



Universidad Nacional Autónoma de México.
Facultad de Ciencias Políticas y Sociales.
Licenciatura en Sociología



Identidad y memoria en la sociedad contemporánea.

Tesis que presenta

Paula Alejandra Rangel Torres

Directora de Tesis

Doctora Rossana Cassigoli Salamon

En conjunto con el

Seminario Diversidad, identidades colectivas y globalización

México, D.F, enero de 2007



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Donde quiera que usted oiga dicha palabra,
puede estar seguro de que hay una batalla en marcha.
El hogar de la identidad es un campo de batalla.

Zygmunt Bauman.

Agradecimientos.

Como todo producto social esta Tesis es resultado de varias acciones colectivas. Imposible pensarla sin la aportación institucional de la UNAM a través del Seminario Diversidad, Identidades Colectivas y Globalización al que pertenezco; el Curso de Actualización Docente titulado "Identidades" al que asistí en febrero y marzo de 2005; y el Seminario "Alteridades y Exclusiones" organizado por el PUEG al que, con sincera tristeza, ya no pude asistir. Así mismo, quiero agradecer al Seminario de Inducción al Programa de Formación de Profesores para el Bachillerato Universitario impulsado por la DGAPA que se desarrolló en el año 2005.

Particularmente, agradezco el tiempo y las ideas compartidas por distintos maestros y maestras que nutrieron las líneas de esta investigación. A Rossana Cassigoli sus atenta lectura y comentarios puntuales; a Claudia Bodek y a los integrantes del Seminario por las amplias discusiones y las diversas temáticas tratadas alrededor de las identidades; a la Doctora Ana María Martínez de la Escalera por sus exposiciones eruditas; a Concepción Delgado por sus observaciones iniciales, a Amelia Coria por su interés, a Mágara Millán y Daniel Gutiérrez por su participación; y a Mercedes Ramos y Alejandro Labrador por las facilidades otorgadas. También quiero hacer un reconocimiento a mi querida maestra Carmen Christlieb Ibarrola y a mi maestro y amigo Ariel Contreras por su cálido apoyo en el tema.

A mis padres, hermanas, sobrinos, que representan mi pasado y mi presente, lo que intento ser y de lo que intento escapar. A Samuel, aquel ser que poco a poco ha dejado de ser un bárbaro para convertirse en mi alteridad.

Índice

Introducción <i>La identidad contemporánea</i>	4
Capítulo I <i>Promesas y olvidos en la Modernidad</i>	16
1 Promesa de superioridad occidental	24
2 Promesa de progreso nacional	32
3 Promesa de sujeto autosuficiente	40
Capítulo II <i>Modernidad Contemporánea</i>	49
1 Crisis de las promesas	
1.1 Totalitarismo: Holocausto y estalinismo	56
1.2 Mundialización y (re)surgimientos identitarios	63
2 Soledad multitudinaria	
2.1 Consumo y tecnología	73
2.2 Viajeros y no lugares	80
Capítulo III <i>Memoria e identidad</i>	86
1 Memoria-cuerpo	94
2 Trabajo con la memoria	105
Reflexiones últimas	119
Bibliografía	124
Hemerografía	130

INTRODUCCIÓN

La convivencia social cotidiana en las ciudades contemporáneas se encuentra marcada por la indiferencia, el anonimato, la fugacidad y el vacío. Vivimos en un mundo global en el que la velocidad de los movimientos físicos y simbólicos en cada espacio social repercuten directamente en los modos de convivencia sociales y en la forma en que cada persona concibe y existe en el mundo. Por un lado se habla de la homogenización de las formas económicas y culturales, principalmente en aquellas que se relacionan con el consumo y la tecnología. Por otro, es también común escuchar de la exacerbación del individualismo y el retraimiento colectivo al espacio privado. La rapidez en la que se viven las relaciones sociales, aunada a la interacción indiferente entre individuos plenos de soledad, rodeados de una multitud de personas con las que no pueden establecer relaciones sociales afectivas duraderas, nos obliga a preguntarnos acerca de nuestra posición social y personal en un mundo repleto de otras soledades. El vacío en el que sentimos caer tras el torbellino de actividades y encuentros rutinarios nos incita a buscar aquello que “realmente” somos, nos urge, como un llamado necesario y como una búsqueda insuficiente, a descubrir nuestra identidad.

Las ciudades actuales son los espacios donde es más frecuente observar lo que se conoce como soledad multitudinaria, es decir, la experiencia personal que se vive multiplicada y casi homogéneamente en los no lugares de la Modernidad contemporánea.¹ La urbe es donde se realizan las actividades necesarias para la continuidad del orden social global, es el centro de toma de decisiones importantes para el ámbito económico, político y cultural, ya no solamente de las naciones, sino concernientes al mundo. Es en las ciudades donde encontramos que la vida está fuera del hogar, es decir fuera del espacio privado en el que el orden de los objetos y las experiencias se encuentra volcado a su habitante.² En la cotidianidad citadina las familias tienen poco tiempo para permanecer juntas o las personas pueden ser vecinos de muchos años y no conocerse ni saludarse nunca. Los lazos tradicionales comunitarios son pocos y duran poco tiempo: la comunidad, que se mantiene unida con el único fin de estar junta, cede el paso al grupo que tiene un objetivo funcional fijo y que tras su cumplimiento el lazo se desvanece.

¹ Marc Augé señala que, mientras en los lugares antropológicos la experiencia social y personal está íntimamente relacionada con el espacio en el que se habita, el no lugar de nuestras sociedades implica la desvinculación de ambos: *en el anonimato del no lugar es donde se experimenta solitariamente la comunidad de los destinos humanos*. Augé, Marc, *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, 2002, p 122.

² Giannini, Humberto, *La “reflexión” cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia*, 1987, pp 23-25.

El mundo en las ciudades se encuentra *afuera*, pertenece al espacio de los otros. Sin embargo ese otro es alguien impersonal: el trabajo, el dinero, las relaciones de consumo, los espacios de la tecnología. El sujeto que vive en la ciudad mantiene una rutina que va de su casa al trabajo y de regreso.³ Pero el tiempo que pasa en su domicilio es muy poco con respecto al que emplea en los lugares impersonales como la oficina, los centros comerciales, los centros de recreación. El tiempo de vivencia y convivencia hoy en día se desarrolla en los *no lugares* nombrados por Marc Auge, los espacios del anonimato de la sobremodernidad. En estos lugares existen pocas posibilidades de crear fuertes lazos sociales significativos subjetivamente que duren más allá de la efervescencia momentánea. Las relaciones son contractuales en el espacio del trabajo y efímeras en los lugares de convivencia. Durante los recorridos que las personas realizan en las ciudades para cumplir la rutina, los encuentros con diversos rostros es muy amplio, incluso, no existe espacio en la ciudad donde un sujeto no se encuentre con otro, en una relación de indiferencia ya que son pocas las personas que conocemos o que podemos nombrar en comparación con el mundo de encuentros que tenemos cotidianamente.⁴

Pareciera más bien que nos desarrollamos en espacios y con personas que no existen, o que por lo menos no existen para mí en la medida en que yo no tengo control alguno sobre ellos.⁵ Por ejemplo, los centros comerciales se transforman independientemente de la voluntad de los que allí transitan y una vez cerrados dejan de existir para todos. Lo mismo sucede con las personas: si uno se topa con decenas o centenas de personas durante el día, esas personas sólo existieron para mí en un momento (tal vez el instante que duró mi mirada en ellos o el que compartimos en un elevador o en una sala de espera), siendo su vida o muerte totalmente ajena a mí. Las ciudades son los espacios de la abstracción, lugares donde la experiencia y las quejas propias y ajenas han dejado de ser localizables. Sabemos que son personas las que (re)ordenan el mundo pero no las podemos nombrar ni reconocer. ¿A quien reclamar si el orden deja de funcionar?⁶

No sólo las ciudades se vuelven cosmopolitas, también las personas que habitan en ella. Muchas de las actividades laborales demandan el constante

³Giannini, Humberto, *La "reflexión" cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia*, 1987, pp 122 -124.

⁴Bauman, Zygmunt, *Pensando sociológicamente*, 1990, pp 73 -90.

⁵ La dinámica en las ciudades se realiza en espacios en los que las personas que mueven a las instituciones económicas, políticas, sociales y de infraestructura (transporte, semáforos, energía eléctrica, agua) no se encuentran fácilmente identificables. En sociedades premodernas, donde la experiencia cotidiana está fuertemente ligada a la localidad, es fácil localizar a los responsables de la continuidad y mantenimiento de la dinámica social y cultural. Véase Bauman, Zygmunt, "Modernity and Ambivalence", 1991.

⁶Bauman, Zygmunt, *Pensando sociológicamente*, 1990, pp 73 -90.

movimiento a diversas escalas: local (las poblaciones flotantes de las ciudades que por las noches regresan a las zonas habitacionales periféricas), nacional e internacional (legal o no). Son viajes que duran horas, días o años. El caso más conocido debido al interés económico, político y social a nivel internacional es el de la migración ilegal de mano de obra barata proveniente de países subdesarrollados.

Pero existen otras formas de viajar “sin salir de casa”: los medios de comunicación. Gracias a la tecnología las distancias temporales y espaciales han dejado de existir como impedimento para el contacto con otras personas distantes. Incluso el idioma ha dejado de ser una barrera cultural. Pero no sólo el Internet mantiene en contacto a las personas, también las telefonías inalámbricas ayudan a situar a los individuos en todo lugar y a cualquier tiempo. Es como si prender el celular o la computadora fuera la entrada al mundo real. Paradoja posmoderna: fuera del mundo virtual estás fuera del mundo “real”.

Las acciones que hacemos pasan desapercibidas sea porque las hacemos a título de la institución en la que trabajamos o estudiamos, o porque las demás personas prestan poca atención a ellas. La responsabilidad de los actos en la ciudad se dispersa en el anonimato de sus habitantes. Según su capacidad económica la gente puede cambiar sus hábitos de consumo con el fin de ingresar a cierto grupo social o dejar de ser parte de otro. Las normas de membresía han dejado de depender del rango o el prestigio de una persona y se otorga a quien pueda costear las actividades y consumos realizados.

La vida citadina permite el anonimato y alienta el juego de personalidades ya que al tiempo que favorece el cuestionamiento de nuestra posición en el espacio social y del modo de vida que éste implica, también ofrece muchas posibilidades de elegir la imagen a proyectar, es decir, dentro de las ciudades existen una gama muy amplia de “identidades” sociales, culturales, políticas. Diversas comunidades (étnicas, religiosas) y grupos (juveniles, políticos, no gubernamentales) ofrecen la dinámica que caracteriza a las ciudades. De esta forma nos damos cuenta que no sólo la identidad existe, sino que puede ser múltiple: una joven puede ser punk, zapoteca, homosexual y vivir en Los Ángeles asegurando que posee todas esas identidades.

En resumen, el cumplimiento de la rutina en la ciudad se realiza envuelto en la velocidad de los sucesos y en el encuentro fugaz entre personas. Esta forma de vivir es ya cotidiana. Sin embargo, existen momentos en los que esta cotidianidad se ve amenazada por ciertos sucesos que minan nuestra seguridad de que la rutina

permanecerá constante ya que se nos presentan retos que no habíamos enfrentado antes o que nos cuesta trabajo superar. Algo pasa⁷ en nuestra rutina que nos obliga a preguntarnos sobre la coherencia de nuestros actos en la propia trayectoria de vida para de ahí tomar un posible punto de ilación con el presente dañado. Puede ser, por ejemplo, una decisión difícil que ponga en juego los valores que practicamos o que creemos positivos, o llegar al final del día, y de la rutina, a nuestro hogar y darnos cuenta de la soledad en la que nos encontramos. Hechos similares pueden cuestionar el modo en que nos comportamos diariamente, la forma en la que somos o creemos ser, es decir, la trayectoria de vida y la posición social que consideramos ocupar se ve de pronto asaltada por un suceso que la pone en duda. ¿Qué hacer cuando la continuidad de nuestra rutina ha sido quebrada y nuestra identidad se encuentra amenazada?

Al preguntarnos acerca de la identidad en la sociedad contemporánea nos topamos con dos formas principales de ver el mundo (siendo más visible esta dicotomía en la construcción del objeto de estudio). Por un lado, la identidad como *sí mismo*, como lo mismo, igualdad a través del tiempo y del espacio. Identidad igual a idéntico. Por otro la identidad como diferencia, dada por la otredad, por el encuentro, que llega al extremo de ser relativa, dependiente del momento en que se pone en práctica, una identidad móvil, difusa, fragmentada, múltiple, no determinada e imposible.⁸ Pareciera como si la identidad actual se debatiera entre el fin de la certeza identitaria y su (im)posibilidad múltiple.

Lo primero que observamos al querer comprender qué sucede con la identidad cosmopolita de las ciudades actuales es que no siempre se ha enfrentado con un cuestionamiento tan profundo como en el que ahora se encuentra y del que dan cuenta las múltiples producciones y discusiones académicas e intelectuales, así

⁷ Giannini señala dos formas en que se utiliza la idea de “lo que pasa” en la cotidianidad: lo que pasa cuando no pasa nada, aquello que pasa sin alterar la rutina; y aquello que pasa expresado en la exclamación dubitativa ¿qué pasó?, que se entiende como una situación de quiebre con el orden cotidiano, y que puede ser solventado sea por medio de la capacidad de hilar los sucesos anteriores a “lo que pasó” con el presente, o sea por medio de un trabajo más profundo de continuidad de la rutina. Ésta última es la ruptura que nos interesa. Giannini, Humberto, *La “reflexión” cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia*, 1987, pp 126-140.

⁸ La polarización en torno a la experiencia y a la forma de pensar la identidad es analizada por Michel Maffesoli a partir de la confrontación entre, lo que él llama, la identidad y las identificaciones. La primera es aquella mismidad buscada por la Modernidad, el ser homogéneo encerrado en sí mismo; por su parte la identificación implica adoptar las múltiples opciones que les son accesibles al “yo” y que se presentan en las relaciones de alteridad. Véase Maffesoli, Michel, “Tribalismo posmoderno. De la identidad a las identificaciones”, 2002; y “De la identidad a la identificación”, s/f. Es también ejemplar la obra de Concepción Delgado que arriba a conclusiones similares. Delgado Parra, Ma Concepción, *Una imposible vuelta a casa. Identidades nómadas y múltiples*, 2001.

como los movimientos político-culturales que buscan reivindicar las identidades oprimidas o emergentes.⁹

En un segundo momento observamos que lo que se observa es una suerte de vacío o de crisis de eso que conocíamos como identidad y que se produce junto con el decaimiento de muchas otras certitudes (la idea de Nación es una de ellas ya que la identidad era dada por el Estado-Nación que hoy se encuentra cuestionado dentro de la sociedad mundializada).¹⁰ Finalmente, nos preguntamos por aquello que ha dejado de ser y que dio paso a las formas fragmentadas que hoy observamos como identidades. ¿Por qué existe una crisis en las referencias de identidad provenientes de la Modernidad?, ¿cómo la identidad pasó de ser una e indivisible a múltiple, fragmentada y evanescente? Además de ésta genealogía de la idea de identidad, nos preguntamos cómo es posible una identidad que no sea ni rígida, apegada a la idea del sí mismo a través del espacio y el tiempo, ni vacía y dependiente de la multiplicidad de opciones y posibilidades dadas por la sociedad actual.

Es conveniente, antes de entrar por completo en tema, redactar algunas palabras acerca de la heterodoxia de las fuentes consultadas. Como primer punto, es limitada la visión que retoma la problemática de la identidad desde un sólo enfoque disciplinario. Más bien, es necesario reconocerla como una noción que atraviesa los ámbitos de la antropología, la sociología, la psicología,¹¹ y, desde diversos puntos, la filosofía, la literatura y la historia.¹²

Aquí retomo como principal guía las reflexiones desde el punto de vista socio-cultural. Los pensadores que inspiraron la siguiente disertación hacen una seria crítica a la cultura del humanismo del proyecto de la Modernidad. Son autores posteriores a la crisis de dicho proyecto que buscan repensar las referencias

⁹ Manuel Castells señala que existe una relación de oposición entre la sociedad global y las identidades colectivas que reivindican la singularidad cultural y el control de la gente sobre sus vidas. Su estudio se centra en los fenómenos contemporáneos del fundamentalismo religioso, en los nacionalismos y en las reivindicaciones étnicas y territoriales. Castells, Manuel, “La construcción de la identidad”, en *La era de la información: Economía, sociedad y cultura. Volumen II: El poder de la identidad*, 2001, pp 28-34.

¹⁰ Véase Castells, Manuel, “La construcción de la identidad” en *La era de la información: Economía, sociedad y cultura. Volumen II: El poder de la identidad*, 2001, y Bauman, Zygmunt, *La globalización. Consecuencias humanas*, 2003a.

¹¹ A reserva de que cite en extenso a lo largo de esta tesis algunas de las siguientes referencias, mientras otras no serán retomadas, señalo algunos textos en este rubro de idea multidisciplinar: Levi-Strauss, *Seminario La identidad*, 1981; Mead, Margaret, *Adolescencia y cultura en Samoa*, 1967; Hall, Stuart, *Questions of cultural identity*, 1996; Giddens, Anthony, *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*, 1994; Bauman, Zygmunt, *Identidad*, 2005; Ericsson, Erick H, *Identidad, Juventud y crisis*, Taurus, 1980.

¹² Estas discusiones son muy amplias ya que refieren a preguntas tales como qué es el ser, o como la búsqueda de sí mismo (valga de ejemplo la obra de Marcel Proust, *En busca del tiempo perdido. Por el camino de Swann*, 1972). Una propuesta reciente en tono filosófico es Levinas, Emmanuel, *Humanismo del otro hombre*, 1974.

culturales a partir de la incorporación al pensamiento moderno de figuras excluidas, tales como la alteridad y el pensamiento reflexivo (como negación del pensamiento lineal), así como proponer nuevas formas de convivencia humana, más humanas que el humanismo decadente. George Steiner, Alain Finkielkraut, Lévi-Strauss Eugenio Trías y Rafael Argullol, son pensadores que desde una visión transdisciplinaria observan con gran sagacidad las deficiencias y posibilidades de la sociedad contemporánea desde el análisis crítico de la Modernidad.

