍTICAS IDENTITARIAS

POR CARLOS SCHULMAISTER

INTRODUCCIÓN

Existen temas de conversación y de estudio que en contextos y coyunturas determinadas pueden reconocerse fácilmente debido a su difusión generalizada en la vida cotidiana, tanto en las relaciones interpersonales como en la enseñanza y los medios de comunicación de toda clase. Tanto así que cualquier persona medianamente instruida puede intentar recordar cuáles eran aquellos temas, asuntos y hasta palabras que estuvieron de moda o que pueden ser fácilmente asociadas con alguna etapa de su vida o referenciadas con fechas o acontecimientos del pasado.

Generalmente aluden a acontecimientos históricos importantes en el momento de producirse; otras veces son términos emblemáticos referidos a valores y fines de una sociedad concreta, o de toda la humanidad; también existen nombres de personas famosas cuya sola mención o evocación remite a una idea, un concepto o una imagen o a varias relacionadas entre si; a menudo son títulos de libros, de películas, de canciones, etc.

Tan sólo por poner algunos ejemplos, ¿quién que hoy pertenezca a la generación de mayores de 60 años de edad en Argentina no recuerda aquellos tiempos cuando se hablaba de *ser auténticos*, cuando se comentaba sobre *Mayo del 68*, el *Instituto Di Tella*, las *Revistas Gente, Siete Días* y la antológica *Isidoro Cañones, El miedo a la libertad*, el *psicodrama, Frantz Fanon, Marcusse, El Hombre Nuevo*, la *bossa nova, Vinicius, Toquinho* y *María Creuza* en *La Fusa*, etc, etc. Esas palabras y esas frases pueblan la evocación de finales de los 60's y comienzos de los 70's, en ambientes culturales de clase media universitaria, en Buenos Aires, Punta del Este y Mar del Plata, especialmente. Y cada una se vincula a su vez con otras palabras y otras imágenes, como por ejemplo la botella de whisky y el balde de hielo junto a Vinicius, o los boliches y los pasitos de moda con *Música en libertad* y las chicas hermosas de las mencionadas revistas con fotografías.

Los imaginarios sociales se nutren de palabras asociadas principalmente a hechos, valores, anhelos, actividades, traumas sociales, así como también a imágenes de época difundidas por las industrias culturales y todo ello referenciando y remitiendo a los itinerarios vitales de quienes contemporáneamente fueron protagonistas, actores secundarios, testigos -o menos aún-, hayan estado o no en esos lugares. Es que los lugares y los hechos aludidos por las palabras están en uno, en la imaginación y en la memoria.

Las palabras, los temas, las teorías que antaño estuvieron en boga no viven por sí solas ni eternamente, sino que requieren el hábito de vida simbólica que le insuflan quienes las piensan, las pronuncian, las leen o las escuchan de otros. Ese combustible vital representado por el entusiasmo, la fe, la pasión por la idea y el amor -sin el cual todo está condenado a perecer-, lo ponen los hombres o no lo ponen. En este último caso por muchas razones posibles: por ejemplo porque ellos lo han perdido, porque se vuelve muy oneroso, porque no rinde los frutos esperados, porque daña la máquina (humana), etc, etc, como sucedió con tanta utopía condensada en palabras alrededor de los años mencionados más arriba.

De modo que si para algunos -muchos o pocos no importa demasiado- ciertos temas, significantes y símbolos del pasado pudieran tener una enorme vitalidad, para otros contemporáneos suyos bien pudieran ser absolutamente inocuos.

Por cierto, quienes fracasan son los hombres, no las palabras. Generalmente, cuando éstas dejan de brillar hacen mutis por el foro más o menos rápidamente. Pero cuando los fracasos humanos están demasiado llenos de dolor y de resentimiento obsesivos, así como de culpas irremisibles; cuando ciertos hombres han pervertido el vínculo moral entre el contenido de ciertas palabras otrora memorables y la fe en sus virtudes; cuando al transcurrir el tiempo las palabras, las formas y los envases de ciertas ideas ya no pueden germinar nuevamente porque sus principios activos han muerto, o están enfermos o infectados, entonces, cual vectores contaminantes otros hombres posteriores las eludirán y muchos hasta llegarán a abominarlas.

Podría decirse, entonces, que ciertas palabras bajo ciertas condiciones tienen fecha de vencimiento. Eso es lo que está sucediendo actualmente con la *rentrée* de ciertos términos a los que se intenta resucitar a golpe de decretos y de reanimación artificial con electroshocks mediáticos. El resultado es lamentable y confirma aquello que Marx señala al inicio de *El 18 brumario de Luis Bonaparte*.

“Hegel dice en alguna parte que todos los grandes hechos y personajes de la historia universal aparecen, como si dijéramos, dos veces. Pero se olvidó de agregar: una vez como tragedia y la otra como farsa”.

Y como hablar de lo social no es sólo un hecho lingüístico, político o ideológico sino también moral, no concibo otra manera de encarar la reflexión que aquí presento que en orden a valores colectivos que engrandecen a la humanidad.

Por eso no han de hallarse aquí manierismos a la moda, ni culteranismos pseudo académicos, así como tampoco compromisos con ideas al margen de mis convicciones, ni servidumbres ni mandatos de ningún tipo, ni tijera y engrudo de ideas y opiniones de terceros para valerme de ellas como bastones o como paraguas de ninguna clase y menos aún como talismanes.

Sobre todo, no se hallarán acá “vanidades” metodológicas como aquellas a las que brillantemente sepulta la siguiente cita de Internet:

“Darcy Ribeiro, desconfiado hombre de ciencia, rezongaba contra las pasiones por el método – “todo lo que se produjo con extremado rigor metódico, haciendo corresponder cada afirmación con la base empírica en la cual se asienta, y calculando y comprobando estadísticamente todo, resulta mediocre y de breve duración” – y denunciaba la inocuidad de “quienes hicieron de su vida intelectual un ejercicio de ilustración de tesis ajenas”.

Por lo tanto, permítaseme el presente intento de revisar críticamente, a la luz de mis propios designios, algunas representaciones sociales actuales referidas centralmente a la cuestión de las identidades individuales y colectivas sin que por ello tenga que rendir tributo a *la originalidad*, el karma de tanto intelectual adocenado.

CAPÍTULO I

LA IDENTIDAD

Identidad es aquel relato que aparece cuando se responde a las preguntas ¿qué soy?, ¿cómo soy?, ¿cómo es?, ¿cómo son? -y otras afines a ellas- referidas a uno y a los demás.

También es el resultado de la experiencia social de identificar y ser identificado. En ambos casos se trata del proceso de producción de ese complejo llamado identidad.

Corrientemente se entiende por tal al conjunto de rasgos evidentes, destacados, sobresalientes, emblemáticos o simplemente característicos de un individuo o de un grupo social y seleccionados mediante la percepción y el conocimiento propio y de los demás, y asumidos y atribuidos a uno y a los otros por uno mismo y por los demás.

Cuando esos rasgos son de tipo físico, gestual o conductual; cuando se refieren a las maneras en que las diferentes personas caminan, gesticulan, hablan y se visten; o si son corteses o descorteses, agradables o desagradables, solidarios o egoístas; etc, etc (con una variada gama de posibilidades intermedias entre los extremos), es fácil entender la identidad como una especie de imagen, fotografía o registro visual del exterior de la persona, en la cual quedan impresas ciertas notas que se presentan e imponen a nuestros sentidos, y que en consecuencia poseen cierto grado de permanencia o regularidad que las hará fácilmente reconocibles con posterioridad por un mismo sujeto o por otros.

La mente conserva los rasgos notorios y evidentes de personas concretas al punto de que la mención posterior de sus nombres, o la evocación de una imagen de ellas, o de una palabra o una frase a ellas vinculada puede traerlos a la conciencia para instalar más referencias de imagen, nombre, condiciones sustantivas y formas de ser y estar.

Ya sea que uno conozca a una persona -o que conozca sólo su nombre u otras referencias- lo cierto es que la mente configura, diseña y construye *cuadros de identidad* mediante la selección o extracción de ciertos rasgos particulares que permiten tipificarla. Al hacerlo, el sujeto que identifica a otro construye su subjetividad, se singulariza él mismo en un proceso de reconocimiento de diferencias y semejanzas entre él y otros -reales e imaginarios-.

LA “FOTOGRAFÍA” SOLA NO ALCANZA

Sin embargo, lo dicho hasta aquí no constituye la identidad en la amplitud del concepto, sino tan sólo una parte del mismo.

La identificación que un sujeto configura acerca de los otros reales y su consiguiente posicionamiento y vinculación respecto de ellos no se agota en la apropiación de sus imágenes, ni en un registro visual de su exterior, pues su identidad también será fruto de la experiencia sostenida directa e indirectamente con ellos, en la cual operan y gravitan sistemas de valores de todo tipo además de los condicionamientos de la información y otros insumos tales como expectativas, miedos, prejuicios, estereotipos, etc, respecto de cuya intervención en el proceso de identificación no suele ser plenamente conciente.

Del mismo modo, la construcción de la autoidentidad no es un proceso totalmente conciente del sujeto, como parecería ir asociado a la idea de construcción con la que corrientemente se la vincula.

Señalar, referenciar, distinguir, identificar al otro a partir de un rasgo identitario particular, o de una representación particular o incluso emblemática, no hace desaparecer otros rasgos que lo constituyen y que eventualmente pueden ser reconocidos por ciertos observadores y por otros no. Por lo tanto, toda identificación constituye una *simplificación* de su objeto, pese a que a su base puedan hallarse con frecuencia expectativas sólidas y amplias de conocimiento del mismo.

Las personas interactúan poniendo en juego numerosos rasgos identitarios, portados simultánea y sucesivamente, y no uno solo y excluyente por más que éste pueda destacarse sobre otros rasgos. Así, simultáneamente un ser humano es compatriota, vecino, compañero de trabajo, miembro de una clase social, deportista, creyente o ateo, etc, y en cada caso cada uno se muestra, se expresa y se comporta de formas disímiles, y de formas diferentes también es percibido por otros sujetos.

La identificación del otro a partir de un rasgo destacado o principal, entresacado de un conjunto de rasgos, es siempre un procedimiento equívoco cuando no cargado de incompletud y hasta de injusticia, y por lo tanto potencialmente peligroso, como hacía aquella profesora de secundaria que llamaba a ciertos alumnos de ascendencia indígena pronunciando detenidamente sus apellidos mientras ponía cara de curiosidad al preguntar "*¿de qué origen es?*"; sabiendo que existía en el colegio -y en toda la sociedad- una tremenda desvalorización de todo lo relacionado con la cultura indígena al punto de que los muchachos y muchachas de dicho origen ocultaban o desviaban la atención del tema cuando se intentaba vincularlos con él. Es que, además de ser efectivamente discriminados se *sentían* como tales, diferenciados del grueso de los demás, contrastados, comparados, por aquella profesora.

Un caso de discriminación similar es el de aquel profesor que preguntaba con cara de inocente a cierto alumno lo siguiente: "*...Fulano de Tal... mmm... ¿usted es hijo de Fulano de Tal "el peronista" ...?*"..., en tiempos en que ser tenido por peronista era un baldón, además de poco recomendable para la integridad física.

En ambos ejemplos, más allá de las intenciones aviesas -que he conocido- de esos profesores, existe otro resultado negativo por la injusticia que entraña: es la conversión arbitraria de una persona en una pequeña parte de ella, pues la totalidad desaparece tras esa parte identificada. Pero cuando una identidad -estereotipada en un único rasgo identitario- es vivida con vergüenza o con dolor por alguien que no sólo la porta sino que también la *soporta*, entonces ese supuesto juego de la verdad no es inocente.¹

La acción de identificar tampoco se agota en un pasaje mecánico o pasivo de rasgos o características visibles de otros, desde afuera hacia adentro del observador, desde lo externo a su conciencia, previo paso por sus sentidos.

Tampoco se agota en un reflejo automático y unidireccional de imágenes puesto que toda relación intersubjetiva implica la intervención de múltiples ángulos, enfoques, intereses, expectativas y protagonistas. Por tanto, sólo aparentemente se compadece con la idea de fotografía mencionada más arriba.

Todo acto del sujeto conecta su yo con el mundo, por lo tanto con otros, y con *lo otro*. Con lo que el mundo *es* y *cómo es*. Y lo conecta *activamente*; es decir, a la vez que lo conecta directamente con determinado casillero o parte del mundo lo hace también con la totalidad, ensamblando lo viejo conocido con lo nuevo por conocer, estructurando y reestructurando constantemente la experiencia.

Eso que llamamos *lo conocido previamente* no tiene una función pasiva en el conocimiento o en la identificación, sino una decididamente activa que parte como una flecha hacia su objetivo.

Así mismo, el objeto de identificación podrá ser conocido o desconocido en mayor o menor medida por el sujeto identificador, pero su apropiación no dependerá únicamente de condiciones o requisitos previos a poseer por el sujeto, puesto que las modalidades de presentación y las circunstancias del elemento a identificar también influyen sobre él y sobre el sujeto observador.

Toda identificación, en consecuencia, es un acto particular con intervención de la subjetividad del sujeto identificador, imprescindible, pero también con la de los otros sujetos y con las condiciones y circunstancias concretas de todos ellos y de las cosas implicadas.

No obstante, así como un acto de identificación es un acto particular y singular fruto de las subjetividades concretas intervinientes, así también existen identificaciones que se vuelven *clichés* o lugares comunes que pueden ser más o menos compartidos por muchos; algo así como una suerte de identificaciones “promedio” o *standard* que circulan entre los individuos y los grupos, que se cargan de nuevos matices, que van, que vienen, que son apropiadas y rechazadas y que generan consensos y convenios tácitos de significación y sentido que nuevamente son devueltos hacia los demás o reflejados por ellos hasta llegar a producir identidades estereotipadas, genéricas, nuevamente aceptables o rechazables, incluyendo aquí a título de ejemplo los pensamientos llamados “políticamente correctos”, y también las *reputaciones* o juicios colectivos, con frecuencia incorrectos e injustos.

Una identidad así construida, con signos y significados reconocidos y confirmados por el sujeto identificador, se convierte en los hechos en una suerte de representación cuyas líneas de apariencia pueden presentarse o serle atribuidas con mayor o menor correspondencia o representatividad a muchos ejemplares de las mismas cosas o clases de personas identificadas, cual si se tratara de una imagen sintetizadora. De esta manera el sujeto y los sujetos construyen las semejanzas y diferencias acerca de las cosas, y los grados de cercanía y lejanía entre ellas.

Dicha síntesis, más o menos incompleta e imperfecta, acompañará como un sello al objeto de identificación original en el contexto de los sujetos identificadores, próximos o mediatos en el tiempo y el espacio, a tenor del grado de conocimiento social que de aquel exista, el cual puede provenir de interacciones directas o indirectas a través de diversos mediadores: personas, escritos, imágenes, sonidos, etc.

Concretamente se observa lo anterior respecto a las palabras que se utilizan para designar ya sea a uno mismo o a los otros, por parte de uno mismo o de los otros. Una palabra puede ser una síntesis identitaria descomunal, una imagen que puede representar todas las cosas buenas o todas las cosas malas, todo el orden del universo, sea lo explícito como lo implícito, lo justo y lo injusto de dicho orden.

Una palabra puede hacer reír o llorar, hacer sentir feliz a alguien o hacerlo sufrir. Pero no se olvide, una palabra es una lengua, cada lengua es un contexto y un contexto es una manera diferente de mirar, en suma, una forma diversa de ser humano.

EL CAMBIO CONSTANTE

Constantemente cambian los hombres y cambia *lo humano*, es decir, aquello sobre lo que hay mayor consenso en considerar como propio de la humanidad.

Dichos cambios no son siempre detectados a tiempo, no siempre los hombres son concientes de ellos mientras están sucediendo. Cambia nuestro cuerpo, nuestra mentalidad, nuestra espiritualidad, nuestro bagaje cultural, nuestras emociones, etc., etc., sin que sea necesario probarlo cada vez pues la

experiencia lo demuestra. Y tal vez por eso, porque tanto cambio constante forma parte del ambiente, es por lo que resulta difícil percibirlo simultáneamente.

En cambio, sí es más fácil detectar el cambio en la perspectiva histórica, enfocando aquellas transformaciones que en la mediana y la larga duración revelan la evolución humana y su fruto, eso que designamos con el término *cultura*.

Actualmente los cambios tecnológicos y la conciencia de los mismos disparan el proceso global de transformaciones a velocidades impensables hasta poco tiempo atrás. A lo cual se añade que las innumerables modalidades particulares de emergencia, visualización y registro de la diversidad del cambio en general acaban por constituir *matrices culturales* que, a modo de espejos, facilitan la socialización de las nuevas generaciones cada vez más mediante la asunción conciente de la *cultura del cambio*, esa marca de nuestro tiempo.

Generalmente interpretamos el cambio a partir de *las novedades* que se presentan a nuestros ojos y nuestra conciencia y que nos muestran sus partes, aquellas que pueden mostrar.

Tomemos como ejemplo nuevas costumbres o modas, nuevas palabras, etc. El sujeto que las reconoce lo hace generalmente en situaciones concretas, es decir, mediante elementos conexos que le permitirán comprender sus funciones y sus propósitos.

Dicho de otro modo, lo nuevo viene enmarcado en un conjunto de circunstancias que se imbrican con el elemento principal, es decir, aquello que constituye la novedad, y es en el contexto de esas circunstancias típicas como se puede descubrir su significado y sentido, de tal modo que fuera de ellas lo nuevo no tendría mayor importancia.

Las novedades provocan variada clase de *reacciones* entre los observadores, siempre con particulares características a proporción de las particulares condiciones y propensiones de cada uno y de su medio.

Así, por ejemplo, lo distinto, lo nuevo, puede producir en los observadores asombro, curiosidad, sorpresa; todo ello en grados diversos, es decir, como algo que pudiera representarse con un modesto y circunspecto *¡oh!* hasta otro acompañado por unos ojos desafortunadamente abiertos y cargados de incredulidad; o bien puede provocar un estremecimiento súbito del cuerpo acompañado de un frío glacial en la médula, o un shock equivalente a un cross a la mandíbula.

Y eso no es todo, seguidamente puede uno vincularse a lo que *apareció* mediante actitudes y sentimientos que van desde el rechazo, el asco, el miedo, la desaprobación, la condena, la aversión, el odio, etc; o, por lo contrario, con emociones y sentimientos de adhesión y aprobación: Y como *quién da lo más* (es decir, los extremos) *da lo menos*, también con actitudes y sentimientos a media distancia entre los primeros y los últimos, es decir, con indiferencia y desinterés variado.

De todos modos no siempre se es conciente de qué es lo nuevo y qué no lo es. O qué es *otro* en cada momento para uno. Casi siempre, puestos en condiciones de percibir, dialogar y actuar, de ver, de informarnos, de enterarnos de algo, a este algo de proporciones potencialmente infinitas (en sí mismo o en el conjunto de todos los *algos* que aparecerán ante un yo) no suele vérselo como nuevo o distinto; antes bien, suele dársele por conocido cual si se tratara de un ser próximo y querido con quien se hubiera estado departiendo una hora antes.

En principio parece natural que al referirse a *uno* y *otro*, el sujeto identificador se halla necesariamente escindido del otro identificado como un yo frente a otro yo, o sea un otro para el primero, o un yo frente a una externalidad. Sin embargo, debemos entender que lo otro, lo externo, lo

novedoso, incluso lo conocido, nunca está totalmente fuera de uno ya que esa inicial externalidad es sólo aparente, es decir, engañosa: *lo otro* es otro por diferenciarse de *uno*, por lo menos en una inicial mirada de exploración, pero no existe una barrera entre ambos pues el mundo es uno solo, eso que aquí llamamos la *realidad*, por más engañosa que ésta pueda ser.

Entonces *uno está en el mundo y el mundo está en uno*. Aquél que dijo “nada de lo humano me es ajeno” tenía toda la razón, pero no porque *él* particularmente poseyera un conocimiento total de lo humano, sino porque, simplemente, *él* era *humano*.

Dicho de otro modo, *uno es todos y todo*, y *todo y todos son uno*. Y para completarla, *todos somos todos*. Lo cual equivale a admitir que *en uno y en los otros coexisten la unidad y la diversidad*, que somos semejantes a la vez que distintos.

Por lo tanto, si todo cambia y cambia siempre, si cambia uno y cambian los demás y “lo demás”, entonces nada es igual a sí mismo. Mi amigo Freddy Quezada, de Nicaragua, me avisa en el Uliteo² que Heidegger en “*Ser y Tiempo*” dice que cada uno es el otro y nadie sí mismo; que Lévinas, en *Totalidad e Infinito*, nos recuerda que uno siempre es el otro; y que Lao Tsé, en el *Tao Te King* afirma que uno nunca es uno. Y yo que soy renuente a las citas lo transcribo tan sólo porque lo dice él.

SER CON LOS OTROS, EN LOS OTROS, MEDIANTE LOS OTROS

¿Qué efectos tiene la cambiante realidad sobre los individuos y los grupos humanos de todas las escalas?

Nos reconocemos frente a los otros y en los otros. De ahí que *conocer es conocernos*: conocer lo de más allá de uno, lo otro de uno, lo que está fuera de uno, todo ello también implica conocernos a nosotros mismos.

Conocer es reconocer, distinguir, señalar, denominar; con todas esas acciones identificamos y develamos identidades, (*en parte, en alguna medida*). Al reconocer a otros se los identifica y por contraste se reconoce e identifica uno como sujeto distinto de los otros y lo otro.

Así se vinculan las personas, con sus imágenes y sus ideas, con su yo y con los otros yoes, y al hacerlo cada uno es y se realiza como sujeto. Este proceso ocurre en nuestra exterioridad e interioridad, en nuestro yo-mundo, es decir, en el mundo.