Este lente no falta en el estudio de fenómenos más específicos como la globalización, el (re)surgimiento de identidades sociales y la sociedad masificada y de consumo. Dado que estos estudios son relevantes para comprender la fragmentación identitaria actual, retomo a autores que hablan de ello: Zygmunt Bauman, Marc Augé y Gilles Lipovetsky. Incluso llamar a los citados en el primer capítulo. Lo mismo sucede con el tema de la memoria. Como veremos a continuación, y como en el tema de la identidad, ella es de difícil aprehensión por una sola teoría o disciplina. La memoria que propongo sólo puede decirse mediante la autoridad¹³ de muchas voces: deCerteau, Giannini, Cassigoli, para la memoria cuerpo; Halwachs y Jelin, para el trabajo con la memoria. Sociólogo con amplios estudios en psicoanálisis, filósofo, antropóloga-filósofa, sociólogos, son la paleta que utilicé para dar cuenta del papel de la memoria en el reconocimiento de nuestra identidad.

En fin, las preguntas que dirigen esta Tesis y que van marcando la temática y dirección del estudio de la identidad en la modernidad contemporánea, definen también las fuentes a utilizar. Sé de la amplitud bibliográfica a la que se puede acudir en cada uno de los puntos tratados, sin embargo no es mi intención perderme en disertaciones teóricas o filosóficas alejadas de nuestro tema. Más bien permitir que la transdisciplina me acerque a respuestas sobre la comprensión de la idea de identidad y de la memoria como posibilidad.

I

La identidad, lejos de encontrarse en forma constante y permanente en cada entidad social (o individual), es un proceso social de búsqueda de lo permanente, y a partir de aquí, de la posición propia, colectiva o individual, dentro del orden social. Si bien la identidad no es un yo coherente e inmutable, sí expresa la búsqueda de un mínimo de coherencia. Es decir, para poder entender el problema de la identidad es

¹³ Autoridad como aquella voz que autoriza a decir, en el sentido explicitado por deCerteau. Véase “VI. La “novela” psicoanalítica. Historia y literatura”, 1995c, pp 113-115.

preciso observar a la identidad como problema, esto es, reconocer que es una necesidad producto de la percepción de un vacío o carencia. Así, fuera de pensarla como algo propio y constitutivo del ser, debemos reconocer en ella un proceso de *búsqueda* de lo propio, de lo que une al tiempo que diferencia, y que se resiste a la igualdad y a la otredad absoluta. La identidad no es constitutiva del ser. En otras palabras, no todo lo que existe, sea material (objetos) o subjetivo (personas, comunidades) tiene identidad. Ella sólo existe en tanto necesidad, como producto de la reflexión a partir de una carencia de sentido subjetivo.¹⁴ Por esto, es necesario plantear qué entendemos en este trabajo como identidad.

A la pregunta ¿qué es la identidad?, una respuesta más o menos constante es que la identidad es *lo que permanece a pesar del movimiento*.¹⁵ En principio, la respuesta no se acerca a una comprensión de lo que se pregunta, más bien parece un pleonasma: ¿qué permanece a pesar del movimiento? La identidad. Según la Enciclopedia Universalis la identidad es *st indéfinissable*

“Puisque toute définition est une identité, l'identité elle-même ne saurait être définie” [...] l'identité est une notion d'ontologie formelle [...] l'explication de l'identité consiste à mettre en évidence un certain nombre de paradoxes.

Un análisis más profundo acerca de la identidad nos abrirá líneas de investigación suficientes para comprender la idea de identidad en el marco de este trabajo así como las implicaciones que conlleva. La primera tiene que ver con la necesidad, más que realidad, de *lo permanente*, lo estable, del orden. Además, el propio planteamiento de la duda acerca de la identidad implica una *búsqueda reflexiva*, fruto de la carencia o duda de la posición propia en el orden social. Finalmente, la idea que introduce el reconocimiento del movimiento facilita la comprensión de la identidad como un *proceso*. Necesidad, búsqueda y proceso se vinculan de múltiples formas para dar respuesta al problema de la identidad en diversos contextos sociales, políticos y culturales.

El problema de la identidad será resuelto a partir de las posibles respuestas que puedan dar y que necesiten dichos contextos. De esta forma retomamos dos

¹⁴ Al respecto Marcela Gleizer señala: *La identidad deja de ser un hecho subjetiva y ob-jetivamente dado, para convertirse en el proceso de elaboración interior a través del cual el individuo contemporáneo puede afrontar el agravio emocional y la multiplicidad de impulsos que derivan de una situación cultural caracterizada por la falta de puntos de referencia unívocos. En ausencia de criterios externos válidos, el individuo se vuelve a su propio interior.* Gleizer Salzman, Marcela, “I. Las sociedades complejas y el problema de la identidad”, 1997, p 34.

¹⁵ La idea de identidad como permanecer idénticos a sí mismo, únicos e iguales a lo largo de la trayectoria social cronotópica se hace más compleja conforme a la constante ampliación de los espacios y lugares de trayectoria, ligada a la reducción de las experiencias del tiempo favorecidas por la mundialización y la tecnología respectivamente. Para las nuevas formas de experimentar el tiempo y el espacio véase Giddens, Anthony, *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*, 1994.

momentos en los que se plantearon formas de comprender qué es la identidad, así como la búsqueda de la identidad de la época o de los individuos (de la posición de la experiencia compartida en el cosmos social e histórico).

El primero de ellos es el del proyecto de la Modernidad donde la identidad fue desarrollada a partir de la idea central del *self*, de la mismidad, de la coherencia consigo mismo a través del espacio y del tiempo.¹⁶ Entiendo a la Modernidad como el periodo sociocultural que se desarrolla y se basa en un pensamiento racional occidental y que se aleja de las formas míticas o divinas de explicación y acción en el mundo. A pesar de que puede ser retomado desde el periodo grecorromano,¹⁷ prefiero limitarlo a la época de fines del siglo XVII hasta nuestros días. Sin embargo, es necesario precisar que a partir del rompimiento cultural de mediados del siglo XX (como lo veremos en la primera parte del capítulo 2), las características de la Modernidad han cambiado de tal suerte que la sociedad actual es ubicada dentro de una Modernidad tardía o postmodernidad, según las líneas de investigación.

Bauman señala que la sociedad premoderna mantenía fronteras territoriales y sociales claras y definidas. Los lugares geográficos de convivencia eran limitados a pequeñas aldeas y permanecían constantes como referencia del hogar.¹⁸ De la misma forma, las jerarquías sociales establecidas eran “naturales” y eternas, esto es, desde el nacimiento la persona tenía una posición social que le acompañaría hasta su muerte y que heredaría a sus futuras generaciones. Este orden también implicaba tener definidos a los que pertenecían a la comunidad: los amigos, de aquellos que eran externos: los enemigos. El orden divino estaba dado, por lo que no se dudaba de la pertenencia a una comunidad en territorio, ni de la posición personal que se ocupaba en ella. No existía el principio de opción, de duda ni angustia, ni principio de individuación. En tanto que la identidad es en principio una carencia, no existía identidad.¹⁹

¹⁶ Para un análisis general del *self*, *sí mismo* o *soi même* véase la definición de la Enciclopedia Universales. Para un discusión más amplia, que retoma la problemática del *self* postmoderno véase Joas, Hans, “The concept of self and its postmodern challenge”, 2000.

¹⁷ Esta es la postura que adopta Adorno y Horkheimer en la “Dialéctica del Iluminismo”, así como también Habermas. Véase Adorno, Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, 1997; y Habermas, Jürgen, “Modernidad versus postmodernidad”, 2002.

¹⁸ Bauman, Zygmunt, “Modernity and Ambivalence”, 1991a, pp 146-155. La postura de Bauman, con la cual coincido, es que la identidad en la Modernidad es algo a crear, una tarea a conquistar. Las sociedades premodernas carecen del principio de elección (libertad), por lo que en ellas no existe ambivalencia en las posiciones sociales ocupadas por los individuos, y por tanto, no existen problemas de identidad. Véase también Bauman, Zygmunt, *Identidad*, 2005, pp 42-56.

¹⁹ En este sentido, la sociedad premoderna mantiene grandes similitudes con las formas de ordenación territorial y social propias de las sociedades primitivas. Un estudio comparativo sale de las posibilidades y los límites de este trabajo. Una introducción interesante es: Lévi-Strauss, Claude, *Antropología estructural*, 2001, y *Seminario La identidad*, 1981.

La entrada de movimientos sociales y culturales como la Ilustración, el Protestantismo, y los progresos científicos y tecnológicos desorientaron el orden divino y generaron la *necesidad* de encontrar el lugar del hombre, sea como género humano o como individuo, dentro de la nueva sociedad secular, donde la figura divina dejó de ser centro del universo natural y social. Como bien lo señala Lévi-Strauss:

Cuando se hunden hábitos seculares, cuando desaparecen modos de vida, cuando se evaporan las viejas solidaridades, es fácil por cierto, que se produzca una crisis de identidad.²⁰

De esta forma, a partir de los proyectos de la Ilustración se desarrolló el proyecto de identidad de la Modernidad basado en un ideal de sociedad y de individuo autónomo, cerrado, autosuficiente, estable, coherente y permanente. Este proyecto tuvo como principal motor la racionalización de la vida humana y el rompimiento con cualquier forma de pensamiento tradicional irracional que impidiera la reconstrucción del orden secular del hombre.

Este nuevo orden se presentó como creación, algo *a crear*. Coincidió con Bauman cuando señala que mientras que la *idea* de orden se encuentra permanente a lo largo de la historia de las sociedades, la *preocupación* por él se presenta en la Modernidad.²¹ En la Modernidad, el orden *is a matter of thought, of concern, of practice aware of itself*.²² Dicho orden, siguiendo a nuestro autor, es una lucha contra la ambivalencia, contra lo diferente, contra el extraño y el extranjero, contra el Otro.

La propuesta que desarrollaré se centra en tres experiencias que buscan dar orden social e identidad cultural a la Modernidad: la colonización, la construcción del Estado-Nación y el desarrollo autónomo del individuo. Las tres expresadas como proyectos de creación de un orden jerárquico y dicotómico. La construcción de este orden se llevó a cabo por medio de las promesas de la superioridad occidental, del progreso nacional y de la autodeterminación individual respectivamente. A su vez, estas tres promesas buscaron eliminar a la alteridad primitiva, indígena y a cualquier otredad diferente al individuo. Estas promesas y negaciones de la alteridad son desarrollados en el primer capítulo.

²⁰ Lévi-Strauss, Claude, *Seminario La identidad*, 1981, p 8.

²¹ Es necesario señalar que esta preocupación para Bauman nace de la incapacidad del observador de encontrar un orden social y *para controlar el flujo de los acontecimientos, para obtener del medio la respuesta deseada, para eliminar o evitar sucesos que los observadores no planearon ni desearon*. Bauman, Zygmunt, *Pensando sociológicamente*, 1990, p 183.

²² Bauman, Zygmunt, "Modernity and Ambivalence", 1991, p 163.

La cumbre y el decline de la idea de la identidad como lo *Uno* del proyecto de la Modernidad y la paradoja de la mundialización serán los temas desarrollados en el segundo capítulo. El entendimiento de la identidad moderna como *lo Uno* contrario y excluyente del *Otro*, producto de la necesidad de reordenamiento de la sociedad desencantada, tuvo un quiebre fundamental durante el siglo XX. Si bien es cierto que las contradicciones sociales se mantuvieron presentes y que existieron múltiples discursos críticos a lo largo de la Modernidad, el socialismo stalinista y el genocidio nazi representan por un lado, la cumbre del pensamiento racional y de su búsqueda de unidad y eliminación de alteridades, y por otro, el decline paulatino de los adeptos a esta racionalidad instrumental y al orden proyectado a partir de ella.²³

Cumbre de la identidad moderna en tanto que la búsqueda de la posición de la sociedad, sea nazi o stalinista, se detiene y proclama su fin, es decir, ambos sistemas políticos declaran el final anticipado de la búsqueda moderna del orden. La identidad en los sistemas totalitarios deja de ser una búsqueda, deja de estar politizada. Se entiende como total y realizada. El *Uno* se representa en la “raza aria” y específicamente en el partido nazi, por un lado, y en la llegada del sujeto proletario y, por lo tanto, en el fin de las contradicciones sociales del capitalismo. Uno y otro pugnan, con métodos diferentes y más o menos sangrientos e inhumanos, por la eliminación total de toda alteridad. Pregonan la llegada del progreso, el término de la lucha por los espacios de poder y el ocaso de la historia. La necesidad de identidad, de lo que permanece en la experiencia social, se toma por satisfecha e innecesario cualquier intento de búsqueda.

El drástico decline de este cese anticipado de búsqueda de identidad se observa principalmente con el descubrimiento mundial de las consecuencias del holocausto en el periodo de la posguerra. Como bien lo reflexiona Steiner existe un *curioso vacío* posterior al genocidio que impedirá pensar a la cultura como hasta entonces: como expresión suprema de la civilización humana occidental.²⁴ Es irresponsable, dice, cualquier estudio de la cultura, incluyendo el de la identidad, que no contemple la ruptura que representa el holocausto en la concepción de la mismidad de la sociedad occidental.

Aunado a esta crisis del pensamiento moderno, hacia finales del siglo XX y durante el siglo XXI se desarrolla y crece vertiginosamente la tecnología y los

²³ Reconocemos la dificultad de equiparar estas dos experiencias ya que sus causas y consecuencias políticas y sociales son tema de amplios debates académicos y políticos. Por ello, aquí nos referimos sólo a ciertas características que serán desarrolladas en el segundo capítulo. Para un esbozo comparativo entre ambos véase el texto de Traverso, Enzo, *El totalitarismo. Historia de un debate*, 2001.

²⁴ Steiner, George, *En el castillo de Barba Azul*, 1997, p 84.

medios de comunicación facilitando así la multiplicación e interacción mundial de las relaciones sociales, culturales, políticas y económicas. En la sociedad contemporánea se crea una forma paradójica de convivencia global: por un lado las relaciones mercantiles favorecen la puesta en común de las experiencias de consumo, por otra, (re)surgen múltiples movimientos a diversas escalas sociales con reivindicaciones identitarias diferentes a los referentes de identidad modernos (nacionalidad, heterosexualidad, etnia, religión).

Actualmente, la idea de la identidad se mantiene como lo que permanece, pero la concepción de lo que implica la permanencia se acorta en fragmentos o se camuflajea conforme a los requerimientos del contexto en el que se encuentra presente. En otras palabras, en la modernidad contemporánea o postmodernidad la idea de identidad sigue vinculada con la ontología del ser, la identidad sigue siendo vista como la permanencia del ser. Sin embargo, con las nuevas formas de experiencia social en los espacios y tiempos actuales, los límites de la permanencia se flexibilizan al punto de reconocer identidades fragmentarias o líquidas. El sujeto, individual o colectivo, sigue siendo lo que es, mantiene su identidad, pero ésta ya no es aceptada como única y rígida, sino conforme a los contextos y necesidades de la situación y a las posibilidades de la posición.

Tanto en la Modernidad como en la sociedad contemporánea existe, explícita o implícitamente, la concepción de que la identidad es parte constitutiva del ser. Erróneamente se considera que todo ser, objetivo o subjetivo, individual o colectivo, animal o humano, tienen identidad en tanto que tienen existencia. La diferencia radica en que en la Modernidad la identidad era constante, única, y excluyente, mientras que en la posmodernidad se concibe como laxa, sin límites establecidos, múltiple e incluso imposible.

Lo que en el capítulo tercero propondré es considerar a la identidad no como algo inherente al ser, sino como una construcción social a partir de una necesidad presente. Es decir, que la identidad, en tanto problema, se realiza mediante una convocatoria del presente a buscar en el pasado una respuesta a dicho problema. Llamaremos “trabajo con la memoria” a esta convocatoria o llamado a los recuerdos con el objetivo de dar continuidad a un presente fracturado por algún suceso inesperado.

El trabajo con la memoria consiste, según la propuesta de esta Tesis, en desarrollar una narrativa, oral o escrita, con el objetivo de dotar a la trayectoria de

vida personal o colectiva, de un mínimo de coherencia con el cual se pueda resarcir un espacio fracturado en el presente, así como dar continuidad a dicha existencia.

CAPITULO 1

Promesa y olvido en la Modernidad

La Modernidad, en tanto proyecto de modernización, formuló promesas no sólo de superioridad y dominio frente a las alteridades sociales, sino de su eliminación. Las promesas formuladas desde este proyecto no son del tipo de las que esperan lo fortuito del futuro, lo impredecible, más bien son aquellas que prometen en tanto que pretenden el dominio de las variables que afectan su cumplimiento. A partir de esta visión, la Modernidad proclamó la formación de un orden social y cultural basado en relaciones de alteridad negativa, es decir, donde aquellos que no pertenecen al *Uno*, representado por la sociedad europea occidental, son su negación. La alteridad positiva,²⁵ por otra parte, es el reconocimiento de *sí mismo*, social o colectivo, como alteridad: el *Uno* es *Otro* desde la posición del otro. Esta interpretación del *sí mismo* nos ha costado caro entenderla.

En este capítulo intento dar cuenta del proyecto cultural de reconocimiento de la Modernidad como *sí misma*, es decir, excluyente de las alteridades. La siguiente argumentación parte de la idea de que en el periodo que conocemos como Modernidad la sociedad europea occidental buscó posicionarse como superior frente a cualquier otredad a partir de tres promesas: de superioridad ante cualquier otra sociedad, de progreso lineal a costa de toda diversidad y de sujeto autosuficiente.²⁶

La promesa de superioridad fue fundamental para la construcción de un discurso que eliminara a las alteridades territorialmente distantes de Europa: las sociedades primitivas de América prehispánica y África precolonial. Su negación se observa en el proceso de colonización. Éste será el tema del primer apartado. En la segunda promesa, la de progreso constante y positivo, las comunidades tradicionales indígenas y las otredades se observan como negativas desde el modelo europeo occidental (las mujeres, los negros, los judíos). Estas dos promesas, a distintos niveles y contextos sociales e históricos, convivieron con un

²⁵ La alteridad positiva es aquella en la que *el Otro* representa una alteridad que altera el sentido. Véase Gómez-Muller, Alfredo, *Alteridad y ética desde el descubrimiento de América*, 1997, p 39.

²⁶ Steiner en 'En una poscultura', señala tres formas internas de la civilización occidental que han sido destruidas a partir del Holocausto: la superioridad occidental, el axioma del progreso y la idea de que el humanismo como educación forma humanidad en los seres humanos. Steiner, George, *En el castillo de Barba Azul*, 1997. Retomamos esta idea según los intereses de nuestro trabajo para pensar las promesas de superioridad y de progreso. La promesa del individuo complementaría la noción de la identidad de la Modernidad como mismidad de *lo Uno* (el sujeto occidental cerrado en sí mismo).

nuevo proyecto: el del individuo autónomo y autosuficiente, libre e independiente de cualquier otra alteridad.²⁷

Las banderas de la superioridad, del progreso y del individuo enarboladas desde la Modernidad serán puestas en marcha a partir de un discurso en el que el proyecto se irá construyendo a partir de una relación entre un *Uno* representado por el pensamiento occidental y un *Otro* cualquiera, existente en tanto negación del primero. La alteridad es lo *no Yo* o lo *no Nosotros*, lo que no participa de la razón única y verdadera, lo innecesario y por lo tanto imprescindible. Cualquier forma o rostro²⁸ que adopte *el Otro* es lo negativo, lo malo, lo bárbaro.

Lévi-Strauss²⁹ señala que la idea de la existencia de “la humanidad” no es propia de toda sociedad ni de todos los tiempos. De hecho es una noción reciente ya que era lugar común considerar bárbaros o salvajes a quienes no participaban de las creencias y rituales propios, llegando incluso a negarles su situación de realidad. *Se prefiere echar fuera de la cultura, a la naturaleza, todo lo que no se conforma a la norma bajo la cual se vive.* Frente a la diferencia natural de las sociedades el etnocentrismo, el prejuicio en virtud del cual *la humanidad cesa en las fronteras de la tribu*,³⁰ se presenta como una construcción social de la diferencia desigual. El llamar “salvajes” a quienes no participan de la cosmovisión propia es una característica de dichos pueblos.

Toda sociedad pretende universalizar sus costumbres a aquellos que se dicen humanos, pero es la sociedad occidental quien tratará de llevar a cabo aquella voluntad, es decir, Occidente buscó universalizar la idea de Humanidad, insertar en una sola voluntad la diversidad propia de lo social. Rafael Argullol, en conversación con Eugenio Trías y siguiendo la enseñanza antropológica, señala que toda sociedad tiende a pensarse como superior a las otras, trasformando en universales las características locales. Sin embargo,

Lo específico es comprobar que únicamente la civilización occidental construye los mecanismos y emprende históricamente el camino que conduce a la voluntad de dominio universal. Y lo que todavía es más importante: a la realización de esta voluntad.³¹

²⁷ Recordar el exhorto kantiano y el *lema de la Ilustración*: “¡Ten el valor de servirte de tu *propia* razón!”. Kant, Emmanuel, “¿Qué es la Ilustración? 1784”, 2000, p 25.

²⁸ La fenomenología del rostro y de la violencia como forma de alteridad se encuentra desarrollada en Delgado Parra, Concepción, “Cap 1 La conjura del bien sobre el mal: humillación e indignidad”, 2004.

²⁹ Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, 2001, p 309.

³⁰ Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, 2001, p 309.

³¹ Trías, Eugenio. y Argullol, Rafael, *El cansancio de Occidente*, 1993, p 79.

I

La voluntad o promesa que analizaremos en primer lugar es la de la superioridad de Europa occidental frente a las alteridades de América y África a través de los procesos de colonización. El encuentro con *el Otro*, quien no participa de las costumbres del *Uno* implica una angustia primera que consiste en dudar de reconocerlo como semejante o como extraño y, debido a que toda relación social no está exenta de jerarquías, Europa busca el lugar privilegiado dentro de la diferencia a partir de la relación dicotómica superior-inferior.

Esta dicotomía atraviesa el discurso identitario occidental a partir de la relación ambivalente entre el (hombre) bárbaro y primitivo, y el hombre de razón y civilizado. Ambivalente ya que la alteridad puede ser parte de una construcción especular y reflexiva del sujeto que localiza la diferencia, o ser rechazada y eliminada de la comunidad humana. Este discurso es el sustrato de la construcción disciplinaria de las ciencias sociales, principalmente en la antropología y en la etnología. El descubrimiento del Nuevo Mundo es una primera gran experiencia ambivalente de alteridad a nivel mundial.

Por un lado, los filósofos y ensayistas del siglo XVII y XVIII veían en América una suerte de paraíso terrestre reencontrado, tanto en relación a la naturaleza (abundancia de fauna animal, vegetal y mineral, extensos y hermosos paisajes) como a las relaciones sociales, percibiéndolas como una pureza inocente, como lo social en estado natural, alejadas de la contaminada civilización. Esta comparación sirve para hacer una crítica al sistema colonialista y a la sociedad europea racionalizada. Aquí podemos encontrar las aportaciones de Bartolomé de Las Casas y Sahagún, los escritos de Montaigne, y posteriormente los de Rousseau y Levi-Strauss.³² En estos pensadores la alteridad es parte de la humanidad, ésta es relativa y el Sí de Europa se descubre en el Otro de las nuevas tierras. Surge así la antropología humanista con Rousseau, según Levi-Strauss, como su creador. El etnólogo aparece ante la necesidad personal de la confesión (ligada al pensamiento filosófico cristiano de Las Casas) del rechazo de las identidades obligadas y la búsqueda de la libertad perdida, así como del examen de conciencia que implica reconocerse a sí mismo en un otro, en un yo, humillado.³³

³² Véase Cassigoli Rossana, *El don de la memoria: ensayo para renovar la vocación antropológica*, 1994.

³³ Levi-Strauss, Claude, *Antropología estructural*, 2001; y Paz, Octavio, *Claude Levi-Strauss o el nuevo festín de Esopo*, 1987, pp 75-100.

Por otra parte la otredad americana se observa como un estadio inferior al de la sociedad europea y al de la humanidad en general. El rostro del Nuevo Mundo se presenta al español como lo bárbaro,³⁴ lo no-humano, la negación de lo europeo. La alteridad aquí es negación. Desde esta antropología³⁵ colonial, que retoma a la filosofía griega, existe una diferencia y separación entre el orden natural y el orden humano, donde éste se desprende y se supera de aquel para seguir un curso propio de ascenso permanente hacia un estado de perfección. La razón con la que se encuentra dotado el hombre mostrará dicho camino. Los naturalistas primero, y la teoría de la evolución después (Darwin, Hegel, Morgan, Tylor, Spencer, Marx-Engels, incluso Freud), buscaron señalar la taxonomía y el lugar de cada objeto y cada ser en el mundo. Los salvajes eran, o parte del estudio de la teratología, o un ejemplo de la sociedad primitiva en la contemporánea, es decir, era una sociedad primera que debía insertarse en la historia del desarrollo occidental.³⁶ Esta teoría incluía la idea de sub-hombre, es decir, el hombre que no ha alcanzado las características determinadas por el entendimiento “científico” único. A partir de esta teoría evolucionista, son legitimados los procesos de conquista y colonización de las colonias.³⁷ Es el caso de Sepúlveda en América que veremos en la primera parte de este capítulo.

A partir de la contraposición de estas dos visiones observaremos cómo el proceso de colonización impone el pensamiento que concibe a la alteridad como negación de la mismidad del *Uno* europeo. Esto es propiamente el proceso del etnocidio y genocidio: la concepción negadora de Occidente elimina física y culturalmente a la otredad americana. Sin embargo, concluimos esta parte con el reposicionamiento de la dicotomía bárbaro/civilizado a partir del diálogo entre Próspero y Calibán interpretado desde la óptica del latinoamericanista Leopoldo Zea.

³⁴ La noción de “bárbaro” se aplicó desde tiempos antiguos a las poblaciones no occidentales (Grecia, Roma), por lo que lo bárbaro, en términos de otredad negativa, ya era ampliamente practicado al interior de Europa hacia el tiempo de la colonización. En otras palabras, la negación de la alteridad comienza dentro de Occidente. Véase Bartra Roger, *El salvaje en el espejo*, 1992; y Clastres, Pierre, *Investigaciones en antropología política*, 2001: *¿No será que la civilización occidental es etnocida hacia fuera, es decir con otras formaciones culturales porque es etnocida en principio respecto de sí misma ?, p 60 (subrayado del autor).*

³⁵ La antropología, la etnología y la etnografía como disciplinas delimitadas y reconocidas comienzan su desarrollo hacia el siglo XVIII y XIX, sin embargo los viajeros, los misioneros y los pensadores aficionados a estas nuevas tierras del siglo XVI y XVII sentaron las bases de las formas de relación social, política y epistemológica con las nuevas formas de otredad. Véase Cassigoli, Rossana, *El don de la memoria: ensayo para renovar la vocación antropológica*, 1994; Poirier, Jean, *Una historia de la etnología*, 1987; y Krotz, Esteban, *Viajeros y antropólogos: aspectos históricos y epistemológicos de la producción de conocimientos*, 1988.

³⁶ Poirier, Jean, *Una historia de la etnología*, 1987, p 14.

³⁷ Según Wallerstein, para la institucionalización de las ciencias sociales fue fundamental la pregunta del porqué la sociedad occidental pudo dominar a América, Asia y África. La respuesta dada se planteó alrededor de una comparación entre civilizaciones, no entre Estados, a partir de las propuestas del evolucionismo: *Una interpretación, más bien, amplia de la teoría de la evolución pudo ser utilizada para dar legitimación científica al supuesto de que la evidente superioridad de la sociedad europea de la época era la culminación del progreso.* Wallerstein, Immanuel, *Abrir las ciencias sociales*, 1999, p 33.

El pensamiento crítico frente a la colonización africana se encuentra situado en un contexto cultural autodenominado como “Humanismo”, donde Sartre es filósofo clave para descubrir la estructura barbárica de la humanidad europea. A partir de esta crítica, la dialéctica colono-colonizado será planteada por Frantz Fanon sobre la violencia y la guerra. Aquí, la categoría de subhombre dentro de la que se inserta a la alteridad del colono elimina toda relación de responsabilidad social, libera al dominante de cualquier vínculo moral o ético con la otredad.

II

La segunda promesa a revisar será la del progreso social basada en el proyecto del Estado Nación, el cual sentaría los fundamentos de la unidad nacional que reúna la diversidad social y cultural de un territorio por medio de la centralización jurídica y política del Estado. Esta unidad centralizada se esforzaría por eliminar o asimilar a las alteridades, sean aquellas pertenecientes a la figura de lo indígena y su forma de pensamiento mítico o a las expresiones separatistas con reivindicaciones de autonomía. Al mismo tiempo, la unión serviría para constituir la idea de un *Nosotros* frente a los *Otros*, es decir, los extranjeros.

La negación de la alteridad, centrándonos en la indígena, se llevará a cabo, al igual que con los extraños colonizados, mediante el etno y genocidio.³⁸ La batalla cultural desplegada en este contexto es planteada a partir del pensamiento lineal y progresivo de la centralidad política contra la cosmovisión mítica y circular de los pueblos prehistóricos (entendidos como aquellos anteriores a la historia occidental). Es la lucha entre el mito del progreso y el mito re-flexivo,³⁹ entre la Historia y la memoria no escrita. La Nación se construye conforme al olvido del genocidio y etnocidio perpetrado contra las comunidades primitivas.

El surgimiento del discurso del Estado Nación progresista sólo puede ser comprendido a partir del propio proyecto de la Modernidad. Bauman señala que el liberalismo y el comunalismo son las *dos piernas sobre las cuales se erigió la modernidad. Ésta sólo pudo moverse usando ambas extremidades.*⁴⁰ A partir de ellas el nacionalismo se construye

³⁸ Para Clastres el etnocidio es el genocidio cultural, es decir, la eliminación de la cultura y no necesariamente de las personas. Ejemplo es la asimilación cultural durante en proceso de nacionalización de los Estados. Clastres, Pierre, *Investigaciones en antropología política*, 2001, p 56.

³⁹ Aquí “re-flexivo”, a diferencia del entendimiento común de reflexión, no es aquel pensamiento que se refleja sobre sí mismo, sino aquel que regresa a sus orígenes para dotar de sentido el pensamiento y la acción presente.

⁴⁰ Bauman, Zygmunt, *En busca de un centro*, 2002b, p 216.

a la vez como *sociedad política* y como *comunidad cultural* fundada en mitos; y como tal, resulta de la fusión entre la concepción voluntarista y electiva, de ascendencia francesa, según la cual la nación descansa en el consenso –“el plebiscito de todos los días” de Renan-, y la concepción “naturalista” y cuasi-étnica, oriunda de la tradición alemana, que concibe a la nación como una comunidad cultural hipostasiada.⁴¹

Por un lado, la tradición del racionalismo liberal es el fundamento de la idea de la Nación como contrato entre individuos igualmente racionales que se encuentra en las obras de Rousseau, Montesquieu, Hobbes y Locke (antecesores de las disciplinas sociales). Posteriormente, el pensamiento social se enfrenta a las revoluciones sociales, expresadas en el movimiento político revolucionario francés, donde la urgencia se encuentra en retomar un orden social a partir de la institución política del Estado. Cabe destacar que dentro de la perspectiva positivista de la nascente sociología, se busca encontrar el orden “natural” de la sociedad, es decir, se intenta organizar y racionalizar el cambio social a partir del conocimiento objetivo de las reglas sociales.⁴² Desde esta mirada, la ordenación se encuentra ligada a la separación y jerarquización de las funciones sociales y del territorio de la sociedad (sociedad aquí entendida como la suma de los habitantes de un espacio político delimitado). El contrato y el orden marcan en un primer momento a los pertenecientes de la colectividad nacional, los lazos comunitarios se mantienen mediante la fuerza y el esfuerzo de “consenso” político.⁴³ En un segundo momento el orden contractual se presentará frente a las naciones extranjeras.

El otro aspecto señalado para construir y legitimar el discurso centralista de la Nación es el comunalismo que concibe a los lazos sociales como naturales debido a la común participación de los mitos de origen y de los usos y costumbres tradicionales. La tradición alemana del Romanticismo aporta líneas claves para repensar el presente vivido desde el sentimiento de inconformidad, y la posibilidad de reactualización crítica del pasado. Desde este discurso, la sociología no descubría sino inventaba el nuevo orden a partir de una nostalgia por el pasado, y una búsqueda del espíritu de la sociedad: la identidad nacional. Aquí no se buscó establecer leyes sociales, sino que se planteó el progreso a partir del conocimiento objetivo del pasado. La disciplina histórica, que de filosofía universal pasó a limitarse

⁴¹ Giménez, Gilberto, *Apuntes para una teoría de la identidad nacional*, 1993, p 21.

⁴² La sociología surge a partir de la necesidad de los reformadores sociales, llámense élites burguesas ilustradas, para legislar y reordenar a la sociedad posrevolucionaria. Sin embargo, la disciplina se desarrollaba desde y para el Estado, es decir, al igual que las ciencias sociales, la sociología *era claramente una criatura, si es que no una creación, de los estados, y tomaba sus fronteras como contenedores sociales fundamentales*. Wallerstein, Immanuel, *Abrir las ciencias sociales*, 1999, p 30.

⁴³ Bauman, Zygmunt, “Modernity and Ambivalence”, 1991, p 153.

dentro de los Estado Nación, fomentó el discurso de la soberanía, la cohesión social y del tiempo lineal y progresivo basándose en documentos y archivos.

Los objetos de estudio de la disciplina antropológica quedaron relegados de las ciencias sociales ya que se centraban en la observación de prácticas y valores “inmóviles”, ajenos al progreso lineal de la Historia occidental. Las otredades se miraban epistemológicamente a partir de lo que no había progresado, de sociedades sin historia ni documentos, y por lo tanto difícilmente aprehensible por la lente metodológica de las ciencias humanas.⁴⁴

A partir de la convergencia entre la razón, la ciencia y la técnica de la Ilustración reflejada en el aparato burocrático del Estado, y la construcción identitaria de la Nación como una comunidad natural, se desarrolla un discurso del orden y progreso común, único e idéntico a todos los habitantes del territorio estatal. Este pensamiento occidental se enfrenta a las diversas y a veces bélicas cosmovisiones de las comunidades indígenas o tradicionales.

III

Finalmente, abordaremos la promesa del sujeto autosuficiente, del individuo cerrado e independiente de cualquier forma de alteridad. Aquí, la identidad individual nace con la promesa del individuo, del Hombre abstracto y abstraído de su contexto comunitario, social e histórico. Lo que buscamos no es plantear la realidad o experiencia del sujeto, sino encontrar los discursos que permitan su existencia individual y que lo centran como modelo y medida de todas las cosas.⁴⁵

Para ello esbozaremos el contexto ideológico del proyecto de Modernidad en el que surge la posibilidad de y el pensamiento sobre el sujeto como ser individual, aislado de las relaciones, compromisos y responsabilidades para con los demás. Los discursos que consideramos relevantes para la comprensión del cómo se formó la identidad individual en la Modernidad son el Renacimiento, la Reforma y el Protestantismo, la Revolución Industrial y la Ilustración con su expresión en el liberalismo y el capitalismo.⁴⁶ Todos ellos pretenden centrar al Hombre como creador

⁴⁴ Wallerstein, Immanuel, *Abrir las ciencias sociales*, 1999.

⁴⁵ Este principio se encuentra anunciado en Protágoras: *El hombre es la medida de todas las cosas. De las que son en cuanto son, y de las que no son, en cuanto no son*. Véase Magallón Anaya, Mario, “La cuestión del sujeto, del “nosotros” y los “otros”, 2005, p 117.