Reconocer el mundo y todo lo que real, potencial e imaginariamente pudiera haber en él es dar cuenta de nosotros mismos en nuestra respectiva individualidad. Somos sin separación de todo lo que es, y también somos lo que conocemos según sea la forma en que conozcamos.

Somos desde antes de nacer, pero más aún cuando nuestras mentes dejan de ser vírgenes para convertirse en la tierra fértil del entendimiento, aquella que ha de albergar la semilla de la idea siempre y cuando esté disponible para ello.

Por cierto, la cultura precede a cada uno, pero sólo hasta la hominización de cada primer hombre, millones de años atrás. Más atrás no. ¿En ese momento qué habrá sido primero, la semilla... o la “tierra fértil”? Nunca lo sabremos... por las dudas diré *probablemente* nunca lo sabremos...

El hombre, los hombres, humanizaron el mundo mediante la creación cultural: el mundo pasó a ser el reflejo del hombre. Y lo creado por los hombres, lo social, lo material, la historia, reprodujo en éstos

ese imponderable que es *el espíritu*, eso que todos tenemos y que nos singulariza aun más que las afinidades y las diferencias culturales.

Lo otro, lo externo, lo distinto, la vida social en suma, eso que parece externo y que en realidad llevamos incorporado en nosotros es lo que nos hace vivir y desarrollarnos; es decir, lo que nos hace vivir y desarrollarnos *de determinadas maneras*, en ciertas condiciones, con ciertos resultados. En suma, nos constituye como *yo*es de materia, pensamiento y espíritu.

En consecuencia, uno es simultáneamente con otros a quienes les sucede lo mismo respecto de uno. Y esto es así con prescindencia de la aceptación o el rechazo de esta explicación, por lo que hasta el más recalcitrante de los misántropos no escapa a lo antedicho.

Reconociendo a lo otro y a los otros (a lo que inicial y habitualmente consideramos diferente a uno, o sea diferente al yo de cada uno) nos reconocemos a nosotros mismos aunque no lo comprendamos. Un ejemplo muy claro es comprender que si existió un Hitler pueden existir otros más -si acaso no han existido ya antes o después del que damos por primero y no nos hemos enterado-; incluso, lo más horroroso es que cualquiera podría serlo puesto que era nada más y nada menos que un ser humano.

Más aún: uno es todos los hombres reales y todos los hombres posibles. No obstante, por lo general uno prefiere parecerse a Gandhi o a la Madre Teresa y no a Hitler. ¿Por qué? Pues por el valor convencional -no por el *en sí* de ciertos comportamientos humanos devenidos como arquetípicos, moralmente elevados y deseables en determinados contextos situados. Valores, ciertamente, que pueden ser diferentes con sujeción a la modificación de las variables culturales en el espacio y el tiempo.

Vale decir que nos reconocemos -por concordancia o discordancia- al conocer las costumbres, los comportamientos, las ideas, los principios, las ideologías y los valores implícitos y explícitos que anidan y se expresan en todas las formas y formatos que viabilizan contenidos de significación y sentido en los ámbitos en que nos desenvolvemos.

También, además de conocer y conocernos -lo cual hacemos básicamente actuando, pensando y sintiendo- inventariamos la composición del mundo, la clasificamos, la designamos, y tejemos una trama infinita de imágenes, significantes y significados, tanto actuales como pasados, presentes y ausentes, reales e imaginarios.

SUBJETIVIDAD Y DIVERSIDAD

El mundo se particulariza en innumerables mundos subjetivos, a la medida de cada uno, es decir, en proporción a las circunstancias, experiencias y deseos de cada uno y de los demás tal como se llevan en uno y con uno. Dicho de otro modo, se concretiza en relación al contexto personal constituido por lo experimentado, lo imaginado y lo deseado por uno, y también en relación con nuestras particulares capacidades de interpelar el mundo, tanto en la parte como en el todo.

El bagaje intelectual de cada uno influye de muchas maneras e intensidades en la percepción de la realidad; no en forma mecánica o rígida, sino flexible y cambiante a lo largo del tiempo de vida de cada uno. Pero también influye en la percepción que los otros humanos tendrán de uno.

Ciertas palabras, signos y significados se vuelven familiares en el tiempo personal de cada uno. Entonces uno y los otros cercanos, a menudo afines a uno, actuamos como espejos de uno y de los otros simultáneamente. Nos reconocemos en la vestimenta, el lenguaje, los gestos, los movimientos corporales, los hábitos, las idiosincrasias, etc, y también en las expresiones de los rostros, las inflexiones de las voces, el brillo o la opacidad de los ojos y las miradas, etc.

Además de reconocer formas y soportes reconocemos una variedad de roles, de comportamientos genéricos atribuibles a determinados sujetos en determinadas condiciones y situaciones, los prevemos y los actuamos.

Por lo tanto, la diversidad de lo humano y su sustantividad se presenta bajo una variedad de formas y continentes, sean materiales o inmateriales como una palabra o una imagen, es decir, como una determinada combinación sonora o visual portadora de un significado para quien conozca el código en que es posible leerla.

Nuestras relaciones sociales consisten en establecer contactos cuya fase inicial pasa principalmente por identificar al destinatario de cada relación, sea ésta directa o mediatizada. No obstante, y como ya lo hemos dicho, en toda relación social, aunque no seamos concientes de ello, se imbrica siempre la totalidad de cada una de las partes implicadas, o sea de ambas, y hasta más allá de ellas incluso, es decir, hasta la totalidad.

Pero ninguna identificación, como ningún acto de cognición, da cuenta de la totalidad del otro o de lo otro, sino de un *recorte* que se ha vuelto principal para quien realiza la identificación. Al igual que la conciencia, en íntima relación con la inconciencia, y como el recuerdo con el olvido, toda identificación supone poner en foco, en consideración, *algunos* elementos, rasgos o características entresacados de un elemento u objeto que resultan fácilmente detectables en tanto se omiten otros.

Por lo tanto, toda identificación es siempre parcial, limitada, incompleta. En consecuencia, todo error o limitación del conocimiento producirá, en lo que a él se atenga, identificaciones erróneas, imprecisas, parciales o limitadas, según fuere el caso.

Por otra parte, toda identificación siempre es un acto subjetivo de un identificador concreto, de modo que existirán tantas identificaciones como identificadores intervinientes, por más que puedan tener semejanzas y diferencias entre si.

Siempre habrá tantas subjetividades en juego como sujetos intervinientes real o virtualmente, presentes o ausentes, explícitos e implícitos. Y cada identificación será siempre una fórmula irrepitible en sus combinaciones, ya sea en sus componentes como en las proporciones y magnitudes en que ellas se presenten en aquellos.

De modo que el mundo se descompone en millones de mundos reales y virtuales coexistentes y con una variedad inagotable de componentes, de matices y de intensidades de las que, de hecho, no se puede dar cuenta por su inmensa magnitud. En eso consiste, precisamente, la magia del mundo.

La diversidad, pues, es connatural a la humanidad por ser el hombre creador de cultura y no únicamente un animal. La diversidad en los hombres implica libertad y azar o fortuna, componentes que no se compadecen con la necesidad del mundo natural.

La diversidad es causa y efecto de la individuación y la construcción de subjetividad, a la vez que permite apropiarse de la individualidad y la singularidad ajenas en el camino de la apropiación del mundo. La individuación, en tanto que estado de conciencia y actos concientes de un yo, nos constituye como sujetos, tanto frente a los demás como frente a la nada. La diversidad de la naturaleza y la de la cultura concurren a facilitar la autoidentificación del yo y la identificación del nosotros y los otros.

Por lo tanto, diversidad, diferencias, heterogeneidad y alteridad, en tanto percepciones concientes, configuran e integran el mapa de las identidades presentes en la realidad, así como también el de las

identidades pasadas. Ello no significa que las primeras vivan y las segundas estén muertas, puesto que entre ambas -pasado y presente- existe un vínculo constante en el cual ambos se miran mutuamente de frente: el pasado siempre es presente ya sea como conciencia, como tradición presente, como prótesis o como decorado, y el presente mira constantemente, conciente e inconcientemente hacia el pasado, atrayéndose mutuamente ambos mediante el recuerdo, la memoria y la historia.

Vale decir que podemos entender por identidad elementos que se hacen concientes para un yo bajo determinadas condiciones, y también como elementos que se reciben como herencia, como carga o como mensajes ambiguos e imprecisos que nos envía el pasado, o que nosotros le pedimos.

AUTOIDENTIDAD Y ALTERIDAD

La identidad de uno, es decir, la propia identidad de uno *según uno*, es una identidad particular en tanto se hace conciente para uno y/o para otros. La autoidentidad es complementada por la percepción de los otros, por la mirada ajena que es tenida en cuenta por uno.

Es un lugar común decir que las miradas del otro y de los otros nos completan y al completarnos nos constituyen. Por lo tanto, existe identidad individual en tanto existe identidad de los otros, tanto particular como colectivamente consideradas.

Ambas identidades, la que nos forjamos individualmente y la que los otros tienen de uno -fruto de múltiples formas de interrelación- integran nuestra personalidad. Como hemos dicho, *uno está en todo y todo está en uno*.

Ahora bien, puestos en el camino de indagar vale preguntar:

- ¿Existe afinidad y coincidencias entre nuestra propia mirada y las miradas de los otros sobre uno?
- ¿En qué grado?
- ¿La propia mirada sobre uno mismo es constante o variable, completa o parcial?
- ¿Depende nuestra identidad individual de nuestras propias convicciones al respecto?
- ¿O hay que darle por anticipado mayor crédito al peso que las miradas ajenas ejercen sobre uno?
- ¿Será la autoidentidad algo así como la media de todas las miradas propias y ajenas sobre uno mismo?
- ¿O esto último es una ficción que elabora el yo?

Otra serie de preguntas más complejas es la siguiente:

- ¿Cuánto de propio y de ajeno tiene la identidad de cada uno?
- ¿Cómo juega en nuestra conciencia nuestra particular percepción de las miradas ajenas?
- ¿Es la autoidentidad como la cáscara externa de una cebolla, es decir, su parte exterior y visible?
- ¿O es como el conjunto de capas de que nacen desde su centro, es decir, desde la parte más íntima de la persona, aquella que sostiene la que está del lado de afuera?

Una pregunta más:

¿Cuál es el límite entre la autoidentidad y la percepción identitaria ajena sobre uno mismo?

Respondo ésta última: pues, si uno es todo, si todo es uno, si nada de lo ajeno me es extraño ni ajeno, esa cuota del todo que cada uno lleva en si no siempre es reconocible por uno.

Hacerse universal es precisamente reconocer el todo en uno mismo, antes que pretender revisarse o reflejarse uno en el todo.

No obstante, y sin necesidad de contar con un tratado sobre la mirada, no cabe duda que uno nunca conoce la verdad verdadera acerca del significado de las miradas externas sobre uno. A lo sumo supone, cree, presume, especula, intuye, interpreta. Del mismo modo, cuando uno mira y busca conocer a otros explora y pone de sí no cualquier cosa, sino aquello que prefiere, que le interesa o le resulta afín, y si cree hallarlo lo destaca. En este sentido, más que de la mirada se trataría de explorar *los "espejos" y sus reflejos*.

Esa mirada y esa lectura pueden tener varios canales pues simultánea o diferidamente *percibimos* con *la vista y demás sentidos, con el corazón y la mente*. Pero los sentidos, el sentimiento y el pensamiento no traducen nunca de la misma manera ni totalmente lo que se busca conocer.

Suele decirse que todos y cada uno tenemos tres identidades coexistiendo simultáneamente: *lo que aparentamos ser, lo que queremos ser, y lo que somos realmente*.

Lo que aparentamos es lo que podemos reflejar en los espejos y en las miradas ajenas, pero no siempre uno es conciente de que simultáneamente con la perspectiva de uno opera la perspectiva de los otros, y no siempre uno sabe manejar esa dualidad, pero que funciona, que actúa sobre uno y nos condiciona, ¡por cierto que lo hace! Así es la realidad, multifacética, controversial, abordable desde la multiperspectividad.

Más allá está el deseo: lo que queremos ser, el mundo infinito que se extiende en la relación deseo-represión y sus desvíos y fantasmas compensatorios. El riesgo es el de confundir la realidad con el deseo. Las consecuencias siempre son peligrosas, a la larga o a la corta, tanto para el individuo como para los colectivos sociales.

Respecto de si la autoidentidad es permanente o variable es evidente que en la medida que ella se relaciona con el autoconocimiento toda autoidentificación se modificará, puesto que transcurre en el tiempo, y todo lo que insume tiempo se modifica. Es decir, *se es siendo*.

De modo que la autoidentidad será diversa a lo largo del tiempo, o sea no uniforme, tanto en la conciencia del sujeto como en los reflejos que de sí crea ver en su entorno.

Recordando que no tiene vida autónoma -es decir, independiente de los sujetos- la identidad de uno y de los otros fluye y circula en interioridad y exterioridad, y sin territorios acotados, sobre todo en el actual mundo globalizado, puesto que su nota más destacada es el dinamismo. Por eso es objeto y es sujeto, es fanal y reflejo.

De allí a que cada uno sea conciente de esto que acabamos de decir (no quiero decir que lo conozcamos teóricamente, sino que podamos autopercebirnos en perspectiva como cambiantes o cambiando) es otro asunto. El riesgo de confusión de la realidad con el deseo, antes mencionado, lleva implícito un problema de conocimiento; por ende, mal conocer y mal conocerse.

Así, puede que al mirarnos en los demás, al vernos reflejados en sus miradas, creamos que hemos cambiado en relación a un antes más o menos preciso o indefinido, pero puede que ello no sea verdad sino meramente apariencia; o bien que creamos que lo demás cambia porque somos concientes de nuestros particulares cambios de ánimo o actitudes ante la vida, y por ahí puede que nos equivoquemos.

Otro asunto es si la autoidentidad, individualmente considerada, es única u original, o si su factura es de una sola pieza o bien consta de múltiples piezas ensambladas. Dicho de otro modo, si es única o diversa.

Las perspectivas externas antes señaladas no constituyen nuestra identidad por si mismas sino en combinación con nuestros deseos y nuestra información al respecto, lo cual reviste una combinación particular en cada uno. Existe quien vive pendiente de lo que se dice o se piensa de él, y cuando no puede precisarlo con exactitud lo intuye o lo imagina en las miradas y los gestos de otros de su entorno, o bien cree imaginarlo, y a veces puede que se equivoque; y a la vez existe quien piensa y actúa como lo expresa aquel refrán: “ande yo caliente y ríase la gente”, para quien los demás no existen si no los necesita, o existen sólo en la medida en que los necesita.

Por eso mismo, es en la “encarnación” de los otros en uno, en acto individual de conciencia, pero no sólo de conciencia, cuándo y cómo los colores diversos refractados se vuelven luz nuevamente.

CAMBIO REAL, APARENTE Y FALSO

Resumiendo lo anterior, si fallamos al autopercebirnos, si nos equivocamos al intentar conocernos, ya sea que nos miremos directamente o miremos los espejos (*toda clase de ellos*, quiero significar), puede que creamos que a nuestra identidad le sucede algo de lo siguiente: que *es así* (y no de otra manera), que *continúa siendo así*, o que ya *no lo es*, pero también es posible que todo ello *no sea cierto* y que se trate de una autopercepción errónea.

En tal caso habrá fallado nuestro equipamiento hermenéutico, ya sea la sensibilidad, la intuición o la episteme; es decir, los sentidos, el corazón o la razón, o los tres a la vez, más al no saberlo, al no ser concientes de que hemos tenido una falla de lectura e interpretación de determinados signos, confundiremos nuestra autoimagen con la realidad. En ese caso, no sería ésa la realidad verdadera, si bien para uno, para el sujeto implicado, parecería que sí lo es.

También es posible que los reflejos que emitimos, o sea aquellos brillos externos en los espejos en los que nos miramos estén siendo mal emitidos por nosotros y en consecuencia nos veamos mal reflejados en ellos y por ellos. ¿Se trataría únicamente de problemas de interpretación de nuestra parte?

No necesariamente. Es posible que los reflejos que percibimos, las luces que creemos ver, sean intervenciones deliberadas de terceros para que nos confundamos y creamos lo que no es. Se trata del engaño y la mentira en toda su variedad posible. Y lo que vemos o sabemos que es posible en los demás, en el mundo, es también posible en uno, aunque generalmente no lo creamos posible en nosotros mismos *particularmente*.

De modo que en nuestras interpretaciones de la realidad intervienen los *intereses* y también las *intenciones*, las *convicciones* y los *afectos*, así como los *miedos* y los *rechazos*, lo cual convierte a la vida en sociedad, a las interacciones humanas, en un muestrario de relaciones tanto *casuales* y *espontáneas* como *causales* y *deliberadas*.

En nuestras relaciones desplegamos siempre, conciente o inconcientemente, tácticas y estrategias, no sólo ni necesariamente ofensivas, pero siempre y como mínimo defensivas. La defensa forma parte de la lucha y del combate. Olvidarlo por un instante sería ingenuidad y torpeza.

No sólo nos confundimos por errores propios o provocados por los otros, sino que también *procuramos confundir a otros*, no importa cuán variable sea la magnitud de la confusión que

deseemos perpetrar. No sólo recibimos distorsionadamente ciertos mensajes sino que también los emitimos así, deliberadamente, nosotros mismos.

Además, las confusiones y los errores pueden obedecer a algo más simple que el juego de los intereses y las intenciones intervinientes. ¿O acaso no existe el *azar* en las relaciones humanas?

También existen percepciones que son desviadas, distorsionadas o confundidas mediante *inducciones massmediáticas* sobre grupos de la más diversa escala que frecuentemente no son concientes de esas operaciones, o no lo son plenamente.

Por diferentes motivos, pues, fantasmagorías, espejismos, fuegos fatuos, cortinas de humo - espectáculos diversos, en suma- se interponen entre el conocimiento o reconocimiento de uno, de los demás y de las cosas. *Apariencia y realidad*, pues, van siempre juntas, aunque no lo veamos, no lo creamos o no lo sepamos.

Nuestra autoidentidad se compone no sólo de nuestros *intereses, deseos y creencias*, sino también de nuestras *interpretaciones* acerca de los intereses, deseos y creencias de los otros, en especial de los que los otros tienen concretamente sobre uno, sobre nuestra individualidad.

A todo esto, me adelanto a decir que la nota más evidente en todo esto es la tremenda *ambigüedad e imprecisión* de la identidad, tanto en la autoidentidad como en la identidad de los demás.

Tratándose de identificaciones de los demás respecto de uno, basadas en situaciones o contextos extraídos o seleccionados desde las circunstancias de los protagonistas, han de representar necesariamente un recorte de nuestras vidas; pueden ser recortes temáticos o relacionados con ciertos roles y sus correspondientes expectativas. Por lo tanto, toda identificación es siempre parcial y nunca será posible conocer la totalidad de una persona.

LA AUTOIMAGEN

Los sujetos tienden a autoperibirse con una relativa estabilidad o invariancia de sus rasgos identitarios, antes que como sujetos en cambio. Así, sus autopercepciones configuran autoimágenes que también son relativamente estables para ellos. No obstante, aunque la autoimagen forma parte de la subjetividad no necesariamente encaja armónicamente en ella.

Pero ni la percepción en general, ni la autopercepción son un proceso psicológico “limpio”, es decir, no condicionados, sino al revés, son procesos condicionados y condicionantes de nuestra conciencia. Como ejemplo, el modo en que el consumo predominante de películas estadounidenses en Occidente “educa” la percepción y comprensión de sus discursos estéticos y conceptuales, de un modo diferente al que lo hacen las películas inglesas o las realizadas en Oriente, etc.

Son *factores disciplinadores* de la percepción y la autopercepción los *valores*, las *costumbres* y las *estéticas* dominantes de una sociedad, así como los *principios ideológicos, políticos, filosóficos y religiosos* con gravitación sobre los sujetos, amén de sus *vínculos afectivos* concretos, por ej., los mantenidos con otros significativos a lo largo de la vida (padres, hermanos, novios, esposos, hijos, nietos, etc. Y especialmente las *relaciones reales y virtuales* con la *autoridad* y con toda clase de *normas*, es decir, con los *agentes* y *símbolos* que actúan o expresan alguna porción de poder. Y muy especialmente la lengua.

La incardinación subjetiva de dichos factores condicionantes se halla relacionada con la capacidad de los sujetos de leer críticamente los signos externos y sus significados; también con su autoestima y

sus deseos, y con sus miedos y represiones. De modo que la autopercepción se mueve entre el condicionamiento, la crítica y la autocrítica, en proporciones relativas a cada sujeto histórico.

Aquellos factores y estas capacidades se inscriben en un intercambio continuo entre sujeto y mundo en el cual ambos se transforman constantemente.

Pero la autopercepción y la consiguiente autoimagen se expresan siempre en *moldes preexistentes* brindados por el conocimiento. Son las *formas reales*. Lo nuevo se vierte en los moldes preexistentes. Cuando uno se piensa o piensa en su identidad busca encajar en categorías ya conocidas. Así es posible reducir el peso de la incertidumbre tanto como medir el de las certidumbres insatisfactorias. *Uno siempre se mide, inconcientemente, con los instrumentos de medida preexistentes y se describe con términos y cánones preaprobados.*

Cuando uno se mide o se describe a si mismo, esos instrumentos, términos o categorías se hallan legitimados socialmente y por eso uno se los autoaplica. Uno se mide en los demás -y en lo demás- porque necesita y desea verse aprobado desde afuera para sentirse aprobado desde si mismo.

Ansia de ratificación, necesidad de ser ratificado como miembro de la tribu. En consecuencia, *aparecer y parecer* para ser visualizado por los otros y verse reflejado en sus reacciones con signos que el sujeto interpretará como aceptación o rechazo.

No obstante, esa *necesidad de pertenecer y parecerse* de todos y cada uno no invalida la búsqueda de singularidad o distinción; es decir, la búsqueda de un perfil “propio”, como si se tratara de una competencia por la posesión de ventajas competitivas. Sucede que lo propio y valioso de uno, la *singularidad*, al ser reconocida ayuda a configurar y ajustar la propia autoimagen generando ansias de afirmación o bien cambio de la autoidentidad. Ambas necesidades opuestas -parecerse y distinguirse- están constantemente presentes en la vida social.

Lo que llevamos dicho en esta parte equivale a reiterar la idea de que gran parte de la autoidentidad depende de la interpretación de los significados y sentidos que descubramos y atribuyamos a las modalidades de nuestra presencia en los ojos de los otros, o bien, en las formas y contenidos que creemos que expresan las miradas y señales de los otros. Por ejemplo, uno se siente rechazado por los otros cuando sus gestos, o los tonos e inflexiones de sus voces no nos resultan satisfactorios, ni suficientemente gratificantes, o no nos sugieren contención o comprensión.

Otras veces la autoimagen es simplemente el conjunto de rasgos que uno desea tener y que se imponen por sobre la conciencia del ser y la lectura empática de la mirada de los otros sobre uno.

Y otras, ya lo dijimos, lo que equivocadamente interpretamos de las miradas ajenas.

Incluso, una combinación de todo ello.

En resumen: tales identificaciones son *composiciones complejas* pues a la autoimagen inicial de uno se suma la imagen que de uno tienen los demás y que bien puede -y a menudo de hecho es así- no coincidir con la primera.

INSATISFACCIÓN, CAMBIO Y NEGACIÓN DE LA AUTOIDENTIDAD

La autoidentidad se construye conciente e inconcientemente, con conocimientos, experiencias, estímulos, acciones, emociones, recuerdos, deseos, presiones, represiones y miedos del sujeto y de los otros en las diversas tramas sociales en las que se halla inserto, con todo lo cual construye una

autoimagen, es decir, una *imagen comprensiva de sí mismo*, percibida aunque no necesariamente aceptada por él mismo.

La subjetividad comprende los alcances -cualitativa y cuantitativamente- de la capacidad individual para “leer” o interpretar los signos propios y ajenos y para acordar sus significados y sentidos en interacción con el mundo.

¿Pero qué sucede cuando uno intenta autopercebirse, autoconocerse, y al mirarse no obtiene una imagen satisfactoria? Pues de ahí arranca un nuevo *apetito de identidad*, el afán de poseer una identidad, o de obtener otra distinta.

Para que un sujeto pueda desenvolverse socialmente necesita contar con una autoidentidad medianamente satisfactoria. No contar con ella será fuente de problemas que repercutirán en sus interacciones en diversos contextos sociales, al punto de poder ser rechazado en vez de incluido, o marginado en vez de destacado socialmente. Tales problemas podrán afectarlo en todas las dimensiones humanas: en lo social, económico, psicológico, afectivo, cultural, religioso, político, etc.

Frecuentemente la autoimagen identitaria del sujeto le hace interpretar y sentir desaprobación por parte de los otros. De ahí nace la búsqueda conciente de una identidad más completa, o menos conflictiva, más satisfactoria o menos insatisfactoria, la cual podrá ser más o menos alcanzada pero también podrá ser fuente real o potencial de nuevos problemas identitarios, referidos, en suma, a su inserción y funcionamiento en los grupos que frecuenta o a los que aspira integrarse.

Hay momentos en la vida en que la necesidad de poseer una identidad satisfactoria se vuelve más acuciante para el sujeto, como ocurre en la adolescencia. Es la etapa en que las personas quieren “ser alguien en la vida”; así, con esa *ambigüedad e imprecisión de los contenidos del deseo*.

Puestos en ese trámite buscan fuera de sí -en la oferta social- los *modelos* aparentemente posibles, en lugar de explorar su interioridad para descubrir quiénes son y cómo son. De modo que ese pasaje habitual conduce a parecerse más a algún modelo, antes que a *ser uno mismo*.

En los tiempos actuales de la Globalización esa presión externa por *tener una identidad para uno y para los demás* crece continuamente en forma cada vez más imperiosa, a la vez que aumenta la variedad y novedad de los modelos ofrecidos socialmente, en tanto los tradicionales se hallan en crisis.

No sólo existe una gran diversidad de modelos atractivos posibles sino que su *vigencia* es cada vez más breve. Por eso mismo, la mayoría de las personas se halla cada vez más en la necesidad de *ajustar su autoidentidad* y su personalidad para resolver los desajustes que la crisis de las identidades plantea actualmente.

La conciencia de la *fugacidad de los modelos* y de su rápido desprestigio tornan cada vez más angustiante esa situación de *indefinitud* de las personas, sobre todo de los adolescentes, a diferencia de lo que sucedía antes de la Globalización, cuando la vida social no cambiaba tan rápidamente ni corroía los modelos tradicionales con la rapidez con que lo hace actualmente. Fundamentalmente, hoy están en crisis los valores asociados con los modelos identitarios anteriores.

El riesgo es la caída inminente, con la consiguiente dificultad para volver a meterse en la carrera por la supervivencia ante las nuevas condiciones del sistema. No sólo por las dificultades concretas que ello trae consigo, sino también por los desajustes psicoemocionales con que suele acompañarse dicha situación, mucho más graves que los de épocas pasadas.

Por lo tanto, *la autoidentidad y la identidad en general son frutos de la cambiante dialéctica individuo-grupo-sociedad-mundo*, en la que intervienen dosis de libertad, de manipulación, de autoritarismo y engaño, de voluntad, de deseo y de represión. En suma, reflexión, criticidad, inducción social, dominación, subordinación, adaptación, represión y autorrepresión.

A partir de la Modernidad somos lo que el mundo nos depara, pues es a partir del mundo desde donde nace la dirección de los procesos identitarios que llegan al individuo.

En consecuencia, la adopción de modelos identitarios conlleva actualmente una creciente *reducción de la autonomía decisional* por parte de las personas, en gran medida inconcientes de ello.

Los otros, los demás, lo externo, las ideas dominantes y las creencias explícitas e implícitas, sin olvidar las instituciones, las normas y especialmente las leyes, interactúan con los deseos más profundos del sujeto para condicionar o determinar sus percepciones y sensaciones.

En un contexto individual de *insatisfacción identitaria* los otros pueden constituir el principal y más grave problema, pero también pueden ser ignorados hasta la indiferencia casi total.

Se trata de procesos cuyos efectos o consecuencias serán diferentes según sean o no más o menos concientes. Por lo tanto, las decisiones múltiples de los sujetos serán influenciadas en diverso grado y forma por esta clase de *problemas identitarios*.

La insatisfacción e incomodidad identitarias no son sólo consecuencia de actos reprobatorios externos, aunque generalmente éstos constituyan la causa principal de aquellos estados. Una vez más, también resultan de las alternativas provocadas por el deseo, los miedos, la represión, los sueños, la imaginación, la idiosincracia y la información de los sujetos y de los grupos sociales de pertenencia.

La insatisfacción con uno mismo es causa y/o efecto del rechazo de aquellos signos o atributos causantes de ese estado; rechazo que se expresa mediante respuestas más o menos visibles y más o menos concientes que son percibidas e interpretadas por los demás con más o menos exactitud.

Las reacciones posibles del sujeto insatisfecho pueden ir desde la *resignación* o *el resentimiento* hasta la *rebeldía* y la *voluntad de cambiar* esa insatisfacción por nuevas sensaciones más soportables. Pero esta voluntad, cuando existe, suele ser inicialmente imprecisa: los humanos tendemos a visualizar primeramente aquello que no queremos que se repita, aquello que no queremos experimentar nunca más. Es decir, primero rechazamos lo que nos angustia u oprime y sólo después buscamos definir positivamente el objeto de una búsqueda de mayor satisfacción.

Dichas respuestas pueden ser, por un lado, las que sólo consisten en el rechazo a la insatisfacción identitaria, y por ende, a sus signos causales, pero permaneciendo el sujeto en ella sin activar otros mecanismos decisionales; y por otro lado, las que constituyen formas diversas de salirse, de escaparse, de huir, y hasta de forjarse una nueva identidad. Intentos que podrán realizarse con resultados variados. En esta segunda clase se inscriben también ciertas formas sólo aparentemente liberadoras de la insatisfacción determinada por la conciencia identitaria anterior.

Puede que la autoidentidad y las insatisfacciones consiguientes provocadas por ella (según lo sienta el sujeto) no sean superadas adecuada ni totalmente por una nueva adopción o constitución identitaria. En principio porque ello no se produce automáticamente por la mera toma de conciencia de la situación de insatisfacción o de mortificación atribuida a aquella percepción, ni tampoco por el mero deseo y voluntad de cambio. Obviamente, dicha superación habrá de ser fruto de trabajos pertinentes y eficaces ordenados a ese fin.

De modo que a partir de una sensación de insatisfacción podrá el sujeto despojarse de ella en la medida en que su conciencia y su voluntad se traduzcan en actos concretos. En principio, los cambios primeramente reconocibles se presentarán en la capa externa de la “cebolla” de su identidad. Por lo menos, así es como con mayor frecuencia se produce habitualmente.

En consecuencia, a partir de la interpretación de los nuevos signos que hubiera adoptado, el sujeto podrá creer que ha cambiado y que ya no es lo que era. Pero bien puede suceder que este convencimiento particular no sea refrendado por los otros que lo frecuentan o que lo conocen directa o indirectamente.

Hay muchas maneras concretas de intentar modificar o despojarse de esa capa externa de la cebolla que es uno; una de ellas consiste en ocultar lo que no nos gusta de nosotros mismos, lo que nos avergüenza, lo que nos perjudica, lo que sabemos que desagrada a los demás, lo que no nos complace, o no nos conviene, o nos avergüenza, etc.

Cuando eso no es posible de alcanzar sin que se note, es decir, sin exponer ante terceros las propias insatisfacciones concretas, existe el recurso al *disimulo*, al *maquillajé* o *distracción* del observador externo, o a la adopción deliberada de nuevas capas en nuestra cebolla.

En definitiva, el párrafo precedente alude a la diferencia entre *ser* y *parecer* y a las eventuales peripecias de coordinación de estas variables en el comportamiento social del sujeto.

La particular complejidad de cada hombre concreto -éa que se expresa en las múltiples dimensiones de su ser- se corresponde gráficamente con la existencia de sus múltiples capas de cebolla dispuestas en profundidad, por lo tanto, invisibles y ocultas a las miradas externas.

En cambio, aquello que normalmente vemos en cada uno, o sea su *exterioridad*, y que no necesariamente ha de hallarse en línea con las características personales de sus capas más profundas, expresa tanto conciente como inconcientemente el parecer y la intención inmediata puesta en juego.

Generalmente, *la fachada, la exterioridad, lo que aparece y parece*, es siempre una porción exigua de la totalidad identitaria de alguien, por lo cual es arbitrario que con ella se pretenda definir esa totalidad: a menudo, lo que parece ser no es.

Siempre entran en juego las capas íntimas y la capa exterior a través de la conciencia, razón por la cual el sujeto a menudo es conciente de su insatisfacción identitaria, no así de los equívocos de su autoimagen, por ejemplo cuando se autoengaña o como sucede en los casos de psicopatías.

La insatisfacción con la propia identidad o con la autoimagen suele movilizar comportamientos activos en busca de su sustitución, sacando afuera -conciente o inconcientemente- los problemas e inquietudes de las capas más íntimas del ser en busca de la plena realización. En estos casos, ya lo dijimos, existe un deseo de cambio y, eventualmente, también una voluntad de cambio alineadas al mismo fin.

No obstante, de no alcanzar los objetivos propuestos puede sobrevenir una nueva incomodidad adicional del sujeto, una mayor insatisfacción identitaria, en la medida en que el deseo y la voluntad no puedan sobreponerse a los obstáculos o impedimentos existentes, generadores de incertidumbre y miedo; se produce así una tensión entre el querer y el poder, en este caso, con el no poder.

La tensión entre el ser y el parecer en la lucha por la identidad se relaciona con las condiciones del contexto social (lato sensu) en el cual los sujetos se desenvuelven y con las modalidades concretas de resolución de conflictos.

En el caso anterior hay una *negación de la autoimagen*, un rechazo de los signos externos, de sus significados, de las modalidades de presentación de la capa externa de la cebolla de su identidad y un deseo de sustitución por otra que permita referenciarla con el convencimiento de poseer una nueva identidad, o mejor dicho de una distinta. A partir de allí nace el deseo y la voluntad de cambio, consistentes en el más simple de los casos en preferir y desear autoperibirse y ser percibido por los otros con rasgos que oculten, disimulen o engañen su autopercepción y la percepción ajena sobre su identidad.

Puede suceder que nuevos roles y comportamientos sociales, un status social más elevado, un mayor pulimiento social, una mayor ilustración, mayor riqueza, etc, u otros factores sean suficientes para provocar un cambio en aquellos estados de insatisfacción identitaria del sujeto. Es decir, puede que hayan sido visualizados y autoaceptados, y hasta aprobados y legitimados socialmente. Y que de todo ello el sujeto sienta que se ha negado a ser, a comportarse o a parecer de la manera anterior.

En tal caso se trataría de recambios de la capa externa de la identidad del sujeto. No obstante, una “negación” de ese tipo no necesariamente hará desaparecer la autoidentidad indeseada de la conciencia del sujeto; incluso la adopción de una nueva apariencia en determinadas circunstancias podrá confirmar la supervivencia incómoda de la anterior, en tanto los nuevos signos que ella presente (diferentes u opuestos a los que componen la autoidentidad insatisfactoria) no hagan otra cosa que *delatar* los rasgos o signos que intenta ocultar.

Vale recordar que *la identidad de toda persona está en el conjunto de “capas” de su persona*, y no única ni simplemente en la capa externa, ésa que pueden ver quienes se acercan o interactúan superficialmente con el sujeto.

Otra modalidad de la negación se presenta en aquellas situaciones en que la incomodidad del sujeto no se produce por no poder sacar afuera su subjetividad para que coincidan lo más posible el ser y el parecer, sino precisamente por motivos distintos y opuestos, como sucede cuando quiere impedir que ese proceso se lleve a cabo o cuando pretende que los otros no se enteren de cómo es su verdadera personalidad, o por lo menos alguna parte muy importante de ella.

Acá estamos ante lo que podemos llamar *miedo a cambiar*, en un caso, *y a mostrar la identidad oculta*, en el otro, cuando los sujetos no quieren cambiar ni perder su identidad reconocida públicamente para que no quede expuesta y transparentada su identidad profunda, por lo general reservada a ámbitos de intimidad.

El ejemplo más cercano es el de las opciones sexuales alternativas de hombres y mujeres cuando son mantenidas en secreto, sin atreverse a “salir del closet”, con el riesgo de los costos a pagar en materia de equilibrio psíquico. Análogamente, existen situaciones similares consistentes en miedo al sinceramiento de la identidad más íntima en materia religiosa, moral, política, ideológica, etc, toda vez que las condiciones del contexto sean hostiles o no adecuadas ni convenientes para ese sinceramiento.

En estos casos, la negación identitaria constituye un ocultamiento cuando no una represión: sus cálculos y sus miedos se sobrepone a su deseo y su voluntad. A partir de allí pueden generarse comportamientos que intenten desviar la atención y la percepción de las miradas externas sobre aquello que se desea mantener oculto.

DEL CAMBIO SUPERFICIAL AL PROFUNDO

Ahora bien, ¿es posible elegir conscientemente una identidad concreta y trabajar en su adquisición? ¿Hasta dónde es realmente posible hacerlo? ¿No será una ficción esa posibilidad? ¿Pueden el deseo y la voluntad alcanzar siempre lo que se proponen?

Es obvio que no. Ellos revelan aquello que el sujeto desea como realidad, pero no pueden por si solos alcanzar su propósito. Es decir, aún teniendo un objeto a perseguir no pasan a la realidad sino cuando se tensan en acto concreto, en la acción, y en ésta, la obtención de los fines perseguidos dependerá de muchas variables combinadas.

Cuando se define al hombre con líneas abstractas se traspone el umbral de la realidad y se penetra en una suerte de eco más o menos lejano de ésta; lo que sucede, por ejemplo, toda vez que se piensa al hombre como un ser esencialmente libre, libre para elegir y decidir. Es sabido que en el siglo XX algunos filósofos introdujeron las ideas de situación y de existencia para compensar esa perspectiva demasiado optimista, por calificarla de alguna forma.

¿De qué vale entonces dicha capacidad, como esencia emblemática de los hombres, si constantemente dicho atributo colisiona con la necesidad y las circunstancias concretas del medio? Si reconocemos que la esencia del hombre es su condición de creador, ciertamente debe contar con la libertad como un atributo pleno en el cual inscribir su voluntad y su inteligencia. Pero en última instancia la raíz, la fuente de todo acto creador es *el ansia*, un apetito, un anhelo que busca un objeto en el cual realizarse.

Por lo tanto, ¿en qué medida la identidad individual depende de cada sujeto? ¿Hasta dónde importan los condicionamientos y determinaciones de la libertad y la necesidad?

Constantemente conspiran contra el ansia de identidad los condicionamientos y obstáculos de todo tipo, pequeños, medianos y grandes, a veces superables, a veces no, por lo cual los cambios de la autoidentidad conscientemente perseguidos serán más o menos lentos o rápidos, parciales o totales, pero siempre serán fruto de un ansia, de un *deseo de desear*. Ello implica que el sujeto posea conciencia de su situación, de su identidad y su imagen, y que además posea el ardor que movilice su voluntad en la dirección eficaz de los trabajos pertinentes a los fines correspondientes.

Si no es así, una persona podrá cambiar rasgos de su identidad pero no necesariamente ha de ser conciente de ello.

Todos efectuamos constantemente elecciones aunque no todas se plasmen en decisiones alineadas en el mismo sentido. Más aun, la mayoría de ellas son meros anhelos, apreciaciones o evaluaciones que no se traducen en acto porque la voluntad no decide involucrarse. Ahora bien, ¿valen lo mismo todas y cada una de nuestras elecciones y decisiones? Muchas veces nos equivocamos, y otras tantas puede que -si nos damos cuenta- intentemos rectificar esos errores. Pero también ocurre a menudo que eso ya no sea posible.

Por otra parte, constantemente *elegimos, decidimos y actuamos con lo que podemos y como podemos, y no necesariamente con lo que deseamos*. Esto nos pone en situación de dejar de ser sujetos para ser meros objetos de interacciones con el mundo. Además, podemos traer a colación palabras como destino, pero también azar, casualidad... palabras que son sólo aire, que designan algo inasible... pero que igualmente comprendemos.

CAPITULO II

SUBJETIVIDAD Y HOMOGENEIDAD

Todos cambiamos por partes, de a poco, constantemente, no de golpe y totalmente. Cambiamos superficialmente y también íntimamente. Todo ello independientemente de que lo notemos o lo creamos, por lo cual tenemos cambios inconcientes, pero otras veces somos concientes de ellos aunque no los queremos asumir. También puede ocurrir que aquello que consideramos cambio en nuestra identidad sólo sean cambios aparentes.

Así, puede suceder que una parte de nuestra identidad cambie, o al menos así aparente, en tanto que otra parte más profunda e íntima no lo haga. Ello implica que todo sujeto lleva en si rasgos correspondientes a más de una identidad, o mejor dicho, a una identidad múltiple. Siempre quedan restos de *identidades viejas* conviviendo con partes de *nuevas identidades*. Tanto simultáneamente como a lo largo del tiempo.

Esto nos vincula con la pregunta acerca de si la identidad es una sola. Ya hemos dicho que se constituye con un haz de percepciones múltiples más un conjunto de elementos situacionales y otro conjunto de elementos generales.

Si por “única” creemos que el sujeto posee una identidad que lo contiene en la totalidad de lo observable por otros sujetos, es decir, como si fuera una coraza que lo recubre, lo identifica y lo expone con una factura homogénea y de una sola pieza, pues entonces decimos que no es así.

El individuo tiene diversas identidades no sólo en profundidad (como lo expresado con el ejemplo de las capas de una cebolla, lo cual nos lleva a distinguir entre identidad observable e identidad profunda), sino también en el plano de la apariencia externa puesto que en general, y sobre todo en esta etapa de la Globalización, los sujetos son portadores de signos diversos que corresponden a sesgos identitarios que conviven en su personalidad, que son visibles y registrables por otros, y que en sus interacciones sociales actúan en conjunto y relacionadamente aunque parezcan hacerlo aisladamente.

Hasta ahora hemos hablado en un sentido optimista de la mirada de los otros, de los reflejos de uno en los demás y de las múltiples perspectivas sobre uno que tienen otros. Pero estas miradas no son siempre ratificadoras de la autoimagen del sujeto. Por el contrario, lo que abunda es la contestación, la duda, el rechazo, la impugnación de los otros respecto de uno. La vida humana, se sabe, es conflicto, lo cual equivale a sostener que los sujetos interactúan buscando acuerdos y consensos, pero no siempre los logran ni buscan compatibilizar posiciones.

Nuestras interacciones nos permiten rechazar en otros ciertos rasgos identitarios, o bien aceptarlos, pero también ser rechazados o aceptados por otros que entran en contacto con nuestra identidad, con nuestra imagen y nuestros sentimientos. En ciertos casos, en cambio, nos permiten posicionarnos eclécticamente, o con indiferencia incluso.

Generalmente las identificaciones que solemos hacer de los otros, y los otros de uno, se caracterizan por ser básicamente *antínómicas*, polarizadas, es decir, en la lógica simplista del blanco o negro, o del bueno o malo, o lindo o feo. Especialmente así en la infancia y en la juventud, mientras que a medida que maduramos y acumulamos experiencia nuestras identificaciones dejan de producirse con sesgos absolutistas.