⁴⁶ Elegimos estos discursos a partir de dos lecturas básicas acerca del nacimiento del individuo en la Modernidad: Magallón Anaya, Mario, “La cuestión del sujeto, del “nosotros” y los “otros” en América Latina”, 2005; y Hall, Stuart, “The Question of Cultural Identity”, 1996.

del nuevo orden terrenal secularizado y fin último de toda creación emanada de la razón científica.

En el siglo XVII comienza a idearse al Hombre como individuo. Rene Descartes, con su propuesta de *cogito, ergo sum*, introduce la realidad del sujeto a partir de sí mismo, es decir, el individuo existe en tanto que piensa (cogito), el ser precede a la existencia. En esta propuesta, la existencia de la otredad está sujeta a la duda. Dudar sistemáticamente de todo, excepto de sí mismo. Un siglo más tarde, Kant reafirmará este principio mediante la exhortación a liberarse de los límites impuestos a la razón por su *culpable incapacidad*.

La vocación protestante, el dominio técnico-científico del mundo natural, social e individual, la libertad y propiedad, son discursos en los que se mantiene presente la idea de la razón, posteriormente adjetivada como instrumental. Es en el siglo XVII donde la construcción discursiva del individuo se confirma por medio de diversos movimientos sociales, políticos y académicos. Todos ellos construyen un modelo de Hombre moderno, occidental, blanco y centrado en la figura de lo masculino que se relacionará con las otredades a partir de la negación (lo *Otro* como lo no *Uno*).

Concluiré este capítulo con cuatro discursos que descentran la imagen del Hombre: el psicoanálisis de Freud, algunas interpretaciones de la obra de Marx, el movimiento feminista y la teoría de género, y la inserción de las voces postcolonialistas. Todos ellos realizando una fuerte crítica a la idea del individuo como construcción de sí mismo y no teniendo como base sino a sí mismo.

La ética del humanismo es la espiritualidad del etnocidio.

Pierre Clastres

1. Promesa de superioridad occidental

La primera promesa formulada por el proyecto de Modernidad que analizaremos es la de la superioridad de la sociedad occidental ante cualquier otra forma de ver y de practicar el mundo. Esta promesa es el deseo de totalidad expresado en el proceso de colonización, el cual implica una forma de negación, y por lo tanto de olvido, de la alteridad. El discurso manejado por la sociedad colonizadora asegura que la razón y la experiencia occidental son superiores a cualquier otra forma cultural. En la relación colono-colonizado, el *Otro*, el colonizado, es un completo *Otro*, alejado del territorio y de la comprensión europea. Es un *Otro*, completamente *Otro*, que sólo en su negación deviene parte del *Uno*.

La experiencia nos ha demostrado que las costumbres que se nos presentan, tanto en conocimiento como en experiencia, como las más lejanas dentro de sociedades contemporáneas son aquellas que se desarrollan en un espacio físico distante y que no son accesibles a la comprensión debido a que no se comparte su lenguaje.⁴⁷ Ese *Otro*, es además un rostro ajeno hasta el punto de sentirlo inaccesible e incomprensible (por lo tanto renuente a ser aprehendido, objetivado y enajenado). Es una alteridad que altera y amenaza la promesa de superioridad occidental. La presencia del bárbaro como alteridad de la sociedad occidental es peligrosa porque confronta, porque pone en duda aquello que somos, y aún más las respuestas al porqué somos así. La alteridad pone en entredicho a la identidad.

Europa conocía, gracias a los viajes que realizaban sus aventureros, cronistas y antropólogos, de la existencia de diferentes cosmovisiones,⁴⁸ sin embargo, o las trató con la idea del “noble salvaje” o buscó reprimirlas para su propio provecho en el proceso de colonización. Ambas son una forma de desprecio de la otredad. La primera es una suerte de *nostalgia exótica*⁴⁹ por el primitivo, por lo que en este caso el ojo del occidental siempre está en posición de juzgar lo que sucede en esa cultura. No hay conflicto porque no hay interacción, no hay reciprocidad ni

⁴⁷ Lévi-Strauss, Claude, *Antropología estructural*, 2001, pp 312-315.

⁴⁸ En los inicios de la experiencia occidental con las alteridades no occidentales, los viajeros y los primeros antropólogos favorecieron la convicción de la superioridad occidental mediante la comparación imaginativa con su propio pasado primitivo europeo. Véase Krotz, Esteban, *Viajeros y antropólogos: aspectos históricos y epistemológicos de la producción de conocimientos*, 1988.

⁴⁹ Steiner, George, *En el castillo de Barba Azul*, 1997, p 86.

intercambio, por lo tanto, no hay cambio: ambos se quedan igual. No hay alteración porque no hay alteridad.

Pero en la situación de colonización la relación es diferente. Aquí sí existe la necesidad de relacionar dos formas de ver y explicar al mundo, por lo tanto, como en cualquier relación hay confrontación. Esta confrontación tiene la impronta de la anulación. La colonización es la anulación de aquel rostro oscuro que encara al colono y que pone a prueba la fe en la razón de la civilización europea. *Decir mundo civilizado es autoafirmar la diferencia respecto de esa humanidad otra, extraviada del horizonte moderno del hombre, superada por la historia.*⁵⁰ Se presenta en ella un reto de conquista, no sólo con el fin de lucrar con la riqueza natural de sus tierras y de su fuerza de trabajo, sino principalmente de invasión de sus tradiciones y creencias.

El proceso de colonización iniciado a mediados del siglo XVI es un proceso socio-histórico en el que los colonos buscan imponer sus propias formas de pensar y hacer a los colonizados. Los países europeos utilizan herramientas militares y simbólicas para introducir una razón única e instrumental en cosmovisiones diferentes. Dentro del pensamiento del colono no cabe duda de que su razón es *la* razón verdadera y universal, por lo que es irrelevante tratar de legitimar sus actos ante sí mismo o ante cualquier otra sociedad, mucho menos ante la sociedad colonizada (bárbara e incivilizada).⁵¹ Lo primero es dudar que el *Otro* posea aquello que, según el occidental, es la diferencia entre lo humano y lo animal: el alma y la capacidad de pensar o razonar.⁵²

El espíritu de la razón es, aquí [en la filosofía griega], el emperador absoluto de Occidente, que regula éticamente las costumbres, el único instrumento capaz de entender y dominar a la naturaleza y el único principio y fin que promete una vida armónica a todos los hombres. El ejercicio de la razón no solo ha hecho creer al hombre occidental que es el más fuerte, sino que es el mejor [...] Para conseguir la unidad Occidente sobrepone la conquista como medio y como derecho natural al

⁵⁰ Cassigoli, Rossana, *El don de la memoria: ensayo para renovar la vocación antropológica*, 1994, p 32.

⁵¹ En palabras de Zygmunt Bauman: *La era de la modernidad se caracterizó por una activa superioridad: la otra parte del mundo, constituyó el resto, lo inferior; una materia prima cruda, todavía sin procesar, que requería limpieza y refinamiento, o bien, una reliquia del pasado existencia temporal. Cualquier cosa que no pudiera ser elevada a los estándares supieron [sic] era destinada con claridad a una existencia subordinada. Las prácticas occidentales definieron a lo restante, como una sustancia flexible o maleable hasta que se le diera forma. La superioridad activa implica el derecho a diseñar la forma de vida adecuada para los otros, así como la negativa a otorgar autoridad a las formas de vida que no encajan en ese diseño.* Bauman, Zygmunt, *¿Existe una sociología posmoderna?*, 2002a, p 184

⁵² Las sociedades son por lo general etnocéntricas y observan la diferencia desde la jerarquía, por lo que *Uno* es superior o más auténtico a *Otro*. Véase Clastres, Pierre, *Investigaciones en antropología política*, 2001, p 58; Finkielkraut, Alain, “¿Quién es mi semejante?”, en *La humanidad perdida. Ensayo sobre el siglo XX*, 1998, y Lévi-Strauss, Claude, “Raza e historia”, en *Antropología estructural*, 2001.

considerar, en este tránsito a la perfección, que una civilización (la suya) es superior a las otras.⁵³

Como es imposible para el colono acceder, y mucho menos dar crédito, a la cosmovisión del colonizado, se le cataloga como un ser inferior. Finalmente se opta por dos caminos: o se le destruye físicamente mediante el genocidio, los trabajos forzados y las enfermedades; o se procura conducirlo al “estadio superior de la humanidad”, es decir, occidentalizarlo por medio de la asimilación de las estructuras simbólicas pertenecientes al colono (la religión, el lenguaje, los rituales sociales y políticos). Para Pierre Clastres esto es etnocidio en tanto *destrucción sistemática de los modos de vida y de pensamiento de gentes diferentes...matando a los pueblos en su espíritu*.⁵⁴

Desde la llegada del colono, el nativo se vuelve ajeno (extranjero) en su propio territorio y dado que se convierte en lo *Otro*, está sujeto a la prueba de humanidad. Ante los indios de América los colonos españoles se preguntan si son o no humanos, si tienen o no alma o capacidad de razonar (en gran parte expresada en el lenguaje). Por su parte, el colonizado entra en el mismo juego de la prueba de humanidad, comenzando así una dialéctica con su alteridad. Cuenta Lévi-Strauss:

En las Antillas mayores, algunos años después del descubrimiento de América, mientras los españoles enviaban comisiones que indagaran si los indígenas tenían o no alma, estos últimos se dedicaban a la inmersión de blancos prisioneros a fin de verificar, merced a una vigilancia prolongada, si su cadáver estaba o no sujeto a la putrefacción.⁵⁵

Alain Finkielkraut,⁵⁶ en su capítulo “¿Quién es mi semejante?”, señala que es en el pensamiento bíblico y el filosófico donde se busca hacer de la idea de humanidad una abstracción, una esencia más allá de las diferencias particulares y contextuales. El alma y la razón, además de distinguir a aquellos que son parte de la humanidad, la ordenan y jerarquizan. Anteponiendo esta abstracción totalizante, Occidente condiciona la humanidad a aquellos que posean alma y razón, es decir la humanidad de Occidente es superior a cualquier otra forma de humanidad, si es que es posible que exista otra. Esta es la filosofía que se encuentra en la base de la discusión entre Ginés de Sepulveda y Bartolomé de las Casas en Valladolid hacia 1550, donde se pone duda la humanidad de los colonizados.⁵⁷

⁵³ Benavides Lee, Jorge, *Occidente: variaciones sobre lo mismo*, 1988, pp 11 - 12.

⁵⁴ Clastres, Pierre, *Investigaciones en antropología política*, 2001, p 56.

⁵⁵ Lévi-Strauss, Claude, *Antropología estructural*, 2001, p 309.

⁵⁶ Finkielkraut, Alain, *La humanidad perdida. Ensayo sobre el siglo XX*, 1998, pp 13-38.

⁵⁷ Este proceso es convocado por Carlos V con el objeto de legitimar el proceso de conquista de las Americas. Finkielkraut, Alain, *La humanidad perdida. Ensayo sobre el siglo XX*, 1998. Véase también Gómez-Muller, Alfredo, *Alteridad y ética desde el descubrimiento de América*, 1997; y Zea, Leopoldo, “III Decir y maldecir en la conciencia americana”, 1981, p 75.

Sepúlveda (1490-1573), filósofo y cronista de la conquista, afirma que, mientras que los españoles cuentan con todo lo propio del hombre (prudencia, inteligencia, templanza), los indios comparten las características de las mujeres y de los niños: son cobardes y necesitan de orientación, lo que los hace, siguiendo a Aristóteles, esclavos por naturaleza. Inserto en la filosofía del orden jerárquico aristotélico (dual y desigual), Sepúlveda afirma que las *causas justas* de la colonización se encuentran en la inferioridad natural (esencial) de los indígenas. Al no ser dueños de sí, siervos por naturaleza, practican *cultos satánicos*: sacrificios humanos. Desde esta visión es imposible pensar en la asimilación o perfectibilidad del indígena dada su otredad total. El indígena es *Otro* negado, negativo. Es el subhombre, hombrecillo (*homunculos*), anti-Yo europeo, la negación de la humanidad (Occidental). La relación de alteridad se expresa aquí en su forma negativa: es la alteración de la mismidad. Siguiendo a Gómez-Muller, la política española de conquista y evangelización se desarrolla en la voluntad de *humanizar a quienes no son plenamente hombres* desde la doctrina que percibe a la alteridad como alteración de la mismidad y de su sentido único.⁵⁸

Bartolomé de las Casas (1474-1566), por su parte, asegura que los indios participan de la situación de humanidad ya que poseen alma y razón, y son, por lo tanto, capaces de gobernarse a sí mismos. Abre la humanidad a la experiencia de lo *Otros*, es decir, no olvida que la alteridad es sólo la figura especular de la identidad, que el bárbaro es ante todo, y en ello coincide Lévi-Strauss, quien cree en la barbarie: *consideramos bárbaros a aquellos que no tienen escritura o lengua culta. Pero la gente de las Indias podría tratarnos de barbarísimos puesto que no comprendemos su lengua.*⁵⁹

A diferencia de Sepúlveda quien nunca visitó América, Las Casas mantuvo una constante relación con las costumbres y tradiciones de los indígenas. Siendo obispo de Chiapas afirmó, siguiendo también la enseñanza aristotélica, que los americanos son seres racionales, civilizados y evolucionados ya que mantienen la virtud de la prudencia. *Prudencia monástica, prudencia económica, prudencia política.*⁶⁰ La ética que mantiene Las Casas está regida por una alteridad positiva.⁶¹ Para él la evangelización no es una doctrina violenta (Sepúlveda) sino que es testimonio, por lo tanto, alteridad e indeterminación. La verdad del mundo natural y social, aunque única por cuestión divina, no se iguala a la institución eclesiástica,

⁵⁸ Gómez-Muller, Alfredo, *Alteridad y ética desde el descubrimiento de América*, 1997, p 40.

⁵⁹ Citado en Finkielkraut, Alain, *La humanidad perdida. Ensayo sobre el siglo XX*, 1998, p 27.

⁶⁰ Citado en Finkielkraut, Alain, *La humanidad perdida. Ensayo sobre el siglo XX*, 1998, p 24.

⁶¹ Gómez-Muller, Alfredo, *Alteridad y ética desde el descubrimiento de América*, 1997, pp 41-44.

más bien se encuentra indeterminada en tanto apertura de sentido. La dicotomía jerárquica entre hombre y *homúsculo* de Sepúlveda se transforma con Las Casas en desorden físico y divino: Dios está en todas partes, puede ser representado y mantenerse comunicación con él desde diversas formas. Nadie tiene el monopolio de Dios ni, por tanto, de la verdad.⁶² Esta lógica lleva al defensor de los indígenas a señalar la legitimidad de la resistencia de los americanos:

Todo pueblo, por muy bárbaro que sea, puede defenderse de los ataques de otro pueblo más civilizado que pretenda subyugarlo o privarle de su libertad; es más, lícitamente puede castigar con la muerte a tales personas más civilizadas como salvajes y crueles agresores contra la ley natural. Tal guerra es más justa que aquella que, bajo pretexto de superior cultura, se le hace.⁶³

De esta forma De Las Casas abre la posibilidad de observar desde la mismidad española a la alteridad en términos positivos, es decir, como una diferencia de semejantes. Encontramos aquí una filosofía dialéctica entre el colono y el colonizado donde la distancia entre lo civilizado y lo bárbaro depende de la posición desde la cual se observe.

Dicha dialéctica es desarrollada por Leopoldo Zea en su artículo “Decir y maldecir en la conciencia americana”⁶⁴ donde rescata y analiza el diálogo entre Próspero y Calibán de la obra teatral *La Tempestad* escrita en 1612 por Shakespeare e inspirada en la conquista de América. Próspero es el conquistador, el señor y el civilizador. Calibán es su otredad: el conquistado, el siervo, la barbarie. Próspero se esmera en dotar a Calibán de humanidad por medio del lenguaje de la humanidad civilizada a la que pertenece el amo. El siervo aprende el lenguaje del colono y, en una situación de mostrar su humanismo, lo maldice, lo maldice. Dice mal la palabra, primero enseñada con fines civilizadores, y luego utilizada para la propia autonomía. Calibán hace *del lenguaje de dominación un instrumento de liberación*.⁶⁵ Maldecir es otra forma de concebir al bárbaro que proviene de la idea de barbarizar un lenguaje que se mantiene dentro del *logos* que significa decir y razonar.

La apropiación del *logos* (decir, razonar) perteneciente al colono implica su reutilización desde la propia cultura del esclavo, creando así una cultura maldita. Esta apropiación es llevada a cabo con el fin de insertarse en un mundo, representado en el idioma, no creado para ellos, donde América era sólo servidumbre. El siervo al crear dicha cultura maldita rompe con la claridad del orden y con la pretensión occidental de universalizar, e improvisa un lugar para sí dentro de un mundo que no

⁶²Finkielkraut, Alain, *La humanidad perdida. Ensayo sobre el siglo XX*, p 25.

⁶³ Citado en Gómez-Muller, Alfredo, *Alteridad y ética desde el descubrimiento de América*, 1997, p 44.

⁶⁴ Zea, Leopoldo, “III Decir y maldecir en la conciencia americana”, 1981.

⁶⁵ Zea, Leopoldo, “III Decir y maldecir en la conciencia americana”, 1981, p 62.

fue pensado para él, ni para cualquier otra forma de alteridad. América, parafraseando a Hegel, se convierte en eco y sombra de Europa. Europa, desde su mismidad totalitaria, negará cualquier forma de distinción y diferenciación. Es la condenación de Próspero: *hagas lo que hagas no podrás mezclarte con las naturalezas puras*.⁶⁶

De aquí hasta nuestros días Latinoamérica buscará su lugar en el mundo, su identidad, a partir del lenguaje, las formas políticas, la sangre y la cultura de otros, sean europeos o norteamericanos.⁶⁷

Si bien la discusión en torno a la humanidad, como relación entre semejantes y diferentes, la podemos encontrar tempranamente en el proceso de colonización de América, es a partir del proceso de descolonización en África (del siglo XVIII al XX) donde se encuentra la principal crítica al discurso humanista europeo confrontándolo con la realidad del genocidio y la tortura en las colonias.⁶⁸

Francia, tras haber enarbolado la bandera política e ideológica de los valores humanos signados en los Derechos Universales, se encuentra en el siglo XX con la realidad de la barbarie impulsada por su propia civilización. *Ustedes, tan liberales, tan humanos, que llevan al preciosismo el amor por la cultura, parecen olvidar que tienen colonias y que allí se asesina en su nombre* escribía Sartre en 1961.⁶⁹ El humanismo universal que era proclamado se topa con la realidad racista y particularista de las colonias.