Sin embargo, lo dicho no constituye una regla fatal ya que existen sociedades que se mantienen relativamente inalterables a lo largo de los años, por ejemplo en la construcción de la autoimagen y

en la construcción del otro. Qué duda cabe que así sucede, entre tantos ejemplos disponibles, allí donde existen fundamentalismos religiosos y donde la noción de *enemigo* es inveterada lo mismo que sus notas particulares.

El mecanismo no es diferente al existente en sociedades sin fundamentalismos religiosos, por ejemplo en sociedades latinoamericanas en vías de desarrollo, pero con fuerte incidencia del machismo en la problemática de género.

En ambos tipos de sociedades intervienen autoimágenes y autoidentidades impuestas socialmente en forma vertical y autoritaria, con rigidez y conservadurismo muy fuertes.

Con todo, en sociedades excesivamente cerradas y rígidas la homogeneidad de los comportamientos sociales no constituye aceptación o consenso automático de los supuestos y normas establecidos, ya que suelen presentar tanta conciencia de insatisfacción identitaria como en las sociedades abiertas, con la diferencia de que en aquellas sociedades dicha conciencia no suele trascender la esfera del individuo o, a lo sumo, los de su familia cercana, ni volcarse en forma de resistencia de alguna clase, precisamente por la fuerte agresividad del medio a esos sentimientos.

La homogeneidad y conformidad autoidentitaria suele estar constituida por aquellos que aparentan aceptar positivamente el sistema social –sobre todo aquellos que se benefician con él- y por aquellos otros que simulan aceptarlo para no quedar expuestos y sujetos a múltiples acciones hostiles por parte de quienes controlan el poder.

Esa homogeneidad es, pues, engañosa, sobre todo para el extranjero que llega a esos lugares, el cual suele creer que la exteriorización masiva y uniforme de comportamientos públicos disciplinados verticalmente se compadecen con correlativos estados de conciencia de aceptación y aval a esos sistemas. Como indica la experiencia, no necesariamente es así, ya que suelen coexistir identidades colectivas asumidas con relativa conformidad junto a otras impostadas y falsas, sólo externamente asumidas o, si se quiere, no asumidas íntimamente.

Lo cierto es que los individuos, como los grupos sociales, pueden contar con una identidad asumida, y con más de una, inclusive. Esa asunción puede ser problemática o no, pero tampoco inhibe el ansia de adquirir nuevos rasgos identitarios.

NEGACIÓN Y AUTONEGACIÓN DE LA IDENTIDAD

La negación de identidad abarca desde la *no aceptación* hasta el *rechazo violento* de la identidad o la imagen de un individuo, un grupo social o de una sociedad concretos.

Las causas posibles de dichas negaciones son variadas, pero casi siempre están fundadas en sensaciones de peligro y miedo de los miembros individuales y del grupo al cual pertenecen el o los negadores. Frecuentemente los involucrados en estos comportamientos no suelen ser concientes de su carácter negador, ni de los miedos profundos que experimentan respecto de esos otros negados.

Ciertamente, todo sujeto y todo grupo social, en tanto que sujetos sociales y jurídicos, tienen derecho a la identidad en las múltiples modalidades o especies en que ella puede ser considerada o deseada siempre y cuando ello no perjudique a otros; es decir, tienen *derecho a la búsqueda y asunción personal conciente de su identidad*, pero también tienen *derecho a rechazarla* y a *rechazar toda forma de identidad que otros les atribuyan y que a ellos no les satisfaga*.

En este caso, se trata de impugnar las identidades o las identificaciones concretas a ellos atribuidas en tanto que integrantes de un colectivo particular, y ello por el carácter que tiene toda identificación de

ser instrumentos de expresión del poder, aspecto que ahora empezamos a considerar. De modo que negar los formatos, modelos, percepciones y eventualmente estereotipos ajenos sobre uno y sobre el sujeto colectivo al cual uno pertenece es un acto equivalente -salvadas las distancias- al de esos indígenas que no aceptan que se les saque una fotografía por considerar que de ese modo les roban el alma.

El hecho de que una identidad atribuida por otros sea resistida o negada individual, grupal o socialmente constituye en principio un acto de independencia, de resistencia a ser apresados por las percepciones ajenas, siempre *fragmentarias e insuficientes* para representar *la riqueza de la identidad* de cualquier ser humano. Especialmente por el injusto *carácter conservador* que generalmente tienen los *parámetros identitarios*, por un lado, y por la gravitación intensa y constante que *las ansias personales* tienen como *factor movilizador de la insatisfacción y la voluntad de cambio*, por otro lado.

En tal sentido, esa autonegación, o ese intento de escapar a la identidad acreditada, autorreconocida o atribuida a un sujeto individual o colectivo por terceros, no debe ser coartada o restringida por factores externos a ellos, por ejemplo por consideraciones políticas, ideológicas, religiosas o sociales que se impongan al derecho, al deseo y a la voluntad de los individuos y los grupos sociales.

Ello equivale a postular que debe existir *responsabilidad individual y colectiva* respecto de las consecuencias posibles de toda identificación. Es fácil admitirlo cuando se piensa en los *estereotipos denigratorios* y otras formas de discriminación y uno se pone del lado de las víctimas y de los principios fundamentales de la vida civilizada. Sobre todo si las víctimas se hallan lejos de uno y de nuestro mundo particular. En estos casos, automáticamente todos condenamos al victimario.

Pero lo que a menudo uno no tiene en cuenta es que cada uno en su propio ámbito se convierte sin saberlo en un victimario constante de otros. Incluso, aunque simultáneamente se sienta víctima de otros a quienes considera sus victimarios.

Ello se produce por la influencia y la actuación de variables como el estado, la nacionalidad, la idea de patria, la clase social, la etnia, la colectividad, el colectivo, la religión y la iglesia de que se trate, el status, la cultura, el género, etc.

Todas ellas constituyen una estructura social consustancial a una concepción y una organización del poder que se expresa históricamente a través de la dialéctica dominación-subordinación, en la cual hallan legitimidad y legalidad los protagonistas individuales y colectivos que cumplen simultáneamente los roles de víctimas y victimarios.

Las identificaciones y su producto, es decir, los cuadros de identidad, no deberían ser legitimadas ni legalizadas sin la conformidad de sus destinatarios, de modo de no ser causa de discriminación para ellos. Pero como ello es imposible de lograr sin perjuicio de la libertad de pensamiento y de expresión, principios universales, es decir, deseables en todos los tiempos y todos los lugares, hay que admitir que siempre existen formas y grados de agravio implícitas en la constitución de toda identidad. Pensemos simplemente en las miradas recíprocas de inmigrantes y nativos en la Europa actual.

Por lo tanto, *nadie es inocente nunca*. Desde el momento en que existe un sistema sociopolítico cuyo dispositivo de dominación más eficaz es el estado, como factor máximo y totalizador de todos los factores mencionados anteriormente, todos y cada uno de los sujetos que son simultáneamente individuales y sociales se apropian de la realidad mediante las percepciones, las palabras y las ideas, el reconocimiento, las clasificaciones, las categorías, los modelos, las formas y los soportes culturales del pensamiento.

Toda sociedad engendra dinámicas sociales que incluyen medios y fines positivos y negativos. Y no es que unas sean puramente positivas y otras puramente negativas, sino que ambas líneas cualitativas están presentes en todas las dinámicas. En todo -en la totalidad- y en cada parte de ésta, coexisten los opuestos como una *contradicción perpetua*.

Así es el caso de la cohesión social y política que para adentro de una comunidad o una sociedad produce el sentido colectivo de pertenencia a ámbitos de referencia identitaria como el estado, la nación, la patria o la clase social, los cuales existen siempre en referencia a otros Estados, otras naciones, otras patrias y otras clases sociales, respecto de los cuales trazan *fronteras* que determinan simultáneamente *inclusiones* y *exclusiones*.

De modo que todos discriminamos, y no únicamente los otros respecto de nosotros o el otro respecto de uno. Ahora bien, la discriminación, practicada en todos los tiempos y lugares, es un fruto fatal de la socialización y la subjetivación humana. En todo caso, es una forma de ser siendo en contacto con los otros. Lo grave no es la diferencia en si misma sino la coerción de la libertad que puede aparecer en cada situación de identificación, la cual remite a una relación de poder, es decir, de dominación-subordinación, dicho en sentido amplio.

Esa negación de los otros, parcial o total, podrá ser de hecho muy cruel, pudiendo llegar a su supresión, aniquilamiento, exclusión, marginación, explotación, etc., en carácter de “enemigos”, o podrá ser una supresión simbólica y hasta tolerada.

Sin embargo, cuando el proceso de negación del otro es asumido concientemente como tal por sus destinatarios, es decir, cuando ambos términos de la relación asimilan mutuamente su carácter de opuestos y eventualmente de enemigos, aquel proceso se convierte en reforzador de su identidad y su autoimagen, lo cual puede propiciar la lucha o la resistencia contra el enemigo poderoso y hostil, pero eso no significa que los sujetos victimizados tengan que aceptarse necesariamente a si mismos por ser configurados como enemigos en los términos de los otros.

De ahí que todos los sujetos tienen derecho a la identidad y a resistir y luchar contra los intentos contrarios a su identidad por parte de otros sujetos, pero también tienen derecho a cambiar de identidad en todo o en parte, lo cual implica intentar escapar de la fatalidad de ser enemigo para otro, tanto en sentido real como metafórico.

Entre los procesos de socialización y educación y los de la formación identitaria existen unas relaciones simultáneas y mutuas de interdependencia; dicho de otro modo, de complementariedad, puesto que los tres se necesitan y refuerzan para el mejor desempeño de la condición humana y social en el universo de la experiencia humana, la cual contiene todo lo existente en la tensión entre el yo y el mundo.

Los humanos conocen e identifican en situación de experiencia e interacción concreta con otro sujeto real, particular o colectivo, y también con objetos materiales o ideales, entre éstos últimos las palabras y sus significados.

La experiencia individual se nutre de actos directos, internos y externos, físicos y psíquicos, prácticos e intelectuales, junto con emociones y sentimientos, y de actos indirectos conocidos y aprendidos en tanto experiencia de otros, o experiencia ajena recibida, conocida y aprendida, percibida e interpretada que puede provenir del mismo o de distintos entornos espaciales y temporales.

Por lo tanto la experiencia se pone en juego en la relación entre el yo y las cosas, o el mundo, pero se encarna en acto de conciencia en el individuo, en cada individuo. Esto lleva a reconocer que la

condición humana es fruto de una tensión constante entre ellas, entre el sujeto y el o los objetos, entre la conciencia y la materia, entre el contenido y la forma, entre la esencia y la cantidad.

Pero la condición humana no es un dato fijo sino cambiante por estar en el tiempo y en el espacio. Viene a cuento la sentencia de Protágoras que dice que “el hombre es la medida de todas las cosas”. Lo es en tanto las cosas se remiten a la percepción, y como ésta es subjetiva el ser de las cosas está en la mirada del sujeto. Obviamente que en este caso está puesto el enfoque en la diversidad de los sujetos y en consecuencia se resalta la diversidad.

Pero también, en aquella frase de Protágoras el término hombre podría entenderse como categoría o clase, como hombre abstracto o colectivo que es identificado a partir no de las diferencias o diversidad de los individuos sino de las semejanzas, y en este sentido las cosas se miden en los intereses humanos colectivos.

Por lo tanto, asumir identidades por parte de un individuo implica no sólo conocer nuestras diferencias con los otros, sino aquello en que nos parecemos a otros y en función de lo cual podemos integrar con ellos un nosotros: el colectivo de quienes se parecen a mí y el colectivo a quien yo me parezco. Somos los otros.

Cuando un sujeto reflexiona y abstrae características de su propia experiencia histórica en algún aspecto concreto, por ejemplo como adolescente, padre, esposo, deportista, bailarín, artista, miembro de una clase social, inmigrante, católico, etc, etc, y las confronta con rasgos y características propios de los estados y condiciones antes señalados y colectivamente considerados se produce una relación entre ambos términos similar a la existente entre mi automóvil usado (con historia propia) y el mismo modelo en O km (que está en la historia pero sin historia propia vivida). Mi auto equivale a mi experiencia, en cambio la línea y el modelo equivalen a la clase o al género como abstracción basada en las semejanzas entre ambos.

Uno es la experiencia particular, el caso, los demás son la experiencia percibida, conocida e interpretada, la clase, el género.

De hecho todo individuo se mide en su clase y en su género, lo cual entraña una comparación conciente o inconciente de uno con la clase o el género. La forma más frecuente de realizarla es tener presente cómo se comporta el género y cómo debe comportarse, o sea conociendo el ser y el deber ser de las cosas o elementos con los que se hace esa comparación.

A modo de ejemplo: generalmente cuando se es padre por primera vez ya se ha internalizado con anterioridad una serie de comportamientos debidos y deseables acerca de la función paterna en abstracto, los cuales se convierten de hecho en el modelo, la regla, la ley. Y cuando uno se siente mal en su comportamiento paterno y tiene temor o culpa, o cuando comprueba que el comportamiento de los hijos no es el esperado o deseable, entonces se acuerda de la ley implícita en el comportamiento emblemático de la clase o el género.

De esa clase de comparaciones habrán de resultar múltiples comprobaciones que aquí señalamos esquemáticamente: concordancia total o parcial, diferencias absolutas, aceptación y ratificación del modelo, o rechazo total o parcial, satisfacción o preocupación, cuestionamiento del comportamiento propio, de la clase, del género, etc.

De modo que el accionar de los individuos, de los ejemplares, produce variaciones y cambios del conjunto, del colectivo al cual se pertenece y se representa conciente o inconcientemente y de buena o mala gana. A la inversa, las modificaciones del conjunto, la clase o el género también influyen con

mayor o menor fuerza sobre el ejemplar o individuo y provocan modificaciones concientes o inconcientes en su estado.

Veamos esto con otro ejemplo. Un sujeto cualquiera puede identificar, conocer y reconocer lo que significa, por caso, amar. Como hemos visto más arriba puede hacerlo en base a su propia experiencia de conocimiento real, o en base a experiencias ajenas que le sean relatadas, o que escuche, mire o lea como contenidos simbólicos impresos en diversos soportes, por ejemplo mirando un cuadro, una historieta o una película, escuchando una melodía o leyendo un libro, etc.

En suma, viviendo por sí o por los otros. Y en todos los casos, sus certezas y sus incertezas, sus pensamientos, sus emociones, sus sentimientos, se organizan y expresan mediante palabras que replican o calcan a los protagonistas reales pero sin vida propia... de las palabras... reitero.

Según sea la vía utilizada por un sujeto para conocer y formarse una idea acerca de la identidad del otro u otros, a la vez que de sí propio, los resultados serán distintos en cada caso, pudiendo formarse juicios disímiles y contradictorios acerca de aquellos. Entonces bien puede uno preguntarse *¿qué vale más: la experiencia directa del conocimiento o la indirecta?* Tal vez se crea que la pregunta misma es una obviedad, pero no es así ya que la respuesta es complicada.

En principio puede responderse que depende de qué clase de experiencia se trate, de en qué condiciones se presente y de qué se busca en cada una de ellas. También podría decirse que depende de quién sea el sujeto y qué condiciones personales posea, de modo que no ha de ser la respuesta de un científico igual a la de un conocedor superficial. Asimismo, podrá responderse que según sea la clase y grado de interés y las expectativas puestas en juego por cada sujeto también los frutos serán diferentes, y en consecuencia las respuestas a la pregunta inicial también variarán.

¿Para qué sirve, entonces, esta digresión a esta altura de nuestro trabajo?

Ya sabemos que los resultados del conocimiento o reconocimiento efectuado por sujetos múltiples y siempre diferentes también han de ser diferentes. Si el proceso de configuración de la identidad de otros -por ende de la autoidentidad- se halla contaminado, condicionado u obstaculizado, además de constituir un conocimiento imperfecto producirá consecuencias que afectarán las relaciones sociales futuras.

Los obstáculos potenciales pueden existir a priori o a posteriori de la experiencia, por ejemplo los miedos y los prejuicios resultantes de una mala experiencia efectivamente vivida, o los miedos existentes en un sujeto antes de vivir una experiencia compleja.

Quiere decir, que los procesos identitarios saltan del ejemplar a la clase y de la clase nuevamente al ejemplar, extendiendo y proyectando al futuro causas y efectos tanto positivos como negativos de experiencias reales y virtuales anteriores.

Entre los negativos se hallan los prejuicios, los miedos, las fobias, los estereotipos, las generalizaciones arbitrarias y el tipo de pensamiento polar o maniqueo. Ellos pueden y suelen estar presentes antes de la experiencia, pero también suelen confirmarse después de ella, o bien modificarse.

No cabe duda que una parte importantísima de lo social la constituyen las diversas formas de existencia y expresión del poder. Éste atraviesa todas las relaciones y funciones sociales, incluida la problemática de la identidad en todos sus alcances. Por lo tanto, se puede estudiar la problemática de las identidades y sus relaciones con el poder desde los enfoques individual y colectivo.

Pero es en éste último donde pueden detectarse más fácilmente las líneas maestras de la arquitectura político-social de una sociedad concreta, y las semejanzas y diferencias entre múltiples colectivos, por más que no se deba perder de vista que este reconocimiento siempre depende de conciencias individuales concretas cuyos sujetos pertenecen simultáneamente a determinados colectivos genéricos.

La conciencia individual, formada en base a estímulos externos y colectivos incardinados subjetivamente, es decir, particularmente, en contacto con la voluntad y el deseo de un sujeto particular, se proyecta y refleja nuevamente en el nivel de lo colectivo, especialmente en el de los colectivos genéricos, en un pasaje dialéctico entre el yo y el nosotros, configurando un punto de vista particular, personal y unilateral, en base al cual quedan configurados el adentro y el afuera, los incluidos y los excluidos. El término preciso es *discriminación* o distinción de unos y otros, o configuración de los iguales y los diferentes.

Entretanto, cada sujeto individual y sus correspondientes colectivos serán puestos en foco desde otros puntos de observación por otros sujetos que eventualmente integren los mismos o distintos colectivos genéricos que se reconocen diferentes a él y a dichos colectivos.

Tanto el reconocimiento y la aceptación como el desconocimiento y rechazo de los otros -tanto individuales como colectivos genéricos- constituyen dos caras de un mismo fenómeno de producción identitaria, que operan en dos niveles: uno explícito, conciente y visible, el de las formas y patrones de interacción práctica, comunes y cotidianos entre individuos y entre individuos y colectivos, en suma, el de la acción; el otro nivel es el implícito, más o menos conciente o inconciente según los casos, y no visible -o no fácilmente visible- es el de las afecciones y rechazos, el plano de las pulsiones profundas de la vida psíquica y la intimidad afectiva, que por sus características dificultan el reconocimiento de sus consiguientes formas de expresión.

Toda sociedad y todo grupo social genérico producen discursos y teorías, especialmente desde el punto de vista de los negadores que pretenden explicar sus respectivas concepciones y legitimarlas para legalizar y reproducir en consecuencia el orden social en campos concretos o abstractos; y también en el caso de los negados, cuando tengan conciencia de la situación, para explicar y legitimar los consiguientes rechazos y acciones de impugnación de que son objeto por parte de los primeros.

Tanto la afirmación identitaria como las múltiples formas de negación de identidades genéricas son expresiones de sistemas de valores dominantes vigentes en sectores de una sociedad, o en toda ella, o en muchas sociedades, y hasta en todo el mundo, los cuales actúan como legitimadores de determinadas relaciones de poder. Tal es así, por ejemplo, en las sociedades machistas, o allí donde no existe democracia, pues en ambos lugares el valor fundamental de la igualdad no existe, o existe parcialmente, deviniendo en situaciones crónicas de injusticia, o sea de ausencia de aquel valor fundamental.

En consecuencia, la negación de identidades genéricas se hace presente mediante una vasta gama de acciones y pensamientos de discriminación de unos sobre otros, que abarcan desde la dominación y explotación, en un extremo, a la indiferencia en el otro extremo; por ejemplo de varones sobre mujeres, de adultos sobre menores, de ricos sobre pobres, de poderosos sobre débiles, de nativos sobre extranjeros, de amos sobre esclavos, de gobernantes sobre gobernados, de gentes de un color de piel sobre gentes de otro color, de miembros de una confesión religiosa sobre miembros de otra, de ganadores sobre perdedores, de lindos sobre feos, etc.

Las negaciones genéricas constituyen formas de discriminación social. Casi siempre se presentan como aparentes automatismos de la percepción, cuasi inconcientes, “naturales”, “normales”. Sin embargo, toda vez que ellas tienen lugar se da una relación asimétrica de poder que remite a uno o

más colectivos dominantes (aunque cuantitativamente pudieran ser menores que los de sus subordinados) y a uno o más colectivos subordinados o por lo menos no iguales de hecho o de derecho respecto del primero, o de los primeros.

Pero los colectivos subordinados no ocupan posiciones absolutas, es decir, no se ubican sólo en el extremo opuesto o en las capas inferiores de una pirámide social sino que un mismo colectivo, cualquiera sea la posición en que se halle en la pirámide social, encierra su propia pirámide, en la cual sus integrantes poseen condiciones relacionales de poder, es decir, sectores o estratos en todos los niveles suelen *negar* (en el más amplio sentido del término) a quienes se hallan más abajo, sin que aparentemente les importe que también sean negados por otros colectivos genéricos situados en posiciones más elevadas que las de ellos.

La negación de la identidad de otros comprende una panoplia de acciones polares que abarcan no sólo dominación y explotación, sino además acciones de supresión física y simbólica de la identidad de otros, mediante aniquilación o absoluto no reconocimiento en un extremo, como ha ocurrido con los judíos y los homosexuales en la Alemania nazi, pasando por acciones sistemáticas de transformación de la identidad de ciertos grupos sociales mediante, por ejemplo, el mestizaje, la deculturación y la ingeniería genética hasta la consagración privilegiada de rangos y jerarquías superiores a los reputados como mejores -aquellos que tienen derechos- en el otro extremo.

También la negación de identidades se extiende a la negación del pensamiento y los símbolos de los negados. En estos casos, parece que unas ideas se vuelven hegemónicas y sepultan o expulsan a otras por su propio valor o razón en sí, pero esa idea es engañosa y falaz. Son siempre personas las que niegan y discriminan. Las ideas no viven fuera de la mente humana, sea en la conciencia o en el superyo.

Los humanos niegan y discriminan a personas por ideas que se forman de ellas, una vez naturalizada la inferioridad, inconveniencia o maldad de ciertas ideas, la lucha pareciera desplazarse desde las personas a las ideas, pero en realidad la persecución o negación de éstas es un combate simbólico contra las personas a ellas vinculadas.

Por lo tanto, por aquello de que al tratar de los otros se está tratando de uno, toda negación identitaria ocurre tanto fuera de un grupo/espacio como dentro de él, es decir, involucra el afuera y el adentro, y a los correspondientes protagonistas, de modo que en este nivel tampoco nadie es inocente respecto de lo que aparentemente sucede fuera de él.

La negación o discriminación de un particular concreto implica la de todos los que son como él, o de aquellos que integran sus mismos colectivos genéricos, o algunos de éstos. A la inversa, negar a éstos últimos es negar al individuo de ese genérico con quien quizá creemos que no tenemos nada en su contra. Obviamente, quien niega el todo niega la parte. Por ejemplo, no tiene lógica discriminar a los judíos como nación de Israel, o como estado de Israel, o como categoría étnica o religiosa -con la arbitrariedad que implica semejante generalización- y a la vez decir “yo no discrimino a los judíos porque tengo un amigo judío”. A la inversa, si niego a mi vecino judío -por razones étnicas o también religiosas- niego a todos los judíos, y peor aún niego a la humanidad. Más grave aún si cabe: me niego a mi mismo.

En la perspectiva genérica de la identidad, y tanto en la afirmación como en la negación, es preciso relevar los conceptos y creencias conscientemente asumidas así como también los supuestos subyacentes, inconcientes y naturalizados que los explican.

Toda negación de identidad como expresión de poder es siempre un acto injusto en tanto implica hacer prevalecer en un espacio concreto una determinada concepción o estado de situación de alguna

o de todas las variables identitarias vinculadas a las múltiples dimensiones del hombre por encima de otra u otras. Por lo tanto, alguien se verá afectado en sus derechos a ser visto y a estar, y por este camino en su derecho a ser.

Esa injusticia nace del no reconocimiento del valor de la igualdad de derechos entre los seres humanos. Y si ésta no es reconocida tampoco tendrá reconocimiento la diversidad.

Vale aclarar que lo opuesto a la diversidad no es la unidad sino la uniformidad. Cuando ésta se halla presente también está presente una relación real o simbólica de dominación.

De modo que el fenómeno de las identidades siempre expresa relaciones de poder y en ciertos casos también se relaciona con políticas expresas de identidad. Se verá más fácilmente si tenemos en cuenta que el poder existe desde mucho antes de la existencia de la política o de políticas específicas. Por ejemplo, hay poder en los mitos, en las creencias y en las tradiciones desde millones de años antes de la aparición de la autoridad y el estado. De ahí que las identidades sociales existieran prácticamente desde los albores de la humanidad, pero las políticas de identidad -es de suponer- recién después de la aparición del estado.

CAPÍTULO III

LAS POLÍTICAS DE IDENTIDAD

Las *políticas de identidad* de gobiernos, instituciones y agencias dominantes en una sociedad se presentan como opciones axiológicas y teleológicas volcadas en programas de acción política encaminados a su logro.

Tienen lugar dentro de marcos jurídicos, económicos, sociales y culturales mediados por instituciones públicas y privadas, partidos políticos y grandes corporaciones económicas, entre las cuales son determinantes las que controlan a los Mass Media, por lo general al servicio de las políticas identitarias seculares en América latina.

Ciertamente, las políticas identitarias (no sólo ellas sino toda clase de políticas) se gestan y llevan a cabo predominantemente en la esfera pública, en torno a la centralidad del poder político, económico, social y cultural. Por consiguiente, estado, gobierno y administración pública se hallan regularmente alineados bajo comunes inspiraciones, objetivos y fines que traducen determinada concepción hegemónica de identidad.

A pesar de ello, dichas políticas deberían reflejar modos de pensar y sentir en tiempo presente de una sociedad en su conjunto, amén de sus deseos para el futuro colectivo. Por lo menos en sociedades realmente democráticas. Ocurre que aún es muy grande el peso real del estado, de los gobiernos, de ciertas instituciones y de determinados sectores sociales conservadores volcado en la construcción de sus proyectos políticos identitarios. Sin embargo, estos proyectos no emanan exclusiva ni unilateralmente del sector público sino que también se generan y se afianzan en la órbita privada por obra de factores que impulsan, refuerzan y reproducen aquellas concepciones hegemónicas.

Cada vez más aparecen en América latina organizaciones y colectivos sociales involucrados en procesos políticos identitarios y que no representan los tradicionales intereses de los grupos de poder dominantes, sino los del habitualmente llamado *campo popular*, habida cuenta de la complejidad que reviste esta expresión.

Asimismo, cada vez hay más intelectuales críticos en espacios académicos y massmediáticos; más dirigentes y activistas de partidos políticos populares, especialmente de oposición y antisistema; además de organizaciones sociales como las de trabajadores, ciertas comunidades de género, religiosas y profesionales, junto con una creciente presencia de grupos étnicos que protagonizan nuevas luchas políticas en materia de identidades sobre nuevos ejes de discusión.

Siendo así, las políticas identitarias oficiales se pueden y deben estudiar enfocando simultáneamente los comportamientos de individuos y grupos sociales, y especialmente los de colectivos genéricos, como respuesta a aquellas acciones y estímulos. No es aceptable la idea simplificadora de una supuesta pasividad privada frente a un dinamismo público, sino la de la complementariedad de ambos campos en un juego continuo en el que lo público se hace privado y lo privado se hace público.

De modo que las políticas de identidad involucran todos los campos de la cultura en sentido amplio. Así, habrá políticas de identidad con énfasis en aspectos sociales, culturales stricto sensu, religiosos, políticos propiamente dichos, etc.

Una clasificación sencilla de políticas identitarias en general se nos ocurre de la siguiente forma:

a) Las decisiones e intervenciones en la materia de agentes formales del poder -o de los poderes dominantes-, y de los gobiernos y agentes a su servicio.

En ellas suelen predominar los intereses de reproducción y mantenimiento del statu quo, aunque también caben aquí acciones reformistas. En función de las innovaciones introducidas estas políticas referencian usualmente determinados períodos presidenciales y coyunturas políticas.

b) Aquellas políticas e intervenciones públicas del pasado que con el tiempo se han convertido en expresión naturalizada de un ordenamiento tan sólido que sería impensable retrotraerlo al estado anterior.

Esas líneas se confunden con la idiosincracia de una sociedad y expresan criterios de normalidad social sólidamente establecidos cuya reproducción se efectúa normalmente sin alteraciones sustanciales. Cuando el ordenamiento consiguiente, implícito y explícito, corre riesgo de alterarse en ciertos puntos puede dar lugar a crisis y polémicas identitarias más o menos graves.

Por ejemplo, poco después del retorno a la vida política institucional, el gobierno de Raúl Alfonsín impulsó el divorcio vincular provocando grandes estremecimientos en amplios sectores religiosos y sociales de Argentina identificados con una posición contraria al mismo. Un cuarto de siglo después el divorcio vincular está tan fuertemente arraigado en nuestro país como si lo hubiera estado desde los albores de la nacionalidad.

c) Aquellas políticas identitarias que nacen en sectores subordinados de la sociedad como lucha y resistencia y a la vez como construcción política contraria a las políticas señaladas en los incisos a y b. Un ejemplo claro es el de la lucha por los derechos de grupos sociales con opciones sexuales alternativas, llevada a cabo inicialmente desde las propias bases sociales involucradas, para ser tomada luego por partidos políticos que la impulsaron en el Congreso.

En la medida en que las luchas de esta última clase triunfen y las políticas consiguientes se consoliden pasarán a integrar finalmente el inciso b.

En líneas generales, para comprender la importancia de una política identitaria en un contexto social determinado es necesario conocer sus objetivos, fines, principios, símbolos, representaciones, modelos, imaginarios sociales, comportamientos y acciones expresas y tácitas, amén de los

significados y sentidos históricos que se hallan a su base, tanto en la centralidad del poder como en la vida civil, y especialmente en los sectores subordinados.

De modo que los medios, las acciones, los programas de que ellas se valgan permitirán reconocer las líneas políticas tanto como los fines y los resultados en esta materia.

También hay que explorar presupuestos, concepciones, doctrinas y programas de gobierno, los intereses opuestos, los grupos de poder y los sectores sociales dominantes y subordinados que explícita o implícitamente, conciente o inconcientemente, están orientados a destacar o mejorar las posiciones de uno o de varios grupos sociales, económicos, religiosos, étnicos o políticos y a cuestionar las de otros; por ejemplo, para comprender mejor la política identitaria oficial que se desarrolla en Argentina desde fines del siglo XIX en materia étnica y de nacionalidad.

En estos campos se visibilizan mejor los vínculos entre la acción política identitaria y la voluntad política de sus agentes, expresada sobre todo en instrumentos declarativos, preceptivos y estrictamente normativos. Por lo mismo podemos reconocer una presencia mayor de legalidad en las del inciso a, en tanto que en las del inciso b se ha impuesto la legitimidad sobre la legalidad pero estando presentes ambas, y en las acciones y aspiraciones del inciso c aparece una propuesta de nueva legalidad y legitimidad hecha desde un sector social en busca de su adopción por toda la sociedad. Esto así en el momento de su consagración normativa.

Cualquiera sea la perspectiva para analizar una política identitaria concreta se hallarán siempre a su base discursos históricos, filosóficos, religiosos, políticos, ideológicos, etc, obrando como legalizadores y legitimadores de determinadas formas y contenidos en que se expresan las identidades cambiantes de los unos y los otros en la correspondiente sociedad, tanto como sus anhelos y sus frustraciones, y por lo mismo los moldes en los que se vierten los conceptos, intuiciones, representaciones y discursos respecto de ser y parecer, ausencia y presencia, regularidad y excepcionalidad, normalidad y anormalidad, ortodoxia y heterodoxia.

Ello constituye el marco ideológico que fundamenta las políticas identitarias y sus acciones concretas, coronadas en normativas de declaración y de ejecución. Con el tiempo, una vez que determinadas políticas se hayan naturalizado, las normativas a su base dejarán de ser visibles, tanto para adherir a ellas como para impugnarlas. Entonces se habrá diluido la idea del *deber de identidad*, deber individual y deber social que implican conciencia de pasaje de un estado a otro, pues ya no hará falta *obligar* comportamientos porque “naturalmente” se habrán de producir de determinada manera.

Para ese momento, el poder de intervención de gobernantes y poderosos integrantes de colectivos dominantes que otrora se expresaban mediante el control del gobierno y del estado, y que de alguna manera bien podrían ser calificados de cupulares por más que constituyeran frutos legales y legítimos de la representación y delegación políticas del conjunto de la sociedad, habrá regresado a ésta y se habrá diseminado por todos sus ámbitos expresando tanto su aceptación como el triunfo de aquel poder político y su correspondiente política.

Ciertamente, no todas las políticas identitarias en curso habrán de llegar a feliz término. No al menos de una buena vez. Para que así suceda se requiere la intervención en determinado sentido de muchas variables, tanto constantes como ocasionales u oportunistas.

Esas variables tienen aspectos cuya lógica y funcionamiento son visibles, desmontables e inteligibles, así como en ciertos casos son invisibles, o poco visibles, y eventualmente abstrusos, pero con peso importante en la dirección y orientación de las respuestas sociales coyunturales y estructurales a los designios explícitos e implícitos del poder en cada lugar y tiempo.

LA IDENTIDAD NACIONAL COMO CONSTRUCCIÓN POLÍTICA

La construcción del tiempo histórico tiene lugar mediante un complejo proceso de causas, influencias, condicionamientos y determinaciones materiales e ideales, concretas y potenciales, reales y virtuales, que expresan aquello que los miembros de una sociedad poseen y aquello de lo que carecen, aquello que sueñan alcanzar y aquello a lo que han renunciado, aquello que recuerdan y aquello que han olvidado, aquello que buscan y aquello que todavía ni siquiera imaginan. La totalidad de esto constituye su cultura, y la conciencia de su cultura es la conciencia de su tiempo.

Entonces, construir el tiempo histórico o social es ni más ni menos que construir su conciencia social, no al modo de un cerebro colectivo con vida independiente de la de los individuos que componen esa sociedad, pero sí como un espejo comprensivo de las mismas.

De modo que se es y se está siendo humano en tiempo presente, y para ser plenamente humano hay que vivir plenamente cada presente. Por ello, si una sociedad sólo está *de paso* por su presente no necesariamente significa que esté de apuro por llegar a una meta en un futuro concebido. Lo más probable es que, como sucede en nuestro subcontinente, se halle estancada, anclada en el pasado, aunque sólo sea para *vivir en pasado* no ya la vida material sino la vida moral. Una sociedad que sólo se mira el ombligo no cuestiona, no revisa, no impugna, no sueña ni desea. En consecuencia no se mueve por sí misma sino por inercia. Una sociedad así ha perdido el rumbo y marcha a la deriva.

Pero la vida social es también un hecho moral, por más que, como en la actualidad, la vida moral se halle tan separada de la vida material. Por lo tanto, para que una sociedad pueda construir sanamente el presente (no patológicamente, quiero decir) ha de estar en paz consigo misma cada vez que se mire a sí misma en el pasado, por más horribles que hayan sido los sucesivos tiempos presentes de ese pasado suyo. Sólo entonces podrá construir un tiempo futuro que no sea escape ni delirio, sino esfuerzo colectivo amalgamado con voluntad y razón moral en los sucesivos presentes.

La historia es un relato que lleva al paroxismo el dolor y los conflictos, y por lo mismo nos recuerda constantemente que la vida ha de seguir siendo en gran medida dolor y conflictos.

Pero cuando miramos atrás buscando sentidos a través de las memorias vemos cómo los sucesivos conflictos aumentan su gravedad y su capacidad de mortificar, disciplinar y domesticar para ser temidos y acatados en su poder ordenador. En consecuencia, por esta vía la historia como devenir inficiona un constante miedo al porvenir, de modo que para todo el mundo la búsqueda de la felicidad apenas suele consistir, de hecho, en algo más que evitar el dolor. Equivocada enseñanza que nos da la vida -o que erróneamente le atribuimos-, equivalente a creer que hay paz cuando no hay guerra.

La utilidad de conocer, por caso la de conocer el tiempo en que se vive, o sea el presente tan fugaz, es siempre mayor que si se efectúa con posterioridad, cuando se ha convertido en pasado. El miedo a conocer, el diferimiento de la tarea y del deber de conocer para vivir mejor socialmente constituye evidencia del miedo a los resultados, pero también del miedo a la libertad real que anida detrás del macaneo culturoso propio del mundillo intelectual latinoamericano que formatea el subsistema cultural.

La fugacidad del presente, siempre cargado de insatisfacciones, frustraciones y desencantos, no es pretexto válido para atribuirle las culpas por su mala calidad al pasado que nos constituyó, ni para profetizar acerca de un futuro que no nos contendrá porque no somos capaces de cambiar ahora, pues es siempre y únicamente en el ahora donde se produce el cambio, por más que se visualice mejor en perspectiva.

Todo presente es lucha entre la necesidad y la libertad, el deseo y la satisfacción, la esperanza y la resignación, la realidad y la apariencia, la realidad y la imaginación, el miedo y el coraje de los hombres. Posiciones polares siempre presentes en la sociedad, ya sea expresa o veladamente, que por la diversidad propia de lo humano no constituyen expresiones homogéneas o uniformes ni sincrónica ni diacrónicamente, sino tremendamente diferentes e irreductibles a patrones de uniformidad.

Por lo tanto, la pretensión de captar *un recorte de la sociedad* de un país concreto en un tiempo preciso supone un recurso de generalización para poner en foco y en vigencia un cúmulo de elementos comunes, opacando y debilitando innumerables elementos particulares disímiles. Es que de ese modo, enfocamos voluntariamente una supuesta unidad, aunque más no sea a los efectos de una argumentación *ad hoc*, sin importarnos, por lo mismo, la existencia de sus particularismos.

Lo mismo hacemos cuando nos referimos al supuesto *carácter, voluntad o sueños del pueblo*, entendidos como expresiones homogéneas y hegemónicas.

Por lo tanto, en la vida real una cosa son los relatos sobre el pueblo y otra bastante diferente las vidas, las motivaciones y los sueños que realmente existen al interior de una sociedad concreta.

Lo colectivo tiene dos grandes vías de construcción: la vida misma como realización y la dimensión simbólica como producción y reproducción conceptual. Y dentro de esta última, especialmente, los relatos históricos y el patrimonio icónico.

Desde 1810 se desarrollan en América latina procesos oficiales de legitimación y legalización de determinadas versiones de sus tiempos pasados nacionales. Para ello ha recurrido a la epopeya y al relato histórico, a los símbolos nacionales, a la figura del héroe, a las ideas de Patria y de patriotismo, de patrimonio, a las nociones de Pueblo y de Dios embebidos de catolicismo y transmitidas continuamente por la escuela en la liturgia y la iconografía patriótica, todo ello en una amalgama de mitos e irracionalidades situados por encima de los hombres. A todo lo cual deben agregarse los procesos colectivos de construcción de la memoria, es decir, de *las* memorias colectivas.³

Actualmente -estamos en 2010- tiene lugar en Argentina una sistemática intervención oficial que puede parangonarse con una ingeniería ad hoc, consistente en efectuar mediáticamente apelaciones sentimentales y emocionales a “rescatar *la* memoria y recuperar *nuestra* identidad”. Es decir, a sostener una memoria única y homogénea correspondiente a un ficto sujeto colectivo, único y homogéneo: el Pueblo argentino.

Esta ingeniería política e identitaria está hoy presente en la mayor parte de América latina, especialmente en aquellos países con gobiernos que se presentan y asumen como *progresistas de izquierda*. Aun con opuesto sentido ideológico, ella representa hoy el correlato de la ingeniería política de las viejas oligarquías decimonónicas tenidas por fundadoras de nuestra modernidad aparentemente liberal. Precisamente en eso se parecen, en ser ambas expresiones del paternalismo político, disfraz habitual del autoritarismo y del paternalismo de las élites políticas de ayer y de hoy, en tanto las diferencias que tienen entre si resultan finalmente muy pocas.

Cuando se considera la posición gubernamental acerca de la identidad colectiva de las naciones latinoamericanas se comprueba que los gobiernos y sus agencias recomiendan que *todos debemos* adquirir una identidad precisa, determinada -no una cualquiera-, y que debemos asumirla con firmeza, con honor, con orgullo, convencidamente, sin remilgos, etc. Pero, de hecho, y de acuerdo a las particulares circunstancias político-sociales del momento y a las necesidades oficiales, esa recomendación apunta a dos posibilidades identitarias principales.

Una -la más frecuente- ha sido y es en Argentina la de “rescatar” la famosa “identidad nacional”. Rescate simbólico de un supuesto “tesoro” o acervo cultural y espiritual indiscutible de la identidad de los argentinos, en razón de hallarse perdido en el olvido y la desaprensión colectivos. Olvido que se fundamenta en el abandono pasivo y negligente de viejas creencias fundacionales por causa de la vorágine del mundo actual, o de nuestras miserias morales o sociales, o peor aún de “una escalada sin precedentes contra el núcleo de valores y tradiciones que nos representan”, etc, etc.

Estas apelaciones emocionales y sensibleras de las que tanto usan y abusan los politiqueros y los dictadores en Argentina y América latina a cumplir con unos supuestos e *ineludibles deberes colectivos* de naturaleza profundamente espiritual son, en realidad, exhortaciones moralizantes, patrioterías y rituales que a pesar de la irracionalidad que conllevan terminan recibándose masivamente por el peso de su presunta jerarquía espiritual.

En el fondo expresan formas políticas conservadoras de una identidad colectiva de carácter político, territorial y cultural supuestamente justa, correcta, valiosa y eficaz que poseeríamos desde el instante mismo de nuestro nacimiento en el país que nos ha asignado el Destino; o desde aun antes de nacer por imperio de la mayor calidad de las sangres cuanto mayor añejamiento posean los linajes en cada suelo nacional.

En ambos casos esa clase de identidad equivaldría a una suerte de marca indeleble sobre nuestras personas, marca que deberíamos esforzarnos por asumir orgulosamente todos los *com-patriotas*, en lugar de tenerla olvidada en una muestra flagrante de lesa patriotismo.

Detrás de ella se encuentra implícito el correspondiente discurso legitimador de la élite conservadora, basado en la construcción político-ideológica que caracteriza al pseudo liberalismo argentino.

La otra modalidad a la que asistimos en estos días, pero que igualmente es una vieja cantinela ideológico-política, se refiere a la construcción de la identidad que *supuestamente nos corresponde*. No la de factura habitualmente conocida como demoliberal burguesa y europeizante que la escuela argentina ha enseñado durante más de un siglo y medio, y que los argentinos en general hemos creído que nos correspondía y pertenecía, sino otra que debemos adoptar pero que se hallaría padeciendo las acechanzas y los acosos de aquella, la cual busca impedir su encarnación colectiva para destruir en todos y cada uno de los argentinos la posibilidad de realización del ser nacional individual y colectivo -suponiendo que exista un ser colectivo en el sentido en que se lo utiliza desde el poder-.

La primera sería una suerte de *identidad vieja*, para algunos no suficientemente honrada por los argentinos, y la segunda una *identidad inédita y superior* que se halla en peligro por el acoso constante de los Malos del Universo.