En las colonias la humanidad sigue siendo restrictiva sólo para aquellos que comparten el ser occidental. Una vez más la alteridad es sometida por medio de la negación. Albert Memmi señala que el proceso de sometimiento del colono consiste, en primera instancia, en una serie de negaciones. *El colonizado no es esto ni es lo otro*.⁷⁰ Éste se presenta al colonizador como carencia, ética y psicológica, como lo extraño, lo impredecible, con una opacidad beneficiosa para el colonizador. El proceso de sometimiento en el que se encuentra el aborigen lo hace no existir sino en función de las necesidades del colonizador. La realidad ideológica impuesta forma en cierta medida la realidad del ser del colonizado. Aquella totaliza a éste. La

⁶⁶ Zea, Leopoldo, "III Decir y maldecir en la conciencia americana", 1981, p 78.

⁶⁷ Zea señala que la realidad de la singularidad de América Latina se encuentra en su reconocimiento como continente dependiente, de su historia y de su diversidad. De ahí es de donde se deben reforzar los lazos solidarios y la lucha por la propia emancipación.

⁶⁸ De esta crítica surge la literatura poscolonial y la teoría post-estructuralista que busca mostrar las paradojas del discurso homogeneizante de la Modernidad. Véase Delgado Parra, Concepción, *Una imposible vuelta a casa. Identidades nómadas y múltiples*, 2001, pp 15-25.

⁶⁹ Sartre, Jean-Paul, "Prólogo", 1971a, p 13.

⁷⁰ Memmi, Albert, *Retrato del colonizado. Precedido por el retrato del colonizador*, 1971, p 143, subrayado del autor.

pereza, por ejemplo, se vuelve acusación global y deviene rasgo universal y objetivo de toda una sociedad. Lo mismo con la debilidad esencial del nativo. De ahí la necesidad de la protección o ccidental.

Francia no reconoce lo humano de los colonos africanos, los presenta como animales o *subhombres* para así mantener tanto el dominio político-económico como la violencia del ejército contra la población nativa.

El colonialismo niega los derechos del hombre a hombres a los que ha sometido por la violencia y a los que mantiene por la fuerza en la miseria y en la ignorancia y, por tanto, como diría Marx, en estado de “subhumanidad”. Se puede descubrir el racismo en los hechos mismos, en las instituciones, en la naturaleza de los cambios y de la producción; los estautos político y social se refuerzan mutuamente, ya que el indígena es un infrahombre y la declaración de los Derechos del Hombre no le concierne; por el contrario, como no tiene derechos, se le abandona sin protección a las fuerzas inhumanas de la Naturaleza, a las “leyes de bronce de la economía”.⁷¹

La afirmación de la subhumanidad del aborigen minimiza la culpabilidad de la injusta guerra, es decir, el discurso de la alteridad negativa exime al gobierno y a la sociedad de cualquier reclamo de violencia contra la humanidad en las colonias. Ahí no hay humanos, *ergo*, no hay violación de derecho humanos. El propio Sartre⁷² denuncia esta *naïveté* de la sociedad concientemente cegada por el discurso oficial, a pesar de que el racismo y la tortura son conocidos por todo el mundo.

Si el colono dudaba de la humanidad del colonizado para así poder domesticarlo e implantarle sus tradiciones por medio de toda la violencia física y simbólica posible sin ninguna responsabilidad, Frantz Fanon, en su posición de colonizado, utilizando la principal herramienta de colonización europea: la palabra, muestra que el aborigen utiliza también a la violencia como último reducto de su humanidad:

El argumento que escoge el colonizado [para liberarse] se lo ha indicado el colono y, por una irónica inversión de las cosas es el colonizado el que afirma ahora que el colonialista sólo entiende el lenguaje de la fuerza [...] El hombre colonizado se libera en y por la violencia.⁷³

En la dialéctica colono-colonizado, los bárbaros pierden su sitio y se desdibujan en la situación histórica concreta del proceso de descolonización en el que resurge su humanidad desde la posición de Otredad. ¿Quién es el hombre que no utiliza nuestro lenguaje? ¿Quién no comparte nuestras costumbres? ¿El colono,

⁷¹ Sartre, Jean-Paul, “Prólogo”, 1971b, p 30. Véase también Sastre, Jean-Paul, *Colonialism and Neocolonialism*, 2001, p 50.

⁷² La propuesta sartreana se enfoca en la dialéctica colonizado-colonizador, por lo que va más allá de la denuncia de la violencia de las sociedades europeas en Africa. Véase Haddour Azzedine, “Introduction. Remembering Sartre”, 2001.

⁷³ Fanon, Frantz, *Los condenados de la tierra*, 1971, pp 75-77.

el colonizado? Son preguntas, formuladas desde el reverso del espejo, que fracturan las certezas (ontológicas) de superioridad del europeo⁷⁴ y de la animalidad del colonizado. Éste

ríe cada vez que se descubre como animal en las palabras del otro. Porque sabe que no es un animal. Y precisamente, al mismo tiempo que descubre su humanidad, comienza a bruñir sus armas para hacerla triunfar [...] El pueblo, a quien ha dicho incesantemente que no entendía sino el lenguaje de la fuerza, decide expresarse mediante la fuerza.⁷⁵

Sartre considera que la idea de Humanidad (universal) perdió de vista al hombre humano,⁷⁶ por lo que Europa se enfrascó en un solipsismo narcisista y atómico que lo conduce a su estancamiento. Para Sartre: *Europa se hace agua por todas partes. ¿Qué ha sucedido? Simplemente, que éramos los sujetos de la historia y que ahora somos sus objetos.*⁷⁷ Fanon agrega: *Y en nombre del Espíritu, del espíritu europeo por supuesto, Europa ha justificado sus crímenes y ha legitimado la esclavitud en la que mantiene a las cuatro quintas partes de la humanidad.*⁷⁸

El proyecto Ilustrado y su promesa de superioridad occidental por sobre todas las formas sociales representó el olvido de la alteridad, expresada en el rostro americano y africano, como parte esencial de la construcción de cualquier identidad. El creerse superior y, por esto, tratar a hombres como objetos en nombre de la raza, de la cultura, de la conquista, de la misión o de la comodidad, es *el único crimen verdaderamente inextinguible del hombre.*⁷⁹ A continuación veremos cómo este olvido de la alteridad como parte de la mismidad, se expresó en la construcción de las identidades nacionales y personales. El olvido de la alteridad en el proyecto de la Modernidad facilita la formulación, principalmente discursiva pero también como vivencia, de identidades fijas, estables, limitadas y permanentes.

⁷⁴ Estas preguntas formuladas por el colono, por Fanon, no están, como bien lo señala Sartre, dirigidas al colono. Fanon no habla para condenar un sistema de opresión, sino para mantener viva la beligerancia del colonizado. Sartre, Jean-Paul, "Prólogo", 1971a.

⁷⁵ Fanon, Frantz, *Los condenados de la tierra*, 1971, pp 37 y75.

⁷⁶ En esto coinciden Finkielekraut: *¿Qué ha sucedido pues para que la noción de humanidad universal haya caído en un olvido tan general y tan radical en el corazón mismo de la civilización donde había alcanzado su desarrollo más espectacular?* y Steiner quien también pregunta: *¿Qué utilidad tuvo la cultura cuando llegó la barbarie?* Finkielekraut, Alain, *La humanidad perdida. Ensayo sobre el siglo XX*, 1998, p 38; y Steiner, George, *En el castillo de Barba Azul*, 1997, p 115.

⁷⁷ Sartre, Jean-Paul, "Prólogo", 1971a, p 25.

⁷⁸ Fanon, Frantz, *Los condenados de la tierra*, 1971, p 289.

⁷⁹ Lévi-Strauss, Claude, *Antropología estructural*, 2001, p 45.

...Y entonces, coléricos, nos desposeyeron, nos arrebataron lo que habíamos atesorado:
la palabra, que es el arca de la memoria.

Rosario Castellanos

2. Promesa de progreso nacional.

El discurso de superioridad occidental frente a cualquier otra experiencia, ligado al pensamiento evolucionista del siglo XIX, sentó las bases para la formulación de otra promesa: el progreso como constante desarrollo en cada esfera social con un fin⁸⁰ determinado. En esta ocasión es el Estado Nacional la institución garante de llevar a cabo dicha promesa. Con la construcción de un Estado Nacional que otorgara una identidad colectiva definida y estable, la alteridad, y la diversidad que ésta implica, es nuevamente puesta en el olvido, soterrada, eliminada. Nos ubicamos no ya en el periodo de la colonización europea de nuevos mundos, sino en la colonización de territorios nacionales, es decir, en un segundo intento de borrar del territorio al aborigen.

Toda formación del Estado Nación implica la negación de las diversas alteridades que existen dentro de un determinado territorio. El proyecto del Estado Nación esta basado en el principio de unidad y de negación, de homogeneidad y de olvido. La Nación única que implica este proyecto es totalidad cultural, limitación de territorios semánticos,⁸¹ pertenencia al orden de la cultura civilizada, negación de la barbaridad. El Estado, con su aparato burocrático y de guerra, y en tanto depositario de la pedagogía legal de la Historia,⁸² mantiene dicha unidad cultural en un territorio geopolítico definido por fronteras estables y sólidas. Este orden es resguardado tanto frente a la diversidad interna, como frente al extranjero.

El Estado desarrolla un poder central que elimina a las fuerzas que cohabitan en el territorio, identifica lo que pertenece al *Uno* y lo que esta fuera. *Se descubre así, en el corazón mismo de la sustancia de Estado, la potencia actuante de lo Uno, la vocación de negación de lo múltiple, el horror a la diferencia.*⁸³ El proceso de nacionalización, al igual que la colonización, en tanto potencia negadora de

⁸⁰ Pensamos la idea de fin en sus dos acepciones: como propósito, objetivo, finalidad, y como final, cierre, término, muerte.

⁸¹ Véase deCerteau, Michel, "La asimilación conceptual", 1995a, p 197.

⁸² La disciplina Histórica ha sido tradicionalmente depositaria y salvaguarda de la memoria oficial. Su transmisión y reproducción está a cargo de las instituciones escolares del Estado. Ampliamente se ha discutido que, mientras la Historia define y determina los sucesos a recordar y olvidar, la memoria colectiva mantiene el pasado politizado, es decir, en constante lucha por el posicionamiento de los eventos. Véase Jelin, Elizabeth, *Los trabajos de la memoria*, 2002, pp 63-78; y Ricoeur, Paul, *La memoria, la historia, el olvido*, 2004, pp 173-189.

⁸³ Clastres, Pierre, *Investigaciones en antropología política*, 2001, p 60.

diversidad, anula y asimila a la alteridad, es decir, la sitúa en el espacio del olvido debido a su fuerza negadora de lo *Uno*.

La negación se presenta, en primera instancia, como genocidio: anulación de los cuerpos representantes de la diversidad por medio de guerras, hambrunas, cazas, enfermedades. El Estado suprime la huella corpórea de la disonancia del *Otro*, por lo que no existe experiencia de alteridad. Negación de su existencia, de su presencia física, de su ser concreto.

Una segunda negación es la del etnocidio, es decir, por su asimilación a una lengua, a una comunidad territorial, simbólica y epistemológica, a un destino y origen común. Es una alteridad que niega al *Otro* no en su ser físico, sino en su existencia práctica, es sus hábitos de convivencia y en sus ritos que expresan una relación, diferente a la de la Nación dominante, del orden de lo humano con el orden de la naturaleza. La unidad cultural se traduce en la identidad de una comunidad nacional regida bajo el dominio Estatal.

En realidad, todo nacionalismo es siempre una cuestión de asimilación, ya que la nación –que según el nacionalismo tiene una “unidad natural”- tiene primero que ser creada, movilizand o alrededor del mito y los símbolos de la esencia nacional a una población muchas veces indiferente y diversificada.⁸⁴

La cosmovisión de la razón europea busca imponerse al pensamiento mítico del indígena (en general de toda otredad sea “bárbaro”, “primitivo” o “salvaje”). El modelo del pensamiento racional es el de la unidad y la linealidad: el del progreso. Zygmunt Bauman señala que la Nación es ante todo un sentimiento colectivo de pertenencia que necesita de la lealtad cotidiana de todos sus miembros. Es una realidad mental común que comparte una lengua, un destino y un mito de origen común.⁸⁵ De aquí la idea de linealidad: existe un inicio definido en términos de gloria, de triunfo sobre las alteridades y de conquista de la unidad; por otro lado existe la idea del destino nacional, del progreso constante, lo que significa que los grupos “subdesarrollados” y “atrasados”⁸⁶ son un lastre para dicho destino. El Estado, por su parte, se encarga de crear y mantener las fronteras internas y externas de la Nación, centraliza y administra por medio del aparato burocrático la formulación y aplicación de leyes, la recabación de impuestos y los mecanismos de control de la violencia.⁸⁷

⁸⁴ Bauman, Zygmunt, *Pensando sociológicamente*, 1990, p 174.

⁸⁵ Bauman, Zygmunt, *En busca de la política*, 1999, pp 171-173.

⁸⁶ Al respecto Josetxo Beriain señala que *el progreso es una significación imaginaria, que es apropiada de forma asimétrica por diferentes colectivos a nivel planetario. Así, la contemporaneidad de lo no-contemporáneos (“atrasados”, “subdesarrollados”, “bárbaros”, “salvajes”, “primitivos”, “paganos”) participa aunque de forma desigual, del nuevo mito del “progreso”*. Beriain, Josetxo, *Modernidades múltiples y encuentro de civilizaciones*, 2002, pp 73-74, subrayado del autor.

⁸⁷ Bauman, Zygmunt, *Pensando sociológicamente*, 1990, pp 161-170.

Ambos, identidad nacional y Estado centralizador, forman una unidad de negación de la diversidad.

Contrario al modelo de la unidad y la linealidad del Estado Nación se encuentra el pensamiento mítico de las alteridades, sea en su faz de bárbaro o en la de indígena o incivilizado. Para la cosmovisión de los pueblos tradicionales es preciso retomar constantemente el pasado mítico mediante rituales que expresen lo sagrado con el fin de mantener las costumbres y el orden divino. Pasado y presente se desdibujan en uno mismo. Pierre Clastres en su ensayo “Mitos y ritos de los indios de América del sur” menciona que el tiempo mítico de las tribus es del orden atemporal, por lo que es exterior al grupo. *La sociedad es auto-reproductora de ella misma pero no auto-fundadora.*⁸⁸ El fundamento de humanidad se encuentra fuera de ella misma. A este tiempo pertenecen los antepasados que tienen como función principal mantener el orden ancestral dentro del presente. Ellos están implicados directamente en los ritos de iniciación o de pasaje ya que su presencia y su palabra *garantizan la perennidad de la sociedad y su repetición interna.*⁸⁹ El rito *encarna al mito, introduce efectivamente el pasado en el presente y de este modo suprime la historicidad del instante.*⁹⁰ Las sociedades tradicionales están basadas en la memoria y los rituales funcionan como deber de recordar el pasado mítico y fundador. Su tiempo pertenece al orden circular:

ayer y mañana son lo mismo, el fin es idéntico al comienzo [...] hoy no es ayer pero el hoy para ser realmente y prolongarse en el mañana, debe imitar al ayer. Un ayer fuera del tiempo y que es el verdadero hoy. El ayer atemporal es el puente entre cada instante.⁹¹

Al mantenerse en su estado inicial, las sociedades primitivas evitan la escisión y la jerarquía social, funcionando así mediante la toma de decisiones de forma grupal y horizontal. Levi-Strauss las compara con los mecanismos de un reloj que funciona de forma constante y circular, a diferencia de las sociedades termodinámicas modernas que utilizan diferencial y jerárquicamente el potencial social.⁹² El alto grado de orden jerárquico conlleva un gran número de conflictos de intereses entre las clases, grupos e individuos, mientras que el poco orden primitivo favorece la igualdad o la mínima entropía. Bauman, por su parte, señala que la tribu es una totalidad en tanto que proporciona los conocimientos y habilidades en el mundo necesarios para la reproducción social.⁹³ Los límites de este mundo son los

⁸⁸ Clastres, Pierre, *Investigaciones en antropología política*, 2001, p 83.

⁸⁹ Clastres, Pierre, *Investigaciones en antropología política*, 2001, p 86.

⁹⁰ Paz, Octavio, *Claude Levi-Strauss o el nuevo festín de Esopo*, 1987, p 81.

⁹¹ Paz, Octavio, *Claude Levi-Strauss o el nuevo festín de Esopo*, 1987, p 81.

⁹² Lévi-Strauss, Claude, “Relojes y máquinas de vapor”, 1971.