Entre la supuesta identidad vieja y la supuesta identidad nueva existen otras diferencias más literarias que reales. La primera equivale a una asignación que se remonta a los tiempos de los orígenes fundacionales de la Patria, en tanto la segunda se postula como a construir *entre todos, voluntariamente*, forzando y haciendo estallar en mil pedazos el supuesto determinismo histórico tradicionalmente asociado a la primera como *destino*.

Patria vieja y Patria nueva, Patria del pasado y Patria del futuro, Patria del destino y Patria del proyecto, Patria oligárquica y Patria plebeya. Las escribo con mayúscula para connotar la condición de sujetos metafísicos con que antes y hoy han sido y son manipuladas desde el poder.

El discurso oficial actual corre asociado a esta supuesta patria popular. Pero pronto se descubre una grave contradicción. Si aquella Patria vieja, al haber sido apropiada por la oligarquía vacuna luego de la batalla de Pavón, con las tremendas consecuencias que trajo en todos los órdenes, representaba una

patria que se había olvidado de sus orígenes humildes y se había convertido en madre de hijos ajenos y madrastra de sus propios hijos, y no siendo representativa de la totalidad de los miembros del pueblo sino de una escasa porción de éste (precisamente la oligarquía terrateniente) esta versión actual también representa los fueros de *una parte* del pueblo, precisamente la de quienes apoyan el pensamiento y la acción que puede ser perfectamente identificada como progresismo de izquierda, lo cual en América latina significa realmente *seudo progresismo*.

Y siendo éste una expresión aggiornada del populismo, paternalismo y clientelismo de viejo cuño nacionalista autoritario, revela a cada instante sus viejas mañas de origen. Es decir, su llamado a construir nuestra nueva identidad nacional con tales y cuales insumos, teniendo en cuenta esto o aquello y *así o asá* demuestra que su principal objetivo no es la construcción en tanto proceso social democrático, igualitario y solidario sino el modelo a adoptar, el fruto ya pergeñado por algunos Adelantados: la concepción ideológico política que ha estado esperando su turno desde hace bastante tiempo: el correlato seudo progresista de izquierda de la histórica seudo derecha oligárquica.

Y como la identidad sólo en apariencia es cuestión de indumentaria, es decir, cosa que se cumple en acto, en acción, en tiempo presente, lo más grave de una mala identidad o de una identidad forzada o impuesta feroz o sutilmente es siempre el futuro, eso que más allá de cierto punto es impredecible. Pese a lo que parece suceder en la realidad, ese tiempo y ese lugar depende cada vez menos de impulsos colectivos, es decir, de sujetos colectivos autónomos y sí del poder, de todas las formas del poder y la fuerza multiplicados en intervenciones cada vez más sofisticadas cuanto eficaces.

LA INASIBLE “CONCIENCIA NACIONAL”

En América latina, y especialmente en Argentina, la expresión conciencia nacional llegó a las cumbres de su frecuentación y prestigio en los 60's y 70's; luego vino el reflujo de los 80's y sobre todo el de los 90's, hasta el presente amanecer del siglo XXI que la ve renacer con apariencias distintas en los nuevos escenarios políticos.

Medio siglo atrás, su éxito descansaba en la aceptación de la tesis del compromiso ético y estético entre la Nación y el Pueblo, del cual surgía el Proyecto, la Causa, etc, etc.

Obviamente, el punto de partida consistía en la fe en el Proyecto, lo cual hacía de la política una suerte de mitología, entre el mito y la historia, iluminada por el faro de la religión nacional señalando el futuro como Destino previamente asignado. Aceptado esto, el resto era cuestión de construcción del relato correspondiente, cargado de emoción, sentimiento y pensamiento mágico. El resultado era muy atrayente. Pero fue terrible.

Implícitamente se buscaba, se legitimaba y se instalaba una determinada concepción de la historia como la única verdadera y buena. En consecuencia había que homogeneizar el pensamiento y el sentimiento de los habitantes de la Nación. En los hechos no se diferenciaba de “uniformizar”, pero este término se filiaba con el campo “antinacional”, es decir, el del “enemigo”. Para el campo popular... ¡no, digámoslo con precisión!: para el Pueblo, desde el Pueblo, eso se llamaba “conciencia nacional”, una suerte de doctrina de la fe y las obras para ser un buen patriota.

El origen fascista de este esquema es innegable, y es tan eficaz para cualquier poder político moderno que hasta lo han usado -y aún lo continúan usando- las expresiones políticas socialistas y comunistas supuestamente antifascistas y supuestamente ateas.

Por lo tanto, la expresión conciencia nacional postula un principio sociopolítico de carácter absoluto y fatal. No disculpa ese carácter ni el autoritarismo implícito que conlleva el hecho de que la expresión se origine, de hecho, tanto en el campo popular como en las cimas del gobierno y del poder.

En el primer caso “esa” conciencia nacional quiere obtener el poder para imponer su concepción de nacionalidad *urbi et orbe*, es decir, sin aceptar disidencias. En el segundo caso es la emblemática manipulación de dictadores, populistas y totalitarios que se presentan como representantes del campo popular, envueltos en la retórica de los mandatos del pueblo para que éste gobierne a través de ellos. Y es todo mentira.

Lo que todo eso significa en la realidad lo conocemos muy bien en América latina. El paternalismo y el autoritarismo desembozado circulan juntos desde la izquierda a la derecha y viceversa en las cúpulas correspondientes, y el pueblo siempre abajo, como un niño de la mano de papá.

En ambos niveles, el del pueblo por un lado y el del gobierno y el poder por el otro, lo que en realidad se requiere para llegar y para mantenerse arriba no es algo cualitativo o sustantivo, sino cuantitativo. Lo que vale es la magnitud, ¿pero la magnitud de qué? Inicialmente la mayoría pensará en el número, número de votantes, de afiliados, de votos en las elecciones, suponiendo que el número traduce representatividad no sólo de personas sino fundamentalmente de ideas.

Hasta los años de plomo se creía generalmente, e ingenuamente por cierto, que el número legitimaba las ideas que gozaban de mayor aceptación por mayor número de personas. Hoy, en base a la reiteración de fracasos, desencantos y frustraciones colectivos ya se sabe un poco más de la verdad: lo que vale no es la magnitud del número para legitimar una concepción o un programa político sino *la magnitud de la fuerza*, la cual no es necesaria ni directamente proporcional al número de personas, votantes, afiliados, simpatizantes, seguidores, etc.

En la vida política institucional tormentosa de América latina, el número, cuando es consagratorio, no implica ya la fuerza moral de una idea sino un simple formalismo legal. En cambio, para el déspota y para el terrorista 1 puede valer mucho más que 1. Es decir, la fuerza puede valer más que el número de habitantes o ciudadanos congregados tras una idea o tras una persona, por eso el revolucionario y el dictador quieren siempre construir un plus de fuerza para sobreimprimir a los números de que disponen.

Precisamente la guerra de guerrillas y la técnica militar del comando demuestran que es posible tener mayor magnitud de fuerza con menor cantidad de soldados que el ejército más poderoso, lo cual ha permitido más de una vez que algún grupo guerrillero, contando con pocos miembros pero con gran magnitud de fuerza, pudiera imponer la agenda política al enemigo aun siendo éste más poderoso. Además, también lo demuestran las técnicas del rumor, de la propaganda y de la manipulación política de la información por parte del poder.

De modo que el sistema opera sobre la base del mito de la representatividad pero ya no privilegiando el valor formal del número, o sea el principio de la legitimidad de las mayorías gobernantes, sino directamente de *quién dice* que representa al pueblo –aun cuando en realidad represente una fracción minoritaria de éste- y *quién puede representarlo* con la mayor magnitud de fuerza a su servicio.

Así es la lógica actual en América latina, donde ya no existe diferencia entre el terrorista y el dictador, sobre todo cuando ambos -lo vemos claramente en la actualidad- se arrogan la representación del pueblo siendo que de hecho ambos lo subrogan.

De modo que lo que merecería ser una expresión sustantiva, cualitativa, ética y estéticamente, no vale por sí sino por esa ambigua “representatividad” que el Poder traduce en magnitud de fuerza y que hoy se traduce eufemísticamente en el término “governabilidad”. Operación ésta que puede convertir en “pueblo” a una cantidad de hombres que hasta ayer no lo eran y que quizá mañana dejarán de serlo a tenor de cuáles sean sus preferencias y sus opciones en cada momento.

En esa inestable condición cuantitativa de la “representatividad” del *ser y del deber ser políticos bifurcados* se asientan en muchos países la “legitimidad” y la “legalidad” consiguientes de sus acciones y sus dispositivos de mediación política.

Pero esta ecuación necesita de las palabras para instalarse en las mentes sin desnudarse y así producir un conocimiento falso. Y también necesita de las imágenes.

Por lo tanto, la “conciencia nacional” no representa hoy un supuesto cualitativo superior racionalmente, como habitualmente daba por sentado cierta literatura político ideológica transmitida inalterablemente a lo largo del tiempo, sino un dispositivo de persuasión, disciplinamiento y control donde importa poco la sustancia, el contenido político o ideológico, las cuales pueden variar en relación con las variaciones de la composición política e ideológica *circunstancial* de una comunidad.

Aun así, cuando la razón y la ética se separan, resulta peligroso aceptar cualquier concepción sustantiva pero minoritaria, pues ésta puede intentar legitimarse en función de la convicción de la posesión de la verdad o de la posesión de una fuerza, de un mandato o de una misión *superiores*, y en consecuencia intentar legitimar el ejercicio de esa fuerza *para ser creídos*.

Por esa vía, cualquier posición enfrentada a otra puede aducir representar la conciencia nacional de una nación. De hecho, así ha sucedido durante las etapas de ascenso de las minorías autoritarias al poder, ya sea desde la izquierda o de la derecha, y sigue sucediendo.

El camino recorrido va en ambos casos idéntica y estrechamente enlazado al significado y sentido políticos que circunstancialmente se atribuya al “pueblo”. Éste siempre se mantiene flotando en zonas brumosas. Unas veces como mera expresión cuantitativa de población o pobladores, pero sin el supuesto de ser mayoría sino una vanguardia (que algún día espera conectarse con el Pueblo). Otras, precisamente lo contrario: donde está la mayoría está el Pueblo, y donde está el Pueblo está la mayoría. En ambos ejemplos, se corren graves riesgos.

Recuérdese el famoso *vox populi, vox dei*, siempre hay algo metafísico gravitando desde el poder y sobreimprimiéndose en el conocimiento, especialmente sobre la razón, y ésta, siempre inane frente a aquél, se exigirá a fondo para producir alguno de sus clásicos dictámenes impactantes.⁴

La única manera de que tal supuesto sea representativo es que abarque la mayoría, pero no de personas sino de consensos activos con las ideas involucradas puesto que el número-masa es la degradación de la idea republicana de mayoría.

El siglo XX, el de los grandes totalitarismos, difundió en todas partes una forma autoritaria de configurar la conciencia nacional como una expresión ideológica particular, determinada, de carácter beligerante, inscrita en una dialéctica confrontativa entre el Bien y el Mal, los buenos y los malos. De ese modo, lo nacional se convirtió de hecho en una esencia, algo que no puede comprobarse, una supuesta verdad, una convicción, una creencia, una fe.

En la historia, tanto los servidores de la esencia como los propietarios del número mayoritario han basado en dichos factores los derechos a la guerra contra sus enemigos obteniendo de allí su legitimación mayor. Da lo mismo que esos factores se pongan en juego con la excusa de la defensa de alguna clase de identidad colectiva o nacional por parte de los enemigos o del nosotros. A su turno, todos hemos sido y somos, sucesiva o diferidamente, víctimas y victimarios.

De modo que pretender superioridades, primacías, centralidades, prioridades, jerarquías, privilegios, etc, sobre otros hombres u otras ideas en base a la “pertenencia” o representación de ciertas

características “nacionales”, que son en realidad fantasmagorías, es una soberana “tontería” (siendo indulgentes), tontería que ha derramado océanos de sangre humana. Por eso le decimos no acá y ahora.

En consecuencia, son falsos y peligrosos el número por si mismo y los esencialismos de cualquier clase pues abren la puerta a la esclavitud de las mentes y los cuerpos de los clientes. Lo que hace falta es que la representatividad tenga fundamentos sustantivos, racionales y éticos de carácter universal.

MEJOR QUE MEMORIAS, LA HISTORIA

El pasado dejará de acecharnos de la forma en que estamos habituados a padecerlo sólo cuando saldemos nuestras cuentas con él, cuando no lo mitifiquemos más ni por izquierda ni por derecha. Recién entonces habremos superado un relato que perdura como alma en pena y que nos asalta constantemente a lo largo del tiempo.

Mientras la sombra del pasado continúe proyectándose sobre el presente para prolongar la secular división de la sociedad en dos bandos irreconciliables, lo que hoy no se mira ni se dice engendrará nuevamente un absceso purulento que el día menos pensado reventará dolorosamente y reiniciará un nuevo ciclo de formación de *abscesos argentinos*, y sin que la ulterior búsqueda de causas y asignación de responsabilidades sirva para concluir definitivamente con ese fatalismo mentiroso de sociedad desgarrada y maldita hasta el fin de los días.

Debido al crecimiento de la conciencia mundial de la paz, y pese a la persistencia de la conflictividad internacional, el mundo marcha hacia reequilibrios cada vez más manejables y menos tensionados que en otras épocas. Sorprendentemente, en América latina la mayoría de las agendas públicas nacionales se debaten entre las pulsiones necrófilas de reinstalación de un pasado angustioso y pesado, y la lucha contra los obstáculos y resistencias para concebir y construir democrática y armónicamente un futuro superador del presente.

Las representaciones sociales sobre los ‘60’s y ‘70’s (fruto de la confrontación dialéctica entre un pasado no sedimentado ni procesado rigurosamente, y un presente sesgado por una visión unilateral) no se ensamblan con los requerimientos que en nombre de nuestros antepasados, de nosotros todos y de nuestra descendencia nos reclaman un futuro con inclusión social, con libertad, igualdad y justicia en un ambiente democrático.

Esas representaciones, opacas cual vieja película repetida, no despiertan demasiado interés en una gran parte de la sociedad en la que memorias diversas, contradictorias y siempre traumáticas necesitan del transcurso reparador del tiempo sobre la carne, la mente y el alma, que torne a los humanos de ayer más sencillos y reales en su escala, y más democráticamente víctimas todos, aun habiendo sido, reitero, alternada o simultáneamente victimarios.

La resurrección de un pasado con pretensiones de restauración, junto con la producción y repique mediático de una memoria única, fogoneada por intervenciones oficiales y de colectivos diversos, desparrama sin pudor la mercantilización del dolor, crónico y agudo, de una Argentina condenada a la reiteración constante del *corsí e ricorsí* de nuestra tragedia histórica.

Mientras tanto, ese pasado se representa con pretensiones incuestionables de verdad y representatividad, instalándose hegemónicamente en el espacio público con intenciones y efectos formativos sobre una porción mayoritaria de la sociedad que no vivió ni tuvo experiencia real y directa de aquellos años violentos.

Los jóvenes de hoy han tenido una apropiación intermitente, mediática y escasamente institucional de testimonios basados en los relatos de protagonistas que, más allá de iniciales propósitos reparadores

de heridas individuales y sociales y de justos y necesarios reclamos de justicia con posterioridad al retorno de la vida democrática, continúan pendientes de un trabajo crítico no efectuado posteriormente, relacionado entre otros aspectos con olvidos inconscientes o deliberados, y de composición sesgada como toda memoria.

Frente a la pretensión de unilateralidad en la construcción de la memoria colectiva, otras memorias particulares tan subjetivas como versión oficial disputan una porción del imaginario social. Convertidas en monólogos autoritarios casi todas ellas, comparten por igual un renovado interés por la exhumación simbólica de ilustres aunque discutibles muertos bajo cuya advocación insisten en resituar a sus recambios generacionales, con la excusa de empujar el carro de la Argentina hacia adelante cuando en realidad le han colocado la reversa.

Pero por más que algunos reciclados, viejos, gordos y pelados conductores tácticos de hoy sueñen con un último asalto equivalente al postrer combate del Cid Campeador, sus falanges actuales ya antes de la lidia semejan grotescas Armadas Brancaleone, y aquéllos los flautistas de Hamelin que “conducen” (¿a dónde?) a nuevas camadas de jóvenes aparentemente idealistas que no conocen historia ninguna y menos aún la de los últimos cincuenta años, dado que *el sistema educativo argentino ya no enseña historia sino tan sólo aparenta hacerlo*.

Hoy, la vieja imaginería y los discursos revolucionarios no sólo no convencen sino que, por el contrario, asustan, y en todo caso disuaden. Pese al discurso instalado y consagrado, el pasado evocado *desde la memoria y como memoria* en las particulares condiciones de nuestro conflictivo y desorientado presente no tiene ya la fuerza germinativa imprescindible para proyectarse vitalmente a través del diseño y la construcción de un compartido futuro superior, sino que por el contrario sólo sirve a su esterilización.

Por eso está claro que para esos fines negados, más que contar con memorias *necesitamos construir historia* con renovados procedimientos y recaudos epistemológicos, a fin de superar el fragmentarismo de las múltiples memorias, especialmente de las *militantes*.

De otro modo, podría pensarse que el persistente anclaje en las memorias del pasado reciente constituye un refugio para los argentinos, ya sea porque el pasado es más fácil de gobernar, o porque el presente nos quema como una brasa, o porque a quien realmente tememos es al futuro, es decir, al crecimiento, al desarrollo, a vivir mejor.

Es en esta clase de momentos cuando la historia, como *devenir social en crisis constante*, puede dar un desgraciado salto atrás y parir nuevas camadas de dictadores y tiranos, ya sea por izquierda o por derecha. Ojalá que nuestro presente no sea uno de esos momentos. Ojalá que no y que nunca más.

“ESA” HISTORIA

Muchas otras razones explican las formas de la producción social actual de la ciencia en general, más allá de la clásica de que ella no admite *terra incognitae*, es decir, que su principal motivación es la curiosidad potencial y en acción. Por ejemplo, la que explica su carácter de medio o instrumento al servicio del poder, aquello de la enseñanza de la historia como “aparato reproductor de la ideología del estado”, la famosa tesis de Althusser sobre la que existe amplia aceptación. Pero fuera de ella existen criterios de veracidad y utilidad como motores de su aplicabilidad a la vida y las actividades humanas en función de su capacidad potencial y real de transformarlas según fines históricos, por lo tanto cambiantes.

En todo caso, la ciencia presupone investigación y ésta presupone posesión de un sistema de investigación que llamamos el método científico. En función de las condiciones concretas de aplicación de éste último cualquier investigación científica particular puede ser evaluada. Pero existe una evaluación estratégica más compleja y a menudo poco realizada, que es la evaluación en

perspectiva de la calidad y eficacia de la actividad científica en general o de una ciencia determinada en un tiempo y lugar concretos. Esquematizando y simplificando, hay que analizar fines y objetivos científicos, programas, proyectos y productos de investigación, efectuar balances en sentido sincrónico y diacrónico, sacar conclusiones, configurar tendencias, y luego volver a la acción para tomar decisiones, corregir errores y continuar hacia delante.

La evaluación estratégica de las ciencias puede ser realizada con criterios políticos, institucionales o industriales, además de los propiamente académicos. Pero existe una ciencia en la que esa evaluación se torna muy difícil, por lo menos en la realidad de América latina. Se trata de la historia, la única ciencia cuyo objeto de estudio no está presente sino aludido por otros elementos, por lo cual no se puede operar con él, no puede ser objeto de experimentación. Pero si se puede operar con la ciencia de los objetos históricos.

Ahora bien, las preguntas básicas para la evaluación estratégica de la ciencia historia, en un lugar y un tiempo determinados, son naturalmente ¿para qué existe?, ¿para qué se enseña?, ¿para qué se hace investigación histórica? Las respuestas son muy complejas.

Podría despejarse un poco la incertidumbre precisando aquellos interrogantes; por ejemplo, ¿qué aspectos de la historia deberían evaluarse a nivel estratégico?, ¿cuáles son las potencialidades transformadoras de la historia científica?, ¿qué indicadores deberíamos observar y medir para establecer standards de “productividad” de esta ciencia?, ¿o acaso la historia como ciencia está ajena a este tipo de evaluación?, si la respuesta a esto último fuera afirmativa, ¿qué razones lo justifican?

Si la historia no sirviera para nada, significaría que da igual hacer ciencia historia que no hacerla, y que da lo mismo enseñarla en todos los niveles que no enseñarla. Ciertamente, la historia y la filosofía de la historia han producido abundantes respuestas a esta interrogante. A los efectos de su evaluación estratégica hay que analizar los resultados de su enseñanza y de su asimilación pedagógico-cultural. En particular, verificar si provoca cambios positivos en la sociedad de que se trate.

¿Qué sucede en nuestras sociedades?

Pues, que la historia escolar, pese a sus propósitos en contrario, obstruye el autoconocimiento de la sociedad argentina y latinoamericana, que distorsiona la percepción de las claves que la explican, que tirona hacia atrás con la fuerza de los mitos, fantasmas y fantasías del pasado, que impide calcular la distancia al porvenir, que paraliza a los habitantes en vez de impulsar para avanzar, que sabotea la construcción de un presente compartido y disfrutado colectivamente..., por lo tanto “esa” historia es historia muerta.

Historia muerta es palabrería inútil, hojarasca para ser barrida. Todo lo contrario de la noción de historia a secas, es decir, vida y vitalidad de una sociedad en tiempo presente, ya que tener historia es estar vivo y estar vivo es vivir en el presente.

No obstante, desbrozar las rémoras mentales que nos atrapan en la vorágine del pasado es, en nuestras condiciones actuales, más un expurgo de nuestra mala conciencia colectiva que una nueva construcción del presente. Es tan sólo una expresión de rechazo de aquello que sentimos que ya no nos sirve; y sin embargo, es igualmente un punto de partida, una pequeña luz de esperanza.

Sucede que en dos siglos no hemos logrado construir definitivamente una república democrática y próspera para todos, en tanto la historia que nos explica y constituye mentalmente como argentinos, desde la antítesis liberal/revisionista, refuerza constantemente nuestros desencuentros del pasado.

Ese pasado construido está en crisis, afectado tanto en el relato en que se desplaza como en las representaciones colectivas consiguientes, dotadas de cargas emocionales complejas y tormentosas, atiborradas de pasión, cuando no de odios y hasta de indiferencia.

Ambos paradigmas han fracasado, no como relatos sino como lecturas legitimadoras de la realidad ya que sus análisis polares no permiten explicar nuestros constantes fracasos y desencuentros sociales, nuestra imposible construcción de la nación más allá del folclore nacionalista que ambas comparten con ligeros matices. Sobre todo en la actualidad, cuando las tendencias sociales centrífugas y anómicas son cada vez más evidentes y abundantes.

La historia argentina cada vez nos contiene menos como comunidad de afecciones, de identidades, de orgullo colectivo, menos aún de solidaridad sustantiva.

Se ha roto el simbolismo de la patria oligárquica que, pese a las críticas a que es legítima merecedora, nos daba cierta cohesión simbólica. También se ha roto el sentido de identidad, de pertenencia, de eslabonamiento intergeneracional. Nos pesa demasiado nuestra atroz herencia de fracasos y amarguras, al punto que cada vez más los argentinos piden beneficio de inventario para adir la renovada herencia de la tan mentada identidad nacional. Esto así no por causa de convicciones derivadas de un supuesto crecimiento y liberación de fantasmas de nuestra conciencia política, no, sino para poder redimirnos del dolor.

No se puede culpar de este estado a la crisis de la enseñanza de historia. No es cuestión de más o de menos historia argentina, y menos aún de seguir a Mitre y la Academia Nacional de la Historia, o a José María Rosa y otros revisionistas, sean afines, o pertenecientes a otras líneas revisionistas. Precisamente, no se trata de eso, porque de lo que estamos agotados es de transmitir constantemente anticuerpos político ideológicos a los niños y adolescentes en el sistema educativo, especialmente a través de la enseñanza de la historia argentina.

Cuando lo aprendido está sesgado por argumentos a la moda, o políticamente correctos según el gobierno de turno, o por tradiciones de partido o secta, se trata de *indoctrinamiento*, de transmisión de estereotipos y obsesiones particulares de determinados profesores, pecado que hemos cometido todos los profesores de historia mediante el antipedagógico recurso de transmitir nuestras particulares percepciones de las antinomias argentinas. Por supuesto, las campañas de concientización escolar dirigidas desde el Estado constituyen el abuso mayor de todos los abusos pedagógicos posibles.

Ciertamente, ninguna reforma pedagógica oficial ha de mejorar el interés escolar por la historia, ni logrará producir hoy efectos revulsivos de ningún tipo. Además, vale preguntarse *para qué...* siendo que esa historia que se compra y se vende no nos permite hacer pie ni por un segundo en el presente, ese fugaz instante que da comienzo al futuro; en este caso, a un futuro imposible de pensar colectivamente. Siendo así, ¿para qué inficionar de odios y resentimientos las mentes incontaminadas de niños y adolescentes que por serlo desconocen las disensiones y los agravios que separan a sus mayores?

Lo dicho no significa desconocer que la historia bicéfala argentina ha tenido días esplendorosos en el pasado, sin importar a mis propósitos aquí cuán vital haya sido, ni tampoco implica soslayar importantes aportes de rigurosa erudición, aunque de discutibles méritos, en ambos campos de la batalla por la construcción de nuestra identidad y de sus proyecciones.

Menos aún se trata de restaurar el universal debate entre la verdad y la mentira históricas, cuando todas son construcciones militantes, teológicas, dogmáticas, tal como ocurre desde el 25 de mayo de 1810.

En todo caso, la responsabilidad consiguiente por tales resultados alcanza tanto a los arquitectos como a los millones de albañiles que participaron en la construcción de Argentina. Unos fueron los diseñadores, las clases dirigentes, los hombres públicos, los respectivos historiadores y sus respectivas cofradías y academias, los de arriba, las minorías ligadas al poder; otros, los más, fueron los incluidos y los excluidos mayoritarios de la sociedad que terminaron siendo funcionales al sistema, incluso aquellos que se creen libres de culpa y cargo.

Unos y otros se construyeron mutuamente por oposición, y al hacerlo quedaron congelados intelectualmente en antagonismos y polarizaciones irreconciliables, y en crispaciones estéticas decididamente absurdas; es decir, en aquellos rasgos que nos configuran emblemáticamente pero que no nos sirven para salir juntos y unidos del pozo en que nos hallamos. Por el contrario, continuamos heredando los correspondientes “nobles odios” de nuestros mayores, y construyendo nuestras subjetividades en torno a ellos, sin reparar que *no existe irracionalidad más grande que heredar los odios ajenos*.

A todo esto, el Bicentenario de Mayo desafía a la inteligencia local a revisar las causas de nuestros desencuentros, frustraciones y fracasos en la construcción de la Argentina y de la supuesta argentinidad incardinada en un relato histórico antinómico y divisionista hasta el fin de los tiempos.

También es hora de revisar el régimen de causas y efectos que desde ambas miradas sobre el pasado ha construido la corporación de los historiadores, muchas veces sofismas y falacias devenidos en axiomas a fuerza de machaque y propaganda al servicio de intereses de facción; de ambos lados, digo.

Por cierto, ni la verdad ni la mentira son exclusivas de los liberales ni de los nacionalistas (incluyendo el matiz *nacional*), por más que ambos se adjudiquen el monopolio de la verdad para sí mismos y el de la mentira al adversario, de modo que la configuración de los buenos y los malos de la película según sea el punto de observación es siempre un acto teñido de “impurezas” de toda clase.

De ahí las dificultades para integrarnos, para sentirnos prójimos y amarnos como tales en reemplazo de otra clase de afecciones ya pertenecientes al pasado.

Sin embargo, admitir nuestro fracaso bicentenario no significa negar la existencia de logros y avances positivos, sobre todo de aquellos que suelen obviarse o minimizarse. No obstante, muchos han sido fruto de las mudanzas inerciales del tiempo, de los cambios de épocas, de aprendizajes a los golpes, de la falta de alternativas o del aprender de afuera, de lo que sucede en el mundo más que de nuestras propias decisiones y prácticas usualmente poco exitosas. Aunque hayan durado lo que dura un suspiro, y seguramente por esas razones.

Tanto lo bueno como lo malo conseguido lo debemos más a la fuerza de las circunstancias, al miedo a los demonios que buscamos exorcizar y al cansancio colectivo que a nuestro escaso principismo y a nuestra endeble voluntad.

Eso se vio con el regreso a la vida política institucional, en 1983. Por entonces la gran mayoría de los argentinos nos sentimos responsables y avergonzados del desastre al que habíamos contribuido, ya fuera por acción u omisión y con mayor o menor responsabilidad en cada caso. Pero la vergüenza duró muy poco: sin el menor propósito de enmienda la sepultamos rápidamente en el fondo colectivo de nuestras conciencias culposas.

Salvo los niños y los adolescentes, todos habíamos perdido la inocencia. De ahí en más pareció que habíamos recuperado la autocrítica... pero era la autocrítica de los otros... Enseguida nos llenamos de

sofisticadas explicaciones y volvimos a enmarañarnos en las palabras hasta llegar a hoy, a ese estado espiritual que comencé describiendo al comienzo de este título.

¡Cuántas culpas generaron ciertos pecados viejos y cuántos pecados nuevos han generado ciertas culpas viejas!

De todos modos, algo positivo ha quedado, y es que ya no nos podemos autoengañar, por más que regularmente nos hagamos los sorprendidos. No obstante, una pregunta que se resiste a ser formulada con claridad resuena desde entonces en nuestras conciencias sin darnos paz: ¡¿Por qué... por qué... por qué...?!

POLÍTICA EN LA GUERRA Y GUERRA EN LA POLÍTICA

Toda conciencia identitaria, sea que esté basada en factores étnicos, históricos, territoriales, políticos o religiosos, sea dominante o de resistencia, implica inexorablemente discriminación de los otros, los que están más allá del nosotros, cualquiera sea el criterio en que se base la diferenciación. Y como casi siempre “el otro” representa una expectativa negativa (por la inseguridad que implica lo distinto y desconocido de uno) constituye potencialmente un peligro; en consecuencia, el otro admite la condición de enemigo bajo ciertas circunstancias.

Puede tratarse de supuestos enemigos de adentro o de afuera de la nación, del territorio, del partido político, del grupo religioso o de la etnia en cuestión. Generalmente la condición de enemigos atribuida a otras personas representa una contradicción de resolución suspendida, es decir, pasible de resolución pero sin fecha probable.

Si en tiempos de paz la política regula la convivencia entre las partes (los múltiples unos y los múltiples otros) la guerra ocupa todos los espacios cuando la política cede a la violencia totalizante. De modo que la guerra, en la más amplia variedad de formas y grados, equivale tanto al camino a transitar como a la meta final de supresión de la identidad del enemigo. Apropiarse del otro, quitarle su identidad para liquidarlo o para convertirlo en uno es convertir lo diferente en parte de uno para no verlo.

Por lo tanto, el momento anterior a la guerra, el de la fase política en que se resalta la diferencia con los otros y no cabe el diálogo ni la negociación, cuando las posiciones se absolutizan y se autovictimizan respecto del contrario, necesariamente es el momento unidireccional del monólogo.

En consecuencia, para la concepción de política implícita en este esquema, que es el que existe en la realidad, la guerra existe en potencia desde antes de desencadenarse. Por lo tanto, en la política existe una contradicción entre sus máximos fines y principios de diálogo, negociación, democracia e inclusión de los otros y sus posibilidades máximas de ruptura con sus propios límites. Se trata de una falsedad naturalizada que permite una insegura convivencia entre diferentes, pues si hay enemigos hay conflictos y esto supone que es del interés de cada uno de ellos su resolución. De hecho, la lógica política implica una suspensión de la guerra, y en el mejor de los casos una desviación de ella. No es que yo lo postule o propugne; al contrario, es la evidencia de la realidad la que me lleva a descreer de las teorías optimistas.

Para la lógica del poder todo enemigo debe ser derrotado, superado, o en el mejor de los casos neutralizado. Ni por asomo pasa por las mentes gubernamentales el acuerdo, la negociación, o la aplicación de la ley. Obviamente, me refiero a que se lo desee y practique en la realidad del mundo político sin hacerse trampas mutuamente. De hecho, en ese ámbito son constantes las declaraciones y discursos promisorios mientras se trabaja para producir lo contrario de lo que se dice, como cuando los partidos comunistas postulaban frentes nacionales para la coyuntura con partidos

socialdemócratas, siendo que íntimamente estaba en aquellos la convicción absoluta de la inexorable resolución futura de sus antagonismos por la liquidación de sus enemigos provisoriamente en suspenso.

Estado, gobierno y partido gobernante, cualquiera sea su concepción ideológica, se autorreferencian con el Bien, la Patria y el Pueblo como si fueran entes metafísicos de gravitación real en la vida.

Se trata de proyecciones que recorren la historia desde los tiempos de la horda, el clan y la tribu hasta la nación y el estado y producen finalmente, desde la Modernidad para acá, esa contradicción simultánea que desemboca en el nacionalismo y el universalismo, con la necesaria salvedad que con esta última concepción -tan atrayente como inicialmente asociada a la libertad y la felicidad humanas- también suelen maquillarse ambas expresiones ideológico políticas totalitarias: el nacionalismo y el comunismo, habitual y equivocadamente tenidos como absolutamente diferentes.

POPULISMO, IDENTIDAD Y POLÍTICAS DEL TIEMPO

La larga permanencia en el poder de las oligarquías latinoamericanas debe mucho a la eficacia de sus *políticas del tiempo*, comenzando por las *políticas de la historia* que consagraron las historias nacionales decimonónicas y regimentaron las liturgias patrióticas, buscando consensos disciplinados reproducidos mediante la educación pública y la cultura.

En las condiciones del mundo actual, globalizado y posmoderno, agotados los grandes relatos de la Modernidad y las historias nacionales, menguada y subrogada la hegemonía oligárquica por nuevos factores de poder mundial, incluido el omnipresente populismo latinoamericano, aquellas políticas han sido reemplazadas por *políticas de la memoria*, versiones degradadas pero muy eficaces para la inducción oficial de comportamientos sociales acordes a la manipulación clientelar en la mayoría de las sociedades latinoamericanas.

Pero como historia y memoria son dos tipos diferentes de relatos sobre la sociedad no da lo mismo promover una que otra.

La historia, como ciencia, es una construcción problemática e incompleta del pasado mediante procedimientos rigurosos de investigación, tanto como pueden serlo -a proporción- los de cualquier otra ciencia. Nunca será reproducción exacta, calco o resurrección, sino una representación subjetiva que continuará subjetivándose posteriormente en nuevas encarnaciones, creaciones y recreaciones, siempre desde cada presente y bajo supuestos propios de la cultura, la época y las preocupaciones intelectuales de cada historiador.

Por lo tanto sus formulaciones no son intangibles ni cristalizadas, como enseñó la historia positivista hasta su desplazamiento por nuevas corrientes filosóficas e historiográficas. Con todo, la historia es mucho más estable que las memorias, y debería ser, también, mucho más segura, pero esto último constituye otro problema.

Como conocimiento o saber la historia se encarna en actos de conciencia, de pensamiento, creencia o referencia, configurando representaciones sobre el pasado que no tienen vida propia ni poderes de ningún tipo. Por lo tanto, como ya ha sido dicho, la historia *no es un agente*, no hace cosas, no es siquiera motor ni tampoco tiene un motor, lo que sí cabe atribuir a la vida social, causa y consecuencia de sí misma.

La historia, pues, no mueve al mundo ni los hombres la escriben colectivamente: “los pueblos, o las masas, o los trabajadores, escriben la historia a través de sus luchas en el libro de la vida”, diría hoy cualquier retórica trasnochada de romanticismo. Lo que los seres humanos hacen es *vivir en la*

historia, en el sentido -aquí sí- de coordenada temporal, lo cual no es poca cosa pero tampoco es “la historia”.

Al menos no es a esa versión conceptual del término historia a la que aquí me refiero. La historia es un modo de conocer y reflexionar sobre el pasado, y es el fruto de ese conocer cuando se corporiza en el relato histórico.

Para la izquierda tradicional la Revolución de Octubre fue hecha por las masas, dicho a trazo grueso, lo cual es en buena medida correcto. Pero no la escribieron esas masas en gran medida analfabetas y terriblemente dominadas siempre. En los 70 años posteriores que duró el régimen la historia tampoco fue una *versión de los testigos*, es decir basada en las memorias recientes de aquella tragedia, que no por ello debía ser inexcusablemente correcta, perfecta, buena o verdadera, pues por ser memorias siempre habrían de ser parciales, tendrían errores de percepción, de evocación, de interpretación y de comprensión de los hechos al atenerse a experiencias y vivencias directas e inmediatas de protagonistas o testigos de primero o segundo grado, o más alejados aún.

Por otra parte, la carencia de una sistemática investigativa convierte a las memorias en evocaciones de corto alcance temporal. Una perspectiva profunda, sólida y amplia sólo puede proporcionarla la tarea científica de historiadores libres. No era el caso de la URSS, donde el discurso histórico “oficial” fue construido y retocado constantemente, sometiendo el método histórico a los requerimientos del Comité Central del Partido Comunista de la URSS.

Para el caso da lo mismo la URSS que la Revolución Cubana, la Alemania nazi, la Indonesia de Pol Pot o las dictaduras y populismos de toda clase. Ciertamente, en países sin dictaduras ni totalitarismos la historia científica también resulta sesgada, pero por variables menos intensas si se quiere, menos absolutistas; y cuando existe realmente libertad de pensamiento, de expresión y de prensa todo puede ser revisado si sus historiadores no son mercenarios ni estrellas del mercado.

Las memorias, en cambio, no tienen posibilidades de revisión, de enmienda, de filtrado para perfeccionar sus explicaciones. Siendo un fenómeno colectivo no se expanden pues no dialogan entre sí, están ancladas en las representaciones individuales porque psicológicamente son vividas individualmente. En consecuencia son netamente subjetivas, afectivas, emotivas, vulnerables a toda manipulación, inconscientes de sus transformaciones y siempre crispadas sobre sí mismas.

Formadas con dosis variables de deseo y de olvido, de amor, de odio, de resentimientos y de miedos, de certezas y dudas, de cálculo y de imaginación, de razonamientos correctos y de irracionalidad, serán fatalmente fragmentarias, parciales y no democráticas. Con esas características serán comunicadas, modificadas, perdurarán en el tiempo, serán olvidadas, permanecerán latentes o desaparecerán.

Tampoco se mueven al azar ni autónomamente: igual que en las políticas de la historia las memorias colectivas y sectoriales son intervenidas desde el poder sin que lo perciban sus portadores; tanto a escala de la vida política nacional mediática como de las pequeñas comunidades. En ambas políticas se establecen y consagran monopólicamente modelos oficiales uniformizantes, estereotipados, discriminatorios y mentirosos a la hora de describir y explicar el pasado histórico, por ende la realidad.

Quien mejor lo ha visto es Pierre Nora, el gran historiador francés:

“La memoria depende en gran parte de lo mágico y sólo acepta las informaciones que le convienen. La historia, por el contrario, es una operación puramente intelectual, laica, que

exige un análisis y un discurso críticos. La historia permanece; la memoria va demasiado rápido. La historia reúne; la memoria divide”.

En suma, las memorias no dialogan ni debaten con otras memorias, están, y quieren hacerse visibles. Ello implica suspender la problematización histórica y sistémica del pasado, pese a la difundida creencia en contrario, pues como alguien ha dicho acertadamente *las memorias no enjuician sino que condenan directamente.*

Las políticas de la memoria procuran exacerbar disconformidades, frustraciones, contradicciones y reivindicaciones de todo tipo en aparente solidaridad ideológica y humanitaria con colectivos perseguidos o reprimidos, cuando lo que verdaderamente persiguen y logran es la fragmentación de sus dispositivos de impugnación, reduciendo así sus riesgos reales y potenciales.

Los populistas actuales proponen el regreso a un renovado ejercicio de la vieja y peor clase de “nacionalismo” latinoamericano posible. El futuro lo han descartado, por ende el pasado verdadero también.

Esa operación les sirve para captar intelectuales seudo progresistas -eternos culposos, principistas y utópicos- haciéndoles creer que las ideas están de asamblea y que la patria se está moviendo subterráneamente; es decir, que la diversidad de las memorias expresa su autonomía frente al poder, por lo tanto ellos pueden y deben participar como intelectuales para “acompañar al pueblo”, no para dirigirlo ni con aquellas pretensiones de vanguardia de otras épocas muy intensas pues hoy fungen de “maduros”.

Más no creamos que ellos creen semejante montaje mediático. Como sector históricamente cooperante con el poder nunca fueron ingenuos sino astutos y oportunistas, y saben muy bien que quien opera y mueve los piolines es *la máquina cultural oficial estratégica.* ¡Como no van a saberlo si la mayoría de ellos *trabaja en eso y come de eso!*

De ahí para abajo, las múltiples usinas culturales y educativas proyectarán ciertas memorias con retóricas conmovedoras, con lo cual estarán mintiendo y a la vez pervirtiendo los términos empleados.

Concluyendo: la historia y las memorias recorren caminos divergentes y producen resultados opuestos: las memorias, cuando el poder las agita y manipula, dividen y fragmentan al pueblo y a los colectivos sociales impidiendo la agregación de energías disponibles para el reencuentro societal en pos de un proyecto común para todos.

La experiencia indica hasta el hartazgo que cada punto indebidamente marcado hoy en el haber de los gobiernos populistas y paternalistas será mañana un tanto en el deber de la sociedad.

La duda es ¿cuánto falta para mañana? Entre tanto, ¿qué hacer aquellos que frecuentamos la historia? Cito nuevamente a Pierre Nora:

“En un mundo delirante, es imprescindible que reasumamos una misión de vigilancia intelectual, racional y cívica. La tarea del historiador es ayudar a la sociedad a reflexionar sobre sí misma, pero sin emitir juicios de valor. No tiene razón de ser un historiador obligado a llegar a conclusiones políticamente correctas. Los historiadores no tienen lugar en un mundo donde sólo reinan el bien y el mal”.

MEMORIA O MEMORIAS... ¿PARA QUÉ?

Es ingenuo creer que porque actualmente existe una proliferación de memorias, y entre ellas algunas impuestas a los codazos, a los golpes, por decreto, por censura y por autocensura (es decir, mediante distintas formas y magnitudes de violencia) nos estemos emancipando de algo.

A los argentinos no nos caracteriza la lucidez política sino todo lo contrario, es decir, la dependencia de un pensamiento mágico, la restauración de mitos inservibles y la creación constante de otros nuevos. En general, quienes mandan nos malgobiernan, nos perjudican, nos dicen que nos aman pero nos matan. Y sin embargo, surgen constantemente de nosotros mismos, quienes los elegimos y reelegimos con frenéticos ardores.

Crear que es necesario por nuestro propio bien recomponer una construcción ideológica oficial y uniforme aunque se haga en nombre de “todos”, o de la Nación, o de la Patria o del Pueblo es en el mejor de los casos una candorosa ingenuidad, pero siempre es fruto de la intervención del poder en la mentalidad de los habitantes. Algo que debiera ser masivamente conocido por nosotros en este momento de la historia argentina, latinoamericana y mundial.

La crisis de identidad basada en ese abstruso concepto de “lo nacional” arrancó con el último golpe militar en Argentina, se profundizó con el desastre de Malvinas, con los fracasos del gobierno de Alfonsín, luego se aceleró en los 90’s como fruto de los fuegos fatuos de esa década y de su propio fracaso, más los fracasos actuales aunque estén vestidos con ropas de fiesta y se relaten como éxitos.