⁹³ Bauman, Zygmunt, *Pensando sociológicamente*, 1990, pp 170-171.

límites de la tribu.⁹⁴ Las identidades están fuertemente definidas en sucesión, por lo que no existe la posibilidad de crisis existencial o de situaciones de angustia o de azar.⁹⁵

El mito cosmológico, dador de sentido es sustituido en la Modernidad del Estado Nación por el mito lineal del progreso, excluyente de la otredad, que niega la alteridad, incluso la del propio pasado con el fin de “empezar desde cero”. El mito ancestral da sentido a la existencia de la comunidad, la razón Moderna busca aprender para aprehender, conocer para dominar. El Estado Nación impone el pensamiento histórico a las sociedades primitivas, la linealidad progresiva al retorno mítico, la ciencia a la magia. Dentro del pensamiento salvaje la historia es un principio de separación, es *el comienzo del exilio del hombre errante en el cosmos*.⁹⁶

Unas sociedades escogen el cambio como opción civilizatoria, otras, las salvajes, fieles a la figura atemporal que emerge del pasado mítico, confían en lo inmutable, en la voz primigenia que les ordenó el mundo [...] El presente debe repetir el ayer para prolongarse y asegurarse en el futuro: si la sociedad que se vive es humana y tolerable, es gracias a la conservación de la norma instituida por los ancestros en el inicio social. El presente se sostiene en la memoria.⁹⁷

George Steiner señala que *la continuidad de su andar* (del hombre civilizado) *lo distinguía de la inercia, de la estasis del “salvaje” encerrado en el mito*.⁹⁸ Ésta fue la promesa del Estado Nación: el camino constante y ascendente hacia un modelo de sociedad que sea más feliz o simplemente mejor. En palabras de Renato Ortiz:

La nación trilla el camino de la turbulencia histórica, se amolda a los intereses de sus instituciones, sus luchas y visiones del pasado, su política de construcción del presente. Largo proceso que presupone la ocupación de un área geográfica y la invención de una conciencia colectiva.⁹⁹

La negación de la otredad y de su pensamiento mítico, necesaria al proyecto de progreso nacional, se realizó en pos de una identidad social coherente en sí misma y única. Además de llevar a cabo el etnocidio, el Estado aseguró la homogeneidad a partir de la eliminación de los separatistas y autonomistas (comunidades que prefieren permanecer diferentes a la Nación, sea dentro de sus territorios o de forma independiente).¹⁰⁰

⁹⁴ Al respecto véase Levi-Strauss, Claude, “Raza e historia”, en *Antropología estructural*, 2001.

⁹⁵ La identidad antropológica es analizada en el Seminario, pionero en la discusión sobre la identidad, dirigido por Levi-Strauss: *Seminario La identidad*, 1981. Un magnífico ejemplo de la sucesión de las identidades es el artículo titulado “La identidad Samo” de François Hériter.

⁹⁶ Paz, Octavio, *Claude Levi-Strauss o el nuevo festín de Esopo*, 1987, p 78.

⁹⁷ Cassigoli, Rossana, *El don de la memoria: ensayo para renovar la vocación antropológica*, 1994, pp 32-33.

⁹⁸ Steiner, George, *En el castillo de Barba Azul*, Gedisa, Barcelona, 1997, p 93.

⁹⁹ Conciencia que es, por definición o por extensión, eliminación de las formas de alteridad. Citado por Cassigoli, Rossana, “*Cultivar el territorio. Fundamento del espíritu colectivo*”, 2005, p 85.

¹⁰⁰ Véase de Certeau, Michel, “La asimilación conceptual”, 1995a.

Posterior al dominio de una Nación sobre otras naciones dentro del territorio Estatal, se busca mantener la unidad política y cultural frente a los que no pertenecen a la unidad formada, es decir, los extranjeros.¹⁰¹ El Estado limita tanto a los que pertenecen a la unidad como los que no pertenecen y que son enemigos potenciales. Es, en todo caso, el enfrentamiento y la convivencia, entre unidades “coherentes”, “homogéneas” y “estables”. Al postular la existencia del extranjero, del extraño, el Estado puede legitimar todo un aparato de “resguardo y defensa” contra una posible amenaza. Para esta diferenciación es fundamental la delimitación de fronteras, la distinción de culturas,¹⁰² las cuales, en nombre de la lealtad al nacionalismo, no pueden ser cuestionadas. Una pequeña duda, traición de ante mano, señalaría su ambigüedad y su falta de “naturalidad”. *La cultura es más eficaz cuando se disfraza de naturaleza.*¹⁰³ El Estado Nación vela tanto por la anulación de la diferencia interna en una unidad, como por la diferencia frente a otros Estado Nación, sea para el intercambio o para la guerra.¹⁰⁴

Los extranjeros son aquellos seres que cuestionan o afirman la identidad Nacional. Son alteración de la identidad Nacional. Son referencia tanto de pertenencia a una unidad estable, íntegra y autónoma, como de diferencia, de negación del Yo, de lo *Otro*, de aquello fuera de la norma, la Ley o la Humanidad. La figura del extranjero, del inmigrante o del minoritario, favorece en una situación de crisis de identidad Nacional el reencuentro con el lugar de pertenencia.¹⁰⁵

Además de mantener la identidad (unidad) de la Nación por el principio de la negación, el Estado suscribe el discurso Histórico oficial, impuesto a sus habitantes por medio de la institución escolar de ciertos recuerdos y olvidos. A decir de Bauman el nacionalismo es *un trabajo de selección y transfiguración del pasado llevada colectivamente*. Junto con Ernest Renan afirma a *la nación como el acuerdo para recordar ciertas cosas del pasado y olvidar otras...el nacionalismo prescribe que todas las cosas que ha convenido no recordar deben ser olvidadas.*¹⁰⁶ Se generaliza

¹⁰¹ Véase, por ejemplo, Roitman M, Deborah, “Múltiples formas de ser extranjero en la modernidad”, 2003.

¹⁰² Nos referimos aquí a la cultura como *cultivar* como asunto de cultivo y domesticación del pensamiento salvaje en un territorio político enraizado e inmóvil. Véase Cassigoli, Rossana, “*Cultivar* el territorio. Fundamento del espíritu colectivo”, 2005.

¹⁰³ Bauman, Zygmunt, *Pensando sociológicamente*, 1990, p 158.

¹⁰⁴ La vocación gregaria y autárquica, comunitaria y bélica, de la humanidad es un constante debate en ciencias sociales, principalmente en antropología. Véase Cassigoli, Rossana, “*Cultivar* el territorio. Fundamento del espíritu colectivo”, 2005, pp 94-95.

¹⁰⁵ Al respecto vale la pena revisar el análisis de deCerteau donde señala algunas *figuras enmascaradas* que pretenden esconder la diversidad cultural en la unidad de la identidad Nacional, a pesar de la presencia cotidiana de las prácticas divergentes de los grupos extranjeros y minoritarios. DeCerteau, Michel, “La asimilación conceptual”, 1995a.

¹⁰⁶ Bauman, Zygmunt, *En busca de la política*, 1999, p 173.

una historia, eventos, héroes y traidores, monumentos,¹⁰⁷ que dan coherencia a un destino común y que, al mismo tiempo, eliminan aquellos elementos que pudieran distorsionar la unidad Nacional. Al separatista, el habitante del mismo territorio pero que afirma y pretende mantener la diferencia, la historia oficial lo llama traidor, por tanto, se le asimila o se le destruye en el proceso de Nacionalización, o se le olvida en la enseñanza de la Historia oficial. La conmemoración es impuesta en la educación institucional como membresía de grupo.

Sin embargo, la identidad Nacional –lo mismo se puede decir de la individual– se sustenta, no sólo en sus recuerdos y conmemoraciones, sino también en los olvidos y represiones acumulados a lo largo de su trayectoria.¹⁰⁸ A pesar de que escapa a las formas institucionales de la memoria,¹⁰⁹ el acto de transmisión es aquel que determina lo que debe ser recordado o lo que debe ser puesto fuera de la memoria. Al ser ésta producto de un consenso político, el olvido se nos presenta como un vacío, como lo no dicho. La Historia como restauradora de la memoria se propaga en las escuelas formando así recuerdos y olvidos institucionales.

Tan desinteresadas en preservar una ética ancestral como interesadas en liberar al sujeto social del peso de su memoria, las sociedades de la historia brindan al humano la plenitud de lo percedero. Por ello, la crítica del progreso como el progreso mismo, se ha tornado un lugar común para la ciencia y el pensamiento.¹¹⁰

Por medio de la educación y de la cultura nacional la Historia inicia y busca mantener la unidad. En general el proyecto educativo se debatía entre el paradigma positivista y el de las humanidades, entre los métodos y los contenidos, pero no se debatía si dicha educación *llevaría necesariamente a una condición del hombre más estable más humanamente responsable*.¹¹¹

Por su parte, el Estado sostiene su poder centralizador gracias al aparato burocrático.¹¹² La burocracia es la estructura de acción que mantiene el dominio

¹⁰⁷ El monumento representa la despolitización de la memoria, de los intereses en pugna y de las heridas no cerradas por la “conciliación Nacional”. Véase, Tzvetan, Todorov, *Los abusos de la memoria*, 2000.

¹⁰⁸ Ciertamente que a la par del discurso histórico oficial, las transmisiones orales de la historia ancestral y moderna de los pueblos sometidos permanecieron en la memoria de los habitantes como *memoria otra* (puesta fuera de la Historia al espacio de la etnología, del estudio de los otros), escondida o desterrada con el objeto de preservar la *unidad natural* de la Nación.

¹⁰⁹ Sabemos que la memoria no se limita a la Historia institucional, por el contrario, pertenece y da sentido desde el pasado al presente y al futuro de cada sociedad. Es hasta épocas recientes, cuando la disciplina histórica ha puesto atención a la visión de los vencidos (objeto tradicional de la etnología) y a la microhistoria (Ginzburg), ambas complementan y confrontan a la Historia oficial de personajes y fechas celebres. Véase Ricoeur, Paul, *La memoria, la historia, el olvido*, 2004, pp 377-384.

¹¹⁰ Cassigoli, Rossana, *El don de la memoria: ensayo para renovar la vocación antropológica*, 1994, p 38.

¹¹¹ Steiner, George, *En el castillo de Barba Azul*, 1997, p 103.

¹¹² El Estado funciona mejor en tanto más se encuentra racionalizado y deshumanizado. *Su peculiaridad específica, tan bienvenida para el capitalismo, la desarrolla en tanto mayor grado cuando más se “deshumaniza”, cuanto más completamente alcanza las peculiaridades específicas que le son contadas como virtudes: la eliminación del amor, del odio y de todos los elementos sensibles puramente personales, de todos*

racional del Estado a partir de la concentración de los medios de administración de las esferas sociales, tales como el ejército, la hacienda y la educación. Ella nace frente a las necesidades del estado moderno occidental de controlar a las masas en todos los niveles de la vida social. *Toda nuestra vida cotidiana está tejida dentro de ese marco* (de las oficinas y los funcionarios).¹¹³ Prueba de ello es que una de las funciones básicas de la administración burocrática es el manejo de archivos históricos, sociales e individuales de los habitantes (actas de nacimiento, defunción, etcétera). Mediante el aparato burocrático, el Estado Nación mantiene el dominio no sólo de los medios de guerra y de recolección de impuestos, sino también de la información vital de sus habitantes.¹¹⁴

Ejemplo particular de la construcción de la Nación única es el caso Latinoamericano. Las colonias, al entrar en procesos independentistas, se transformaron en países en búsqueda de identidades propias. El primer recurso fue mantener al modelo europeo como principal referente. La intención fue poblar con sangre europea y educar conforme a sus instituciones. *Cambiar la mente y cambiar la sangre; lavado de cerebro y transfusión de sangre.*¹¹⁵ Así civilizar implicaba europeizar (alejarse del modelo indígena o mestizo y ser como Europa o los Estados Unidos).¹¹⁶ Es la negación de las alteridades primeras, anteriores al europeo y que aún mantenían (mantienen) su cosmovisión ajena al progreso. Al respecto Octavio Paz señala que

la matanza de los indios en Argentina, Uruguay y Chile fue consecuencia de una deliberada e irracional imitación de los procedimientos angloamericanos: se identificó al progreso con el exterminio de la población indígena y con la inmigración europea. El teórico principal de esta política fue Domingo Faustino Sarmiento, uno de los prohombres oficiales de América Latina. El lema “gobernar es poblar” despobló a esos tres países.¹¹⁷

Posterior al proceso de independencia, se buscó construir una identidad nacional a partir del reconocimiento del mestizaje, pero siempre teniendo como referencia el modelo del colono. Un ejemplo de este genocidio es el caso del

los elementos irracionales que se sustraen al cálculo. En vez del jefe de las organizaciones antiguas movido por la simpatía personal, a favor, la gracia y la recompensa, la civilización moderna exige justamente para el aparato externo que la protege un especialista rigurosamente “objetivo” y tanto menos interesado en las cosas propiamente humanas cuanto más complicada sea la civilización de referencia. Weber, Max, *Economía y sociedad*, 1992, p 732.

¹¹³ Weber, Max, *Economía y sociedad*, 1992, p 178.

¹¹⁴ Para ir un poco más allá en la discusión sobre el archivo a partir de la visión psicoanalítica véase Derrida, Jacques, *Mal de Archivo. Una impresión freudiana*, 1997.

¹¹⁵ Zea, Leopoldo, “III Decir y maldecir en la conciencia americana”, 1981, p 78.

¹¹⁶ Recordemos que en el discurso de Fanon la igualación, el querer ser como el colono durante el proceso de gestación de la guerra de independencia, es “natural”: *No se trata de entrar en competencia con él* (con el colono). *Quieren su lugar.* Fanon, Frantz, *Los condenados de la tierra*, 1971, p 54.

¹¹⁷ Paz, Octavio, *Claude Levi-Strauss o el nuevo festín de Esopo*, 1987, pp 94 y 95 en pie de página.

*Desierto*¹¹⁸ argentino, donde a finales del siglo XX las políticas de población del Estado buscaban eliminar toda presencia indígena que, según las élites europeas y mestizas, impedían el desarrollo de la civilización. Otro ejemplo de asimilación en la unidad Estatal es la guerra librada contra los grupos separatistas o autonomistas que son, al igual que otros grupos minoritarios residentes en el territorio, prueba de la diversidad. Pensemos en el caso mexicano donde el discurso nacionalista revolucionario convierte *una unidad política en unidad cultural*,¹¹⁹ de la cual surge un Estado Nación fortalecido.

La promesa del progreso a partir de la construcción y fortalecimiento del Estado Nación, llevaría a cabo una política de eliminación genocida del indígena y asimilación etnocida de su cultura. (En gran medida esta promesa fue llevada a cabo. América Latina aún no logra recuperarse del peso de esa Historia). El proceso de nacionalización se inserta dentro del proyecto de Modernidad de crear identidades sólidas basadas en un proyecto de unidad y homogenización. A continuación observaremos la tercera forma de identidad moderna anclada en el sujeto.

¹¹⁸ Véase Bartolomé, Miguel Alberto, *Los pobladores del "Desierto" genocidio, etnocidio y etnogénesis en la Argentina*, 2003, pp 162-198. El autor remarca el uso de la noción de *Desierto* dada por el Estado a amplias zonas verdes y pobladas y controladas por indígenas con el fin de llamar a la guerra genocida "La Conquista del Desierto". De esta forma se elimina la responsabilidad del Estado del genocidio efectuado.

¹¹⁹ García Castro, María, *Identidad nacional y nacionalismo en México*, 1993a, p 38.

...un yo que no cesa de fallarse a sí mismo.
Levinas.

3. Promesa de sujeto autosuficiente.

Las promesas de superioridad occidental sobre cualquier alteridad social y de progreso nacional ante la diversidad cultural de un territorio común postuladas por la Modernidad se realizan a la par de otra promesa, esta vez encarnada en los individuos y que promete la identidad individual sólo a partir del sí mismo. Esta promesa al igual que las anteriores, implica la negación de la otredad como aquello que altera y a la vez define al sí mismo. El colono negó la posibilidad de un mundo otro (bárbaro o primitivo) por medio de la colonización; por su parte, el Estado Nación, en su afán de unidad progresista, procuró eliminar mediante el genocidio y etnocidio las diversas alteridades que habitan su territorio político. En su intento de construir una identidad individual, teniendo como fondo aquellas promesas, el sujeto moderno olvidó el lugar que juegan las alteridades en dicha construcción y el elemento de incertidumbre y ambigüedad que esta relación representa.

En esta última sección del primer capítulo abordaré la construcción de la idea de sujeto autosuficiente dentro de la Modernidad y el olvido que representa. Para ello señalaré el contexto social y cultural en el que nace el proyecto del individuo y los discursos que lo acompañan. Posteriormente retomaré algunos análisis que niegan la posibilidad de un individuo carente de contexto social.

La idea de Modernidad¹²⁰ se encuentra ligada, por un lado, con aquello que esta de moda, que es nuevo y que su importancia radica en que caduca en un tiempo próximo a su aparición; también nos remite a lo moderno como lo que mantiene una permanencia en el tiempo debido a que surge en el pasado y que aún da cuenta del presente, manteniendo así un vínculo próximo con lo clásico.¹²¹ La Modernidad mantiene la ambivalencia de ser lo actual y al mismo tiempo mantener una relación nostálgica con el pasado.

Tras la caída del orden divino del periodo medieval, los filósofos buscan localizar y reconocer en la reciente ordenación temporal y espacial la nueva forma desacralizada de convivencia social y de conocimiento. Posterior a la “muerte de

¹²⁰ Marshall Berman señala una importante diferencia entre modernidad, modernización y modernismo. La primera es el conjunto de experiencias vitales compartidas en la actualidad a nivel mundial. La segunda incluye los procesos que en el siglo XX dan origen a la vorágine de la vida moderna. El modernismo agrupa a los valores y visiones que buscan hacer de las personas sujetos y objetos de la modernización. Berman, Marshall, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, 2003, pp 1y 2.

¹²¹ Habermas, Jürgen, “Modernidad *versus* postmodernidad”, 2002, pp 88 y 89.