Como puede observarse, resulta cada vez más ridículo explicar esa crisis en forma monocausal, en base a la clásica tesis de izquierda del arrollador avance de la “dominación imperial” en la etapa de la Globalización, convertida en un cliché que impide pensar bien.

Lo cierto es que ese “lo nacional” ya había caído por si solo, por su propio peso, por sus propias limitaciones e incapacidades, por sus características masificantes, populistas, demagógicas, corruptas, antidemocráticas y dictatoriales. A ese nacional/nacionalismo le vino bien la Globalización para construirse un renovado enemigo mortal, un chivo expiatorio que desviara la reflexión crítica de los argentinos.

La prueba está en que tanto dentro como fuera de la Región existen países con dirigencias políticas lúcidas que promovieron procesos de lectura crítica de sus realidades locales, abandonando los discursos paralizantes del progresismo zonzoso, lo cual les permitió generar oportunidades para el desarrollo promoviendo un nuevo espíritu de participación. Esos países permitieron que sus sociedades abandonen sus viejas y gastadas identidades locales y particulares para adquirir identidad mundial: algunos ex locales juegan ahora en el mundo.

¿Qué significa esto, entonces? Pues, precisamente, que los cambios se han producido en ellos no por la clásica acción unilateral del mundo central o de las multinacionales para aumentar sus condiciones de pobreza y subdesarrollo, sino por la voluntad de cambio y las acciones en tal sentido nacidas en su interior. Y esos cambios no significan mengua ni aumento de asimetrías, sino nuevas formas democráticas de participar mediante esfuerzos reales para cambiar en serio. No los famosos melodramas dictatoriales cargados de frases rimbombantes como el famoso “¡No pasarán!” o “Hasta la victoria siempre”.

La identificación con ese nacionalismo declamatorio y de alharacas patriotas⁵ está en retroceso en América latina y lo estará cada vez más. Para ello es preciso que la percepción de la realidad real se efectúe descorriendo los velos y los filtros que proporcionan tantos mitos inservibles pero siempre útiles para los maquiavélicos manipuladores del sistema político republicano.

Apenas tres países han podido encarar estos cambios: Brasil, Chile y Uruguay, gracias al desarrollo de una conciencia cívica que ya no se alimenta de discursos formateados sino de acciones concretas que se contraponen a la inasible “conciencia nacional”, o al “ser nacional” que tanto hemos fogueado los latinoamericanos, pero que sólo ha servido para matarnos entre nosotros.

En Argentina existe un saludable crecimiento de conciencia crítica -todavía insuficiente, por cierto- pero ya el conocimiento de nuestros propios defectos, de nuestras limitaciones, de nuestros fracasos de antes y de los actuales se va extendiendo en la sociedad, permitiendo así prever los próximos inminentes pero sin caer en autoengaños, en melodramas inconducentes, “sine ira et studio”, única manera de conocer y, en consecuencia, pensar cómo cambiar.

La historia enseña que en manos del poder -me refiero siempre al poder autoritario, ya sea que esté concentrado o repartido, arriba o abajo- la identidad es un pretexto para estrujar más y más a la sociedad, en lugar de ser un medio para permitirle ser cada vez más autónoma.

El poder lleva a cabo políticas de identidad allí donde necesita disimular su carácter antidemocrático, dictatorial o totalitario. En consecuencia, necesita que en la vida diaria haya atmósferas mágicas, ardores colectivos, adrenalina constante, fantasías populares, furores locos y crispamientos propios de viejas estéticas que confunden a algunos con la famosa vieja Revolución, fetichismos nacionalistas y revolucionarios cargados de resentimiento, con color local y fiestas populares subsidiadas, y todo así con la excusa de que se están jugando momentos cruciales para la humanidad representada en la nación o la etnia, motivo por el cual *hay que defender hasta la muerte al ser nacional*(¡...!).

Esta identidad nacional, este nacionalismo, es el peor de todos, el que produce fanáticos y suicidas, asesinos y aduladores, analfabetos y ricachones, estafadores y estafados, bufones que baten palmas (unos con sueldos, otros por gusto).

He aquí porque al reflexionar sobre los temas de este trabajo no puedo evitar terminar lleno de amargura. Nada académico, por cierto.

Y por suerte.

CONCLUSIÓN

Hasta aquí, pues, nuestra intervención en este seminario. Lo reducido del tiempo inicialmente previsto para su realización exige acotar el número de encuentros asignados a cada uno de los colegas participantes. Razón por la cual nos hemos visto obligados a acotar nuestra intervención a la presentación de un panorama básico sobre el estado actual de lo que en el habla cotidiana se ha dado en llamar identidad nacional, aun siendo concientes de la particular importancia de las problemáticas identitarias étnicas y de género, sobre todo en Argentina y América latina, y de su vinculación con los asuntos desarrollados en el presente trabajo.

De modo que la complejidad, extensión y actualidad de la problemática aquí tratada apenas queda esbozada en este trabajo. Esperamos continuar en ella en un futuro cercano.

A todos muchas gracias.

oOo oOo oOo

NOTAS

¹ El argumento meramente abstracto de que la profesora quería evitar que el tema del origen se convirtiera en un tabú no me convence. Creo que en ciertas ocasiones una intención correcta puede ocasionar resultados negativos, tanto que, como en el ejemplo citado, semejante intención podría calificarse de reaccionaria. Esto sucedía a comienzos de la década de 1980, bajo la tiranía; hoy, treinta años después, una intervención semejante suele resultar esclarecedora para un alumno en particular y para todos sus compañeros.

² <http://www.freddyquezada.blogspot.com/> En El Nuevo Diario, de Managua, Nicaragua, (19 de mayo de 2008) Freddy Quezada dice lo siguiente:

“(...) ahora sabemos que A no es igual a A. Y que dentro de 'A', como en las polvaredas de Cantor en las que todos los números ya se encuentran en cualquier segmento de ellos, está todo el alfabeto.

Así, pues, “uno” nunca es uno. Nadie es sí mismo, porque estamos siendo el “otro”. Somos, siempre, varios “yo” en un punto que luego desaparece y se impulsa a sí mismo para mantener la ilusión. Toda la tradición “oriental”, desde mucho antes de Freud y Lacan, se ha consagrado a destruir tal ilusión. Es viejamente sabido, que el yo se descompone en el tiempo, en el espacio, en el inconsciente e, incluso, a cada instante estamos siendo habitados por un enjambre de escenarios que se nos ofrece y de los cuales, al decidir por uno, matamos todos los demás. La coartada que se usa, para explicarnos la identidad que poseemos, es la de contar con una memoria que une unos momento con otros, a conveniencia y solicitud, como un collar de perlas sin hilos, separadas unas de otras, por una especie de vacíos cuánticos, como esos trenes de alta velocidad, cuyos vientres jamás tocan los rieles.

Por ejemplo, en el tiempo, nadie puede decir que uno es igual al niño visto en los álbumes familiares, ni al adolescente vital y agresivo que fuimos; en el espacio, uno no se comporta lo mismo en un lugar que en otro. Hay que sumar a la fragmentación, los distintos roles que asumimos a veces sucesiva o simultáneamente, cuando somos subalternos, dominantes, receptores, productores, emisores, consumidores, etc. En fin, somos una colonia de “yo” despedazados, nube de puntos sostenidos por una tensión de rayos láser; como los píxeles de un cuadro que, de lejos, parecen brindarnos una imagen, pero de cerca son puntos separados por pequeños intersticios que, en el caso de la conciencia, son empujados por un horizonte o sentido al que nos entregamos...”

En: El Nuevo Diario - 31/05/2008 - <http://www.elnuevodiario.com.ni/blog/articulo/120>

³ Para ver el proceso histórico de construcción de la patria y el patriotismo en Argentina véase mi trabajo *La construcción oficial de la idea de patria y patriotismo en la escuela argentina*, en monografías.com <http://www.monografias.com/trabajos20/idea-de-patria/idea-de-patria.shtml> y en mi blog El ansia perpetua, <http://www.elansiaperpetua.com.ar/?p=533>

⁴ Alguien ha escrito palabras brillantes relacionadas con este tema. Es mi amigo Freddy Quezada, de Nicaragua. Véase *El poder y sus sirvientas*, en El Nuevo Diario, 30 de abril de 2004. En: <http://archivo.elnuevodiario.com.ni/2004/abril/30-abril-2004/opinion/opinion3.html>.

⁵ Véase mi artículo *El patrioterismo* En: Diario Río Negro - www.rionegro.com.ar - 05/01/2006 -. Y en El ansia perpetua www.elansiaperpetua.com.ar

ANEXO

EL CORSET DE LA IDENTIDAD

**POR CARLOS SCHULMAISTER
(Argentina)**

**“Uno” nunca es uno.
Nadie es sí mismo,
porque estamos siendo el “otro”.
Somos, siempre, varios “yo”
en un punto que luego desaparece**

**y se impulsa a sí mismo
para mantener la ilusión”.**

**Freddy Quezada
(Nicaragua)**

La reciente y hermosa nota de Freddy Quezada (19/05/2008), “*Los otros “yo” de uno*”, en *El Nuevo Diario*, de Managua, me llena de alegría por las coincidencias entre su contenido y mis puntos de vista. En vista de ello busqué estas viejas páginas y las remocé para darles nueva vida y ampliarlas a otros temas. Por supuesto, van dedicadas al “gran Freddy” con todo mi afecto.

Cuatro años atrás, Carlos Fuentes se refirió al español como una “lengua impura”, señalando que en esa *impureza* residía su capacidad de renovación. Compartí entonces el sentido positivo que el genial escritor buscó expresar de ese modo y en el resto de su nota, y a partir de ella me dediqué a pensar en otros temas conexos.

Pero, ¿qué quiso expresar con esa frase? Sencillamente, el hecho de que el español está constituido por aportes lingüísticos de muy diversa procedencia. Siendo así, no tenía necesidad de utilizar la dñada pureza-impureza si buscaba aludir a la idea de diversidad. Es que la noción de impureza de los fenómenos sociales, aparte de ser incorrecta, suele preparar el camino a la asunción lisa y llana del carácter maléfico o patológico de tal o cual rasgo o comportamiento humano, lo cual posee un trágico historial en su haber que no querríamos repetir.

Pensar lo social en términos de impureza o imperfección es fruto del pensar dentro de rígidos marcos de blanco o negro cuando *no se sabe, no se quiere o no se puede* ver las notas de diversidad que caracterizan a lo social, diverso por antonomasia. El recorrido posterior suele ser la búsqueda de uniformización, purificación reordenamiento de las sociedades, y supresión o "control" de sus elementos "anormales" o "desviados". Procesos éstos para nada inocuos ni placenteros como lo demuestra la historia.

La esencia de lo social no es la uniformidad sino la diversidad, que se expresa de múltiples maneras y en múltiples campos, por ej. respecto de los orígenes de un fenómeno, es decir, en cuanto a sus vertientes generadoras; en consecuencia, también en relación con sus elementos constitutivos, y por ende con la variedad en sus formas de actuación y comportamiento.

No hay nada más diverso que lo humano. Los hombres piensan, sienten, perciben, actúan y se expresan con diversidad. Su creatividad se manifiesta plena de diversidad en la coordinada espacio temporal individual y colectiva, pero en cada una de ellas tampoco nada permanece igual a sí mismo. El hombre y la cultura cambian permanentemente.

De modo que el cambio es primordial en lo social: paradójicamente, es lo único constante. No obstante, ese carácter no niega la existencia de uniformidad, rigidez, invariabilidad e inflexibilidad en ciertos aspectos y momentos. Lo que ocurre es que una perspectiva histórica larga registra preferentemente los cambios, y una perspectiva corta -a escala de la vida humana- tiende a confirmar las permanencias. En ambos casos, lo registrado depende de la observación, es decir, depende del acto de los observadores; de los sujetos, no de los objetos observados.

El cambio, por lo general, se mueve en el campo de la libertad, la cual en realidad es sólo aparente ya que simultáneamente es producto y productor del sistema global, es decir, de la realidad. Es decir, el cambio crea y luego obsoletiza lo creado.

En suma, igual que el título de una famosa película, *nada es para siempre*. Y esta afirmación no depende de la frecuencia con que se presenta un fenómeno, pues si existe una mecánica y una dinámica celeste ¡qué menos puede esperarse en el campo de la vida y sobre todo de la vida humana!

En realidad, aquello cuyo cambio no alcanzamos a ver es sobre lo cual decimos que está quieto o que permanece: pero que nosotros no veamos o no comprendamos que algo cambia, o que está cambiando, no significa que no lo haga. Y si todo cambia, nada es igual a sí mismo para siempre.

Los objetos materiales creados cambian, envejecen, no sirven más. Con los inmateriales pasa lo mismo, por caso las ideas: muchas de ellas cambian, envejecen, no sirven para tiempos posteriores y terminan siendo olvidadas, y otras pocas que podrían servir, corren la misma suerte o permanecen dificultosamente en el presente. Sin olvidarnos de que otras pueden reciclarse y reaparecer de otras maneras. Todo ello es aplicable a esa mezcla de materialidad e inmaterialidad que es la palabra, hecha de sonido, significado y sentido.

Las cosas humanas, por lo tanto, no valen para los hombres siempre igual, pues su valor no está en su forma, ni tampoco demasiado en su esencia o en su función, sino fundamentalmente en el sentido que las diversas generaciones en tiempos y lugares diversos les atribuyen y les atribuirán.

La creación de sentido por el hombre es mucho más plenamente cultural y más compleja que la propia creación de objetos.

Esto nos lleva a desconfiar de la apariencia de las cosas (y no tan sólo de su esencia), del estado aparente en que se hallan o en el que nosotros creemos verlas. Todo está cambiando, independientemente de nuestra capacidad para comprenderlo. Admitir esto implica poner en duda nuestra capacidad potencial de conocer tal como se nos ha enseñado y sobre todo de conocer el ser de las cosas y los principios básicos de la lógica, como el de la identidad, ya que éste por un lado expresa estados transitorios de las cosas y en sí mismo también es una afirmación provisoria.

Si admitimos que existen casos o situaciones de las que no sabemos o no podemos registrar sus cambios, entonces debemos desconfiar también de los espejos, pues lo que creemos ver en ellos es sólo una ilusión. Ergo: no podemos identificarnos: no reconocemos nuestra propia identidad. Pero no porque no poseamos identidad, sino porque ésta es múltiple y provisoria, es decir, es un *constante ir siendo*.

Diversidad y cambio son inherentes a la condición humana y a lo social. No sólo las palabras están en permanente transformación, también lo está el ser humano individual en el largo periplo de su vida así como los grupos y sociedades en la historia. Por lo tanto, no existe la pureza ni la impureza en sí misma en los fenómenos sociales. Ellas constituyen formas incorrectas de expresar los variables grados de representatividad o correspondencia resultantes de su referenciación con sistemas, teorías, estándares, modelos, puntos de vista, supuestos o estereotipos desde los cuales se expresa el núcleo del saber oficial de un grupo social, y de todo grupo social.

En consecuencia, también las *identidades sociales* no son un estado definitivo, no son estables, no lo son para siempre. Las "identidades" políticas, culturales, sociales, étnicas, etc, también se transforman en las sociedades conservadoras, con velocidades y matices diferenciales, por cierto, pero en los últimos tres siglos lo vienen haciendo con ritmo tan frenético que resulta muy fácil percibirlo y demostrarlo. Tal el caso de la Argentina, la menos latinoamericana de nuestras naciones y la de mayor integración étnica.

Por eso mi pregunta de fondo: ¿en el mundo actual tiene sentido cristalizar la percepción y la autopercepción identitaria a partir de privilegiar un rasgo determinado y aislado, como lo es el origen étnico, dentro de un conjunto mucho más amplio de caracteres cuya verdadera incidencia en la formación de las personas reviste mucho mayor peso que aquél?

¿Puede alguien que no vive hoy en una tribu sino en una sociedad urbana del mundo capitalista, que establece relaciones sociales, afectivas, económicas, laborales, políticas y culturales dentro de los parámetros de la misma y sujeto a los mismos avatares de la mayoría, y que ha sido educado y formado en el mundo de valores de esta sociedad global dominante (muchos de los cuales, dejando aparte aquellos claramente negativos, no son en principio antagónicos sino que, más allá de lógicas diferencias poseen elementos compartidos con los valores y creencias más profundos de los pueblos originarios y de otros pueblos de todos los tiempos y lugares), y que sueña y proyecta para sus descendientes los mismos sueños y proyectos de cualquiera en este mundo occidental, puede, repito, ese alguien sentirse mapuche porque tiene un apellido de ese origen, cuando a lo mejor también lleva en su sangre una vertiente criolla, europea o incluso asiática?

¿Qué drama original de desdoblamiento psicológico tendrá que enfrentar en nuestra Argentina intemperante un adolescente con antepasados mapuches e italianos, por ejemplo?

¿Deberá optar por asumir declarativamente con carácter militante y belicista su opción fundamentalista por alguna de sus ascendencias, la italiana o la mapuche, en desmedro de una u otra de ellas, olvidándose incluso de lo que pudiera deberle a la Argentina en la formación de su personalidad si es que ésta no es mala palabra para entonces? ¿De qué dependerá tal acto forzoso: de la cara o el apellido que porte?, ¿de si tiene tez blanca como su antepasado italiano, o la morena de los mapuches?

¿No resulta superficial y falsa tal encrucijada cuando uno ha sido socializado en la cultura contemporánea de este mundo conflictivo, desigual e injusto, pero cada vez más consciente de la justicia y la desigualdad de modo tal que millones de blancos y mestizos pueden sentirse negros en el afecto y admirar a Martin Luther King, a Nelson Mandela o al indio Catriel sin complejos por no ser negros o indígenas, del mismo modo que quienes son descendientes de europeos y americanos pueden hacerse cargo, con sentido de integración, de los aportes culturales históricos de todas las comunidades étnicas originarias y no originarias que han venido a este continente y formaron y transformaron permanentemente la cultura que consumimos hoy, y puedan considerarlos parte vital del patrimonio cultural de la Argentina, no sólo como argentinos sino como humanidad, en igualdad de derechos culturales y de modo que todos podamos sentirnos igualmente representados por otro ser humano sin importar los colores, los orígenes o los apellidos de ninguno?

El signo de los tiempos no es la cristalización de las ideas (y menos aun la de la identidad), sino su provisoria, tampoco lo es la fragmentación ni la atomización, sino la integración y el mestizaje, la interculturalidad y el sincretismo, lo que corresponde a lo que somos: un constante ir siendo que tiende puentes hacia todos los rumbos, que no se cierra, que gana y se enriquece en el intercambio cultural sin fronteras ni resentimientos.

Los intentos de constreñir las transformaciones sociales que corren por los estratos sociales de abajo -y la integración cultural es una de ellas, necesaria por lo demás- terminan por lo general siendo tareas que se emprenden desde los pináculos de la sociedad, como la pretensión de regular la lengua española. Cuando excepcionalmente no nacen en esos niveles, igualmente terminan siendo útiles a los poderes que moran en esas alturas.

Esa clase de resistencias a la realidad suele producir más mal que bien y dura hasta que la misma realidad cambiante termina enviando esos intentos a un oscuro rincón de la historia.

o0o o0o o0o

En: El Nuevo Diario (Managua) – 31/05/2008 –
<http://www.elnuevodiario.com.ni/blog/articulo/120>

IDENTIDAD

Carlos Schulmaister

A veces sé que sé,
a veces digo lo que sé,
a veces dudo de lo que sé,
a veces sé que no sé,
a veces digo que no sé,
a veces me preocupa no saber,
a veces me da igual.

A veces creo que sé,
a veces hablo como si supiera,
a veces me creen,
a veces no,
a veces no sé que sé,
a veces no sé que no sé.

A veces no sé expresar lo que sé,
a veces no me entienden,
a veces lo expreso bien,
a veces no me creen,
a veces no me quieren creer.

A veces muestro lo que tengo,
pero no lo ven,
o ven otra cosa,
a veces lo escondo,
pero igual lo ven,
a veces no sé,
ni digo,
ni muestro,
unos suponen que no sé,
que no tengo nada,
otros creen que sé,
que tengo,
que oculto.

Y así me conocen,
con lo que saben de mí,
con lo que creen que saben,
con lo que digo
y lo que callo,
con lo que muestro
y lo que oculto,
con lo que suponen
y lo que ignoran,
con lo que quieren creer.

Yo hago lo mismo con ellos,
y aun sabiendo cómo se conoce
me olvido que lo sé,
y quiero conocerme en ellos,
en sus palabras, en sus gestos, en sus ojos,
aunque como yo nadie me conoce,
ni yo podré conocerlos
como ellos se conocen.

Y entonces maldigo las palabras,
los gestos, las miradas,
por inútiles, por vacías,
por ambiguas,
aunque no sean responsables,
pues uno no se conoce,
ni se deja conocer,

como hay cosas que sabe,
y no desearía saber.

Los demás nos espejan mal,
se crean espejismos,
y se los creen,
aunque toda imagen nuestra,
reflejada por los otros
es siempre diferente
de uno mismo.

Uno es único y es múltiple,
incognoscible totalmente,
por los demás y por uno mismo.
Sólo vemos sombras y fantasmas,
de uno y los demás,
que componen nuestra vida,
sin saber ni poder vivir sin ellas,
como una carga a costas,
a veces ligera, a veces pesada,
a veces grata, a veces triste,
según cómo nos reflejan,
que complacen o lastiman
cuando reflejamos a otros.

Ese amasijo abstruso,
de acciones y palabras,
realizadas y pronunciadas,
imaginadas y recordadas,
lo llevamos en la frente,
pero nos pesa en la espalda,
como una cruz inmensa,
que nos agobia en la vida,
y desaparece en la muerte.

o0o o0o o0o o0o