Dios”, múltiples voces buscan aportar respuestas a este nuevo vacío de sentido dejado tras el abandono de la jerarquía divina. Hacia el siglo XVII y XVIII se hace presente la necesidad por comprender “la realidad” mundana natural, social y, posteriormente la personal (del yo que pienso y conozco). La Modernidad desarrolla el pensamiento reflexivo, es decir, es una sociedad que busca conocerse a sí misma, encontrar su lugar en el orden natural y social a nivel mundial y dentro del devenir histórico.¹²²

Debido a que la Modernidad es entendida como lo actual, cada periodo de la historia occidental puede ser visto como parte de ella. Por esto Habermas señala sus inicios en el siglo V bajo el término latino de *modernus* utilizado por los cristianos para diferenciarse del pasado romano pagano.¹²³ Esta diferenciación es el rechazo a que el nuevo presente sea identificado con la historia anterior. Sin embargo, en este trabajo prefiero sumarme a la propuesta del comienzo de la Modernidad en el tiempo del declive del orden divino y la apertura del y al mundo terrenal, localizada hacia el siglo XVII.¹²⁴

Posterior al quiebre con el orden jerárquico de la sociedad feudal se realiza un desplazamiento de Dios como centro de la experiencia práctica y cognoscitiva del mundo, en el que la Iglesia era la única institución intermediaria y por lo tanto la única que interpretaba sus designios, a un orden terrenal que busca centrar al Hombre, en tanto representante de la Humanidad, como fuente única y eje de pensamiento. Este desplazamiento, de un orden divino a uno secular, es una experiencia de angustia para el hombre europeo ya que implica el despojo de las certidumbres del orden divino.¹²⁵ Hombre, Dios y Naturaleza se separan en universos independientes. La reflexión ampliamente desarrollada en el siglo XVIII dará nacimiento al Hombre individual, a la identidad personal, al hombre abstraído, independiente y superior a lo colectivo.¹²⁶

¹²² Nicolás Casullo señala que *la filosofía, se plantea desde el inicio de los tiempos modernos encontrar el fundamento, la identidad del propio tiempo que el hombre comienza habitar [...] Desde lo poético-filosófico, lo moderno tendrá su primer gran momento reflexivo sobre su propia identidad a fines del siglo XVIII.* Casullo, Nicolás, “La Modernidad como autorreflexión”, 1999, pp 9 y 16.

¹²³ Habermas, Jürgen, “Modernidad *versus* postmodernidad”, 2002.

¹²⁴ Sin duda los pronunciamientos y contribuciones al debate entorno a la Modernidad, y su relación con la postmodernidad, son múltiples y en crecimiento. Me limito a aquellas que se encuentran próximas a nuestros intereses. Para esta propuesta véase, Berman, Marshall, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, 2003, pp 2 y 3; Beriain, Josetxo, *Modernidades múltiples y encuentro de civilizaciones*, 2002, pp 68-72; y Turner, Bryan S, “Periodization and politics in the postmodern”, 1991.

¹²⁵ En la sección anterior vimos cómo el pensamiento mítico otorga una explicación total del mundo social y natural y del lugar que tiene el hombre en dicho orden. El pensamiento histórico es exilio del hombre del orden cósmico. De aquí en adelante la humanidad comienza la errancia solitaria de la humanidad. Véase Paz, Octavio, *Claude Levi-Strauss o el nuevo festín de Esopo*, 1987, p 78.

¹²⁶ Siguiendo el análisis de Foucault, Mario Magallón asegura que la idea de hombre surge como objeto y fundamento de todo conocimiento, por lo que señala al siglo XVIII como época de su nacimiento ya que es aquí

Para Bauman la Modernidad se mantiene en la ambivalencia entre su *compulsión* a transgredir todas las fronteras, incluso las erigidas por ella misma, y mantenerse en la continua búsqueda del orden social. En su camino hacia un orden definitivo, final e imposible, la Modernidad rompe sus propias marcas y metas, para continuar en un progreso sin fin. El sujeto, por un lado, se encuentra desprovisto de las certezas del ordenamiento divino, observándose en un espacio de libertad y posibilidad; por otro, está determinado y limitado constantemente por el orden creado.

El concepto de identidad individual fue acuñado cuando la tensión entre posibilidades y determinación fue vivida como un eje de la experiencia de vida [...] La imagen de identidad emergió, podemos decir, en la interconexión del hacer y el padecer.¹²⁷

Son varios los discursos que surgen a partir de esta nueva centralización del Hombre. Stuart Hall señala los siguientes: el Renacimiento, la Reforma y el Protestantismo, la Revolución Industrial y la Ilustración.¹²⁸ Todos ellos tienden a individualizar la experiencia humana de la convivencia social. El Renacimiento humanista (que surge en el siglo XVI) postula al Hombre (lo Humano) como centro del universo. Este movimiento afectará sobre todo al desarrollo del arte, la literatura, las disciplinas humanistas como la filosofía y al pensamiento de lo social en Alemania principalmente.¹²⁹

La Reforma y el Protestantismo ponen en duda el papel de la Iglesia como la institución intermediaria entre Dios y el mundo afirmando que el hombre mantiene una relación directa con él. El poner el reino de Dios en la tierra implica, por un lado, el exilio y la soledad del hombre en un mundo en el que se ha de practicar el mandato divino. Por otro lado, esta nueva práctica se llevaría a cabo por medio de la vocación individual con el objetivo del dominio racional del mundo y de la posterior salvación divina.¹³⁰ Para Josetxo Beriain

La “*llamada-vocación*” que surge dentro de la ascética protestante a finales del siglo XVII va a significar el hito más importante del programa cultural de la modernidad, según el cual el ser humano, finalmente, es capaz de escoger, decidir y crear, aspira a ser autor de su propia vida, creador de una identidad individual.¹³¹

Es interesante aquí el análisis de Bauman¹³² en torno al protestante como expresión de peregrino del mundo interior. El desierto que anteriormente se

donde se concibe a sí mismo como sujeto racional. Magallón Anaya, Mario, “La cuestión del sujeto, del “nosotros” y los “otros” en América Latina”, 2005, pp 155-117.

¹²⁷ Bauman, Zygmunt, *En busca de un centro*, 2002b, p 213.

¹²⁸ Hall, Stuart, “The Question of Cultural Identity”, 1996, pp 601-606.

¹²⁹ Véase Gouldener, Alvin, “Romanticismo y clasicismo: estructuras profundas de la ciencia social”, 1980.

¹³⁰ El lugar de esta nueva forma de pensar y practicar lo divino en la Tierra es ampliamente analizado por Max Weber en su libro *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, 2004

¹³¹ Beriain, Josetxo, *Modernidades múltiples y encuentro de civilizaciones*, 2002, p 80.

¹³² Bauman, Zygmunt, “Del peregrino al turista o una breve historia de la identidad”, 2003b.

experimentaba como escape de la forma mundana de vida, será vivido desde el trabajo cotidiano como opción de vida. El protestante es el peregrino que vive el mundo en forma de desierto y donde el sentido de vida está dado por la meta del progreso y de construcción del destino. El protestante ordena el desierto de forma tal que pueda incidir en él y, mediante la razón, darle sentido y mantener el proyecto de identidad.

Otro gran movimiento socio cultural es la revolución científica y tecnológica que imaginó al Hombre como descubridor de los misterios de la Naturaleza, y de esta forma, como ser dominante de un orden *otro*, externo a él. Una vez que el pensamiento racional separó el mundo en lo perteneciente a la naturaleza y lo propio de la humanidad (alma y raciocinio), el dominio de la primera a favor del dominio evolutivo del segundo implicaba el progreso permanente del hombre. El sujeto se aseguró como sujeto de conocimiento de un objeto natural y ajeno, en primera instancia, y después como sujeto de autoconocimiento.¹³³

Los filósofos, ya lo señalábamos, se preguntaron por el ser y su posición en el orden secular: ¿quién soy? ¿Quiénes somos? ¿Cuál es la posición del Hombre en el nuevo universo? La reflexión, el cuestionarse, responderse y volverse a cuestionar, es parte sustancial de la Modernidad.

La reflexividad que se desarrolló en el programa moderno no sólo se hizo patente en la posibilidad de diferentes interpretaciones del núcleo de las visiones trascendentes y de las concepciones ontológicas básicas sino que cuestionó el carácter predado de tales visiones y de sus patrones institucionales. Dio origen a una conciencia de posibilidades de visiones múltiples que podrían de hecho, ser contestadas y falsadas.¹³⁴

Para Hall la aportación de Rene Descartes (1596-1650) es pieza clave en el nuevo posicionamiento del sujeto en el mundo ya que la existencia del Hombre es realizada a partir de su capacidad de pensamiento (cogito).¹³⁵ La razón de la que está provisto el Hombre es la garante de su ser y de su existencia en el mundo, así como la esencia que lo diferencia del orden natural de los animales (despojando a los animales de toda humanidad). Mario Magallón¹³⁶ señala que con Descartes se inicia la existencia del Hombre en tanto ser individual, diferenciado de su contexto social e histórico, independiente de sus valores y sentimientos, sin ningún tipo de relación con la alteridad.

Descartes fue capaz de pensar y pensarse olvidando todos los lazos de su persona con los “otros” y el “nosotros”, como miembro de una comunidad social humana [...] Empero, estas entidades humanas estaban presentes en la conciencia del filósofo

¹³³ Véase Elías, Norbert, “Introducción”, 1989.

¹³⁴ Beriain, Josetxo, *Modernidades múltiples y encuentro de civilizaciones*, 2002, p 68.

¹³⁵ Hall, Stuart, “The Question of Cultural Identity”, 1996.

¹³⁶ Magallón Anaya, Mario, “La cuestión del sujeto, del “nosotros” y los “otros” en América Latina”, 2005.

cuando lanza al mundo su *yo triunfal*, que se convierte en la base del racionalismo y de todo conocimiento. Sin embargo, el grupo a que pertenecía, a la sociedad que le debía sus conocimientos y lengua, sus tradiciones y su historia, desaparecen en el momento de la reflexión.¹³⁷

Por su parte, Ricoeur¹³⁸ afirma que es con John Locke donde realmente comienza a existir el hombre en tanto sí mismo. Mientras que el *cogito* cartesiano es un *ego* ejemplar que permanece en tiempo dependiendo de la creación del pensamiento, el sí mismo (self), pertenece y se mantiene conforme a la conciencia del individuo. Locke relaciona estrechamente a la identidad personal con la conciencia y con el self. La unión permanente de los tres hace de una persona la misma en tiempo y espacio. En Locke existe una conexión entre el pasado y el presente de la persona unida por la conciencia que tiene de ser ella misma. La conciencia de una misma cosa pensante es el saberse self (reflexión), y saberse distinto a otro. La persona tiene identidad en tanto que puede reflexionarse como ser sí mismo, como no otro. Es importante el planteamiento de Locke en tanto que introduce conceptos claves para pensar a la identidad personal: sí mismo, la otredad o diferencia, el pasado y la reflexión. Sin embargo, la relación entre la identidad y la otredad es de exclusión y queda poco claro el alcance de la identidad en cuanto su dependencia con la conciencia.

Como el tener conciencia siempre acompaña al pensamiento, y eso es lo que hace que cada uno sea lo que llama *sí mismo*, y de ese modo se distingue a sí mismo de todas las demás cosas pensantes, en eso solamente consiste la identidad personal, es decir, la mismidad de un ser racional. Y hasta el punto que ese tener conciencia pueda alargarse hacia atrás para comprender cualquier acción o cualquier pensamiento pasados, hasta ese punto alcanza la identidad de esa persona: es el mismo *sí mismo* ahora que era entonces y esa acción pasada fue ejecutada por el mismo *sí mismo* que el *sí mismo* que reflexiona ahora sobre ella en el presente.¹³⁹

La Ilustración, de la que Locke es uno de sus fundadores, centraliza no tanto la figura del Hombre en tanto ser racional, sino a la razón en sí misma, la que posteriormente sería llamada razón instrumental por la Escuela de Francfort. A partir de este tipo de razón el mundo es planteado como objeto de dominio, todo, incluyendo al propio Hombre. Wellmer, analizando la propuesta de Horkheimer y Adorno de su célebre obra “La Dialéctica de la Ilustración”, señala que

La represión de la naturaleza interna del hombre con su tendencia anárquica a la felicidad es el precio de un “sí mismo” autoritario, necesario para la autoconservación y para el dominio de la naturaleza externa a l sujeto.¹⁴⁰

¹³⁷ Magallón Anaya, Mario, “La cuestión del sujeto, del “nosotros” y los “otros”, 2005, p 119, subrayado del autor.

¹³⁸ Ricoeur, Paul, *La memoria, la historia, el olvido*, 2004, pp 135-143.

¹³⁹ Locke, John, “Cap XXVII De la identidad y de la diversidad”, 1986, p 318.

¹⁴⁰ Wellmer, Albrecht, “La dialéctica modernidad y postmodernidad”, 2002, p 119. Norbert Elías también observa cómo la razón, en su búsqueda por el dominio de lo externo o de la naturaleza, es asimilada por el propio sujeto en forma de autocontrol del cuerpo y de las afecciones subjetivas. Véase Elías, Norbert, “Introducción”, 1989.

La razón Ilustrada del sujeto autosuficiente es desarrollada de igual forma en el liberalismo y capitalismo alrededor de la figura de la propiedad privada y donde el espacio social se escinde entre el ámbito de lo privado y el de lo público. Las instituciones públicas como el Estado y las legislaciones garantizan al individuo la propiedad privada de su ser, así como su libertad de posesión y el que ésta no esté limitada por ninguna forma colectiva. El individuo es dueño de sí, su soberano, independiente y libre de formarse desde su individualidad.

La humanidad como individualismo, el derecho sagrado del individuo sobre su cuerpo, persona, propiedad, modo de vida; como deber individual de la búsqueda de la felicidad, el mejoramiento personal y la autorrealización.¹⁴¹

Para Bauman esto se entiende como la libertad de las élites de poseer no sólo bienes y servicios, sino además una identidad, a diferencia de las masas carente de ella y de cualquier otra libertad de elección. Pero la posibilidad de adquisición diferenciada de las identidades va más allá del conflicto de clases ya que la unicidad del Hombre se forma dentro de un orden jerárquico y dicotómico de negación que implica un acceso a la identidad, condicionado por la capacidad de dominio y por la posición social privilegiada dentro de dicho orden: colono/colonizado, hombre/mujer, civilizado/bárbaro, bueno/malo, verdad/mentira, lo bello/lo feo, rico/pobre. Todas ellas teniendo fronteras definidas y dictaminadas en una relación social por el dominante. Surge así el Hombre de la Modernidad con la imagen de un hombre, occidental y adulto. El ser único de la humanidad está representado por esta imagen. Es un ideal de individuo universal que soterra y deja fuera del pensamiento y de la experiencia humana a sus otredades: la mujer, los negros, mestizos, amarillos, los viejos y los niños. La ideología que afirma y determina las mismidades y las alteridades es jerárquica y dicotómica. Así, las otredades mencionadas son lo no -Hombre y lo menos del Hombre.

Este individuo centralizado, cerrado, soberano es quien entra en relación, desde su encierro soberano, con la sociedad mediante el contrato. La sociedad es vista por los pensadores sociales como un acuerdo consensual entre individuos anteriormente dispersos. La fundación de lo social se inscribe en un acto racional, sea por el temor a la naturaleza guerrera de hombre (Hobbes) o por su natural sentido de lo gregario (Rousseau). A partir de esta visión de pacto social surge la noción de pacto nacional que hasta la fecha es proclamado y su sujeto: el ciudadano.¹⁴²

¹⁴¹ Bauman, Zygmunt, *¿Existe una sociología posmoderna?*, 2002a, p 216.

¹⁴² Esta concepción de individualidad del sujeto es la que permea los inicios de la sociología. Esto se observa, en primer lugar en la delimitación entre el campo de estudio de la psicología (el aparato psíquico del sujeto) y el de la sociología: las estructuras sociales de coerción y de ahí, la visión de la sociedad como unidad coherente y constante.

Este ciudadano es la expresión contemporánea del individuo contractual. Como éste, aquel es visto desde su individualidad y desde su relación con otros individuos, tan soberanos y cerrados como él. Además el ciudadano es la entidad individual que entra en contacto con el Estado Nación y con su aparato jurídico y burocrático. El ciudadano es sujeto de derecho y de obligaciones individuales. Magallón observa que el contrato garantiza al individuo que el espacio público (el Estado, la libertad, la justicia y la democracia) defienda los intereses de lo privado. El defender los intereses de la burguesía y de la propiedad privada

Lleva a la percepción de la propia persona como un yo individual, carente de un “nosotros”, desprovisto de un ser social, principios sobre los que se afianza el liberalismo y el capitalismo moderno y que se difunden e implantan en el nivel global, desde entonces hasta ahora.¹⁴³

Si bien el pensamiento humanista de la Modernidad se desarrolló a partir de la pregunta ¿quién soy?, ¿quienes somos?, el olvido consiste en no preguntarse ¿qué han hecho los otros de mí?, ¿qué son los otros en mí? y ¿qué hacen los otros conmigo? Estas reflexiones especulares salen de la lógica solipsista de la reflexión Moderna y son planteadas en distintos momentos históricos y mediante diversos discursos. Esto es, a la par que se desarrolla el proyecto de la Modernidad, también surgen teorías que des-centran¹⁴⁴ al sujeto autónomo, racional y libre de su contexto social o cultural. De entre estos discursos, retomaremos brevemente cuatro que nos parecen de suma importancia ya que refutan toda posibilidad de entender a la identidad individual como lo hizo el proyecto Moderno: la teoría de Marx, la propuesta freudiana, el feminismo y la teoría de género y el discurso postcolonialista.¹⁴⁵

Marx es situado por Marshall Berman¹⁴⁶ como un modernista que, buscando la emancipación real y plena del individuo, profundiza el análisis de la sociedad moderna y lo lleva a desentrañar las contradicciones propias de la Modernidad burguesa. Marx, heredero tanto de la tradición ilustrada como del romanticismo alemán, confía en que el sujeto proletario oriente a la sociedad hacia los caminos del progreso y así lograr el ideal del *individuo totalmente desarrollado*.¹⁴⁷ Su aportación consiste en reconocer que las estructuras en las que se encuentra basado el ideal

¹⁴³ Magallón Anaya, Mario, “La cuestión del sujeto, del “nosotros” y los “otros” en América Latina”, 2005, p 122.

¹⁴⁴ Hall, Stuart, “The Question of Cultural Identity”, 1996, pp 606–615.

¹⁴⁵ Stuart Hall señala al marxismo (Marx y Althusser), a Freud, a la lingüística estructural de Saussure, a los postulados de Foucault y al feminismo y la teoría de género como aquellos que des-centran al sujeto cartesiano. Hall, Stuart, “The Question of Cultural Identity”, 1996.

¹⁴⁶ Berman, Marshall, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, 2003, pp 81-128.

¹⁴⁷ Citado en Berman, Marshall, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, 2003, p 93.

del sujeto no son sólidas como lo creen los apologistas de la Modernidad, sino que caen por su propio peso ante cualquier visión crítica.

La denuncia de Marx es en contra de la idea de la autonomía de los sujetos políticos basándose en el estudio de las luchas de clases. Para él “los hombre hacen la historia, pero no la hacen conforme a su arbitrio”, postura que marca el inicio de una tradición de pensamiento que expulsa del análisis histórico, social y de la filosofía en general, a los individuos como seres de acción autónomos (el héroe, el tirano, el rey, el individuo de contrato) y lo sitúa en contextos temporales, políticos y principalmente, económicos. En estos términos la identidad del Hombre Moderno es una identidad del hombre burgués, comprada a partir de su dominación del capital y a partir de ahí, de su dominación cultural.

Por otro lado, la aportación de Freud a la crítica contra el sujeto de la Modernidad señala la imposibilidad de su transparencia y, por lo tanto, de su autoconocimiento verdadero y de su autonomía. El descubrimiento del aparato inconsciente y de su fundamental participación en la identidad personal conlleva al reconocimiento de que el Hombre es principalmente opaco y que además se resiste a la apertura que implicaría descubrir un pasado traumático y desagradable. Este malestar proviene de la represión cultural iniciada en un tiempo primitivo.¹⁴⁸ Freud muestra que en el hombre moderno habita el hombre primero, caníbal e incestuoso y que la sociedad es producto de ambos sucesos: del asesinato y de la canibalización contra el padre. La novedad del freudismo, dice deCerteau,

Consiste en el uso que hace de la biografía para destruir el individualismo postulado por la psicología moderna y contemporánea. Con este instrumento, desmonta el postulado de la sociedad, liberal y burguesa. Lo deshace. Lo sustituye por otra historia, que regresa, como se ha visto, al sistema de la tragedia.¹⁴⁹

Para Freud lo real o verídico de la identidad de un sujeto no se encuentra en aquellas acciones objetivas o racionales, ni en la expresión narrativa de la conciencia, sino en aquello que no se dice, que no se expresa, que se encuentra enmascarado por una mística simbólica que sólo se deja entrever en aquellos momentos donde el consciente falla o donde “baja la guardia”: los sueños y los olvidos (incluyendo una amplia gama de trastornos de la memoria).¹⁵⁰

Finalmente, las luchas feministas, la teoría de género, junto con las guerras de independencia africana y la literatura y los análisis post colonialistas, denuncian

¹⁴⁸ Freud, Sigmund, *Tótem y tabú*, 2002; y *El malestar en la cultura*, 2001. El tema de la identidad es posteriormente revisado y ampliado por los estudios lacanianos. Para una introducción véase el trabajo de Hall, Stuart, “The Question of Cultural Identity”, 1996.

¹⁴⁹ DeCerteau, Michel, “VI. La “novela” psicoanalítica. Historia y literatura”, 1995c, p 106.

¹⁵⁰ Freud, Sigmund, *Recordar, repetir y reelaborar*, 1980.

el olvido del Hombre Moderno reflejado en la represión contra las mujeres y los alteridades de las colonias. Lo que vincula a ambos movimientos, con demandas diferenciadas, es que buscan salir de los esquemas modernos de lo que es el género humano (Mankind), representado por la figura masculina de un hombre blanco occidental. De esta forma, mediante el asalto al espacio público por medio de los movimientos políticos, de la literatura y de la teoría se alteran las posiciones sociales consideradas inmutables y hasta cierto punto “naturales”.

Estos discursos y movimientos culturales retomaran gran fuerza hacia la segunda mitad del siglo XX y a la fecha repercuten en la representación de las identidades personales y sociales.

A continuación centraré la atención en otros dos movimientos culturales de relevancia mundial en la que los paradigmas de la relación entre el *Sí* Moderno y la otredad llegan a un punto máximo de aplicación negativa, y que anteceden el rompimiento de dicha polaridad, llegando así a la paradoja de un orden de identificación mundial favorecido por los hábitos de consumo y la tecnología, con la multiplicación de los (re)surgimientos identitarios de colectivos que reivindican una diferencia cultural frente a la llamada globalización.

CAPITULO 2**Modernidad contemporánea:****crisis de las promesas y soledad multitudinaria.**

En el primer capítulo observamos tres promesas y sus consecuentes formas de olvido que situaban a la identidad individual o colectiva dentro de un orden social, sea dentro del binomio colono/colonizado, nacional/extranjero-separatista, o de autonomía del Yo inserto en dicho orden. La Modernidad, al establecer barreras entre lo que pertenece al *Uno* (a la Europa y al hombre occidental) y lo que no pertenece al proyecto evolucionista, favorece el surgimiento de identidades cerradas y enclaustradas en la unidad del autoproyecto del yo. Un ser encerrado en sí mismo, en su presente y tal vez, en su futuro en tanto que predecible. Las promesas no sólo aseguraban una posición superior, un progreso y el autoproyecto del Yo, sino principalmente una posición constante e individual dentro del orden y del movimiento social.

En la Modernidad contemporánea esta posición ha dejado de estar asegurada. Actualmente la angustia del lugar personal y colectivo y su permanencia dentro del orden social es mucho más experimentada que a principios o mediados del siglo pasado. Hoy la identidad se percibe como evanescente. Si en la Modernidad la identidad era relacionada con la permanencia, las fronteras estables, la mismidad, lo continuo, lo constante e inmutable, ahora se asocia con lo móvil, el cambio, la inestabilidad, la adaptación, lo variable, lo fragmentario, lo líquido. Es una situación que es trasladada de un extremo a otro. En este capítulo busco, en un primer momento, saber cómo fue el paso de una sociedad Moderna donde el orden social prometía una identidad definida y, por lo tanto, seguridad de posición, a una identidad fragmentada y múltiple. Posteriormente, intentar tender un puente comprensivo entre la identidad proclamada por la Modernidad y aquella identidad líquida¹⁵¹ que se concibe en las sociedades contemporáneas.

I

En el primer apartado de este capítulo intitulado “Crisis de las promesas” examino el rompimiento de las certezas en torno a la identidad como mismidad

¹⁵¹ La identidad líquida es la propuesta de Zygmunt Bauman para explicar la convivencia contemporánea. Bauman, Zygmunt, *Identidad*, 2005, pp 112-119.

cerrada del pensamiento moderno (tema del capítulo anterior) y su reconfiguración en una multiplicidad de opciones identitarias de la sociedad contemporánea. Para ello me referiré a la cumbre de la voluntad occidental de afirmar al *Uno* al tiempo que se niega completamente a las alteridades: los sistemas totalitarios que polarizaron el orden mundial representan la cima de la puesta en marcha de la promesa del progreso y de la superioridad de la unicidad occidental. Es necesario puntualizar que ambos fenómenos mantienen diferencias básicas entre sí,¹⁵² sin embargo, los retomo, de una forma muy limitada, a partir de sus intenciones políticas e ideológicas totalizadoras. Ambos comparten el ser sistemas de identidad y diferencia total, es decir, donde tanto lo que pertenece al *Uno* como lo externo, lo *Otro*, están perfectamente diferenciados, definidos y separados. También comparten el haber utilizado la ciencia y el pensamiento racional, sea para mantener la unidad total de los integrantes o para destruir al enemigo total. Cabe destacar, sin embargo, que el proyecto de eliminar a la Otredad es mucho más visible y doloroso, como lo veremos más adelante, en el genocidio nazi.

La mismidad, en el caso de los sistemas totalitarios del siglo XX, está representada, no ya en la figura del colono o del hombre de Estado, sino en la raza "aria" o en la "clase mesiánica" del socialismo real. La voluntad negadora de occidente encuentra su mayor expresión en el Holocausto: el exterminio busca ser total, al punto de que su intención es precisamente su inexistencia, es decir, la historia del genocidio era una página destinada al desconocimiento y al olvido.¹⁵³ La eliminación total tiene sus antecedentes en los comienzos de la Primera Guerra Mundial,¹⁵⁴ que en su nombre conlleva el ser la primera guerra genuinamente total, donde la sociedad se presenta como una *estructura homogénea y temiblemente armoniosa* y que por ello el individuo elimina su existencia en la masa. A estas formas de organización política se le llaman totalitarismos.¹⁵⁵

El totalitarismo representa la eliminación de toda política: la identidad y la memoria se despolitizan ante el discurso unitario de la raza o de la clase. Los sistemas totalitarios conciben las expresiones sociales abstractas, únicas, universales, coherentes y absolutas. Esto se observa en la anulación de cualquier posibilidad de conflicto social, el establecimiento de la ideología oficial, la enajenación del individuo en la masa y su consecuente desaparición, la creación de

¹⁵² Véase Traverso, Enzo, *El totalitarismo. Historia de un debate*, 2001, pp 119-128; Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, 3 *Totalitarismo*, 2002; y Finkelkraut, Alain, *La humanidad perdida. Ensayo sobre el siglo XX*, 1998.

¹⁵³ La eliminación no sólo afectaba lo cuerpos, sino también el espíritu y la memoria: el recuerdo del exterminio. Véase Didi-Huberman, Georges, *Imágenes pese a todo. Memoria visual del holocausto*, 2003, pp 42-43.

¹⁵⁴ Traverso, Enzo, *El totalitarismo. Historia de un debate*, 2001, pp 15-28.

¹⁵⁵ Finkelkraut, Alain, *La humanidad perdida. Ensayo sobre el siglo XX*, 1998, p 101.

un aparato burocrático racional que deshumanizara las relaciones sociales, la pérdida de toda fronteras que limitase la expansión del *Uno* y finalmente, la sociedad autoreproductora, con criterios éticos, políticos, históricos y culturales formados a partir de sí misma, sin ningún tipo de referente más que ella misma, lo que llama Blanchot la *sociedad inmanente*:

Inmanencia del hombre al hombre, lo que designa también al hombre que debe llegar a ser tal que sea enteramente obra, su obra y, finalmente, la obra de *todo*, no hay nada que no deba ser modelado por él, dice Herder: desde la humanidad hasta la naturaleza (hasta Dios). Nada de restos, en último término. Es el origen aparentemente sano del totalitarismo más malsano.¹⁵⁶

El totalitarismo es *el triunfo de la voluntad sobre todas las modalidades de la finitud*.¹⁵⁷ Tanto en el sistema nazi como en el socialismo stalinista, el ánimo de extender la voluntad del *Uno* es eje central de las tácticas de negación de las otredades. Sin embargo, es necesario señalar una de las diferencias básicas que los separan y que conllevan a no equiparar dichas voluntades: el nazismo busca *eliminar* mediante el genocidio la existencia de la alteridad (judíos principalmente), mientras que en el socialismo se buscaba *asimilar* la diversidad en la unidad de clase, siendo la muerte de prisioneros un *subproducto* de las condiciones de trabajo en los campos de concentración stalinistas.¹⁵⁸ Las víctimas del nazismo representaban la alteridad total y negadora de la existencia de la “raza aria” (el *Uno*) como totalidad sin otredad. Aquí las personas eran victimizadas no por lo que hacían, sino por lo que eran, siendo así el Holocausto un *crimen ontológico*. *El exterminio como fin en sí mismo, he aquí un rasgo esencial de nacionalsocialismo, inexistente en el régimen estalinista*.¹⁵⁹

Para Bauman,¹⁶⁰ la comprensión del Holocausto sólo puede ser desarrollada a partir de la comprensión de la Modernidad ya que es producto de la sociedad racionalizada y de un aparato burocrático indiferente a la humanidad, eliminando toda responsabilidad con el semejante. Traverso lo afirma señalando que *el totalitarismo pertenece entonces a la modernidad*.¹⁶¹ Por su parte, Geroge Steirner señala que esta *barbarie procedió del corazón mismo europeo* y se expresó claramente en que un campo de concentración bien podía permanecer próximo a una biblioteca, símbolo occidental de la cultura.¹⁶²

¹⁵⁶ Blanchot, Maurice, *La comunidad inconfesable*, 2002, p 13, subrayado original.

¹⁵⁷ Finkielkraut, Alain, *La humanidad perdida. Ensayo sobre el siglo XX*, 1998, p 76.

¹⁵⁸ Traverso, Enzo, *El totalitarismo. Historia de un debate*, 2001, p 146.

¹⁵⁹ Traverso, Enzo, *El totalitarismo. Historia de un debate*, 2001, p 146.

¹⁶⁰ Bauman, Zygmunt, *Modernity and the Holocaust*, 1991b.

¹⁶¹ Traverso, Enzo, *El totalitarismo. Historia de un debate*, 2001, p 22.

¹⁶² Steirner, George, *En el castillo de Barba Azul*, 1997, p 88.

Tras el reconocimiento de la cultura bárbara llevada a cabo por el proyecto de Modernidad, la sociedad se vio envuelta en una especie de espacio inhóspito en el que las certidumbres otrora innegables y que dotaban de identidad a la sociedad occidental (tales como la superioridad, el progreso, la grandeza de la ciencia y los logros culturales, el racionalismo social e individual, la Nación) se debilitaban y escurrían de entre las manos, incluso, de aquellos apologistas del proyecto de Occidente. El inicio de este escepticismo cultural convive históricamente con el orden político bipolar a nivel mundial, conocido como “La Guerra Fría”. El orden mundial proporcionado por ésta mantenía claras las posiciones y funciones de sus habitantes, es decir, en este mundo aparentemente inmóvil los lugares ocupados mantenían un grado importante de significación como referentes identitarios. La caída de la bipolaridad implica una nueva forma¹⁶³ de reorganización mundial, esta vez en la globalización.

El derrumbe lo observamos principalmente en la decadencia del Estado Nación como referente de identidad colectiva, es decir, la cultura nacional pierde su sentido de identificación comunitaria. El Estado Nacional moderno se encargaba de mantener la soberanía económica, militar y cultural por medio del control y administración del ejército, de los impuestos y de la educación.¹⁶⁴ Sin embargo, la reducción de la soberanía nacional no significa necesariamente su desaparición, sino que afirma su fuerza coercitiva en el mantenimiento del orden público interno para dar seguridad de inversión a los empresarios transnacionales, lo que no implica que de igual forma ofrezca seguridad a los trabajadores. La mayor pérdida de la soberanía del Estado, según Bauman, se encuentra en el ámbito económico:

La única tarea económica que se le permite al Estado y se espera que éste cumpla es mantener un “presupuesto equilibrado” al reprimir y controlar las presiones locales a favor de una intervención más vigorosa en la administración de los negocios y en la defensa de la población ante las consecuencias más siniestras de la anarquía del mercado.¹⁶⁵

Stuart Hall¹⁶⁶ señala que, mientras la identidad nacional pierde fuerza en la globalización, se fortalecen las identidades en el nivel cultural “superior” e “inferior”, esto es, el Estado es superado a nivel global mediante el consumo y la tecnología y a nivel local con el resurgimiento de identidades locales. Retomo estos dos niveles en la aparente paradoja de la identidad contemporánea: por un lado, las experiencias culturales en torno al consumo y a la tecnología se comparten

¹⁶³ Recordemos que el paso de la sociedad feudal a la Modernidad secularizada fue un primer rompimiento básico de paradigmas culturales en Europa y que afectó de manera general el orden mundial. El nuevo rompimiento que aquí estamos analizando es la entrada a la Modernidad contemporánea.

¹⁶⁴ Este tema fue desarrollado en el capítulo anterior.

¹⁶⁵ Bauman, Zygmunt, *La globalización. Consecuencias humanas*, 2003a, p 90.

¹⁶⁶ Hall, Stuart, “The Question of Cultural Identity”, 1996, p 621.

mundialmente, y por otro, las relaciones sociales a nivel local forman comunidades de identidad que fragmentan las anteriores concepciones modernas. Dentro de estas últimas observaremos brevemente, contextualizándolos en la sociedad actual, los (re)surgimientos de las identidades étnicas, religiosas y nacionales, así como los modelos híbridos, diaspóricos y fundamentalistas que se pueden optar.

A partir de este análisis general de la sociedad contemporánea buscaremos dar cuenta de cómo se percibe a nivel societal, en la vida rutinaria y cotidiana, la paradoja de la sociedad mundial actual. Para ello retomaremos la idea del consumo y tecnología como aquellas vivencias que al tiempo que igualan prácticas sociales, sumen a la persona en una individualidad masiva.

II.

Las referencias identitarias en la sociedad contemporánea no son tan visibles y palpables como lo fueron durante el periodo de la Modernidad. La universalización de los mercados de consumo y el acceso instantáneo al mundo global que ofrece la tecnología, favorecen la creación de identidades seriales que son útiles en la rutina urbana y que mantienen a los individuos alejados de cualquier forma de alteridad que altere la mismidad del sujeto. La relación entre el individuo perteneciente a la masa social de las ciudades y su imposibilidad de entrar en relaciones sociales que rescaten las diferencias subjetivas de las personas, conllevan al nacimiento de un nuevo tipo de bárbaro contemporáneo.

Para dar cuenta de este sujeto, representante de la soledad masiva de la sociedad contemporánea, comienzo el recorrido con las implicaciones que conlleva la sociedad mundializada a través de las prácticas que uniforman las conductas cotidianas de sus habitantes, a saber, el consumo y la tecnología.¹⁶⁷ Posteriormente, y teniendo como telón de fondo el análisis precedente, observo la trayectoria de este individuo, despojado de su capacidad de alteridad, por los espacios urbanos que masifican sus referencias de identidad y que son espacios que atraviesa en un viaje constante. El consumo, la tecnología y el permanente movimiento por espacios ajenos a la experiencia significativa del individuo que los transita, no favorecen el reconocimiento de una trayectoria de vida coherente, más bien, la divide en múltiples vivencias, en sentidos disgregados y en identidades fragmentarias.

¹⁶⁷ Un análisis diverso a las intenciones de esta Tesis, que busca dar cuenta de la soledad uniformada y masiva de las sociedades actuales, nos llevaría a reconocer que tanto la utilización de la tecnología como las formas de consumo distan de ser únicas y similares. Michel deCerteau señala que los usos dados a las producciones sociales superan por mucho la uniformidad deseada por sus creadores. DeCerteau, Michel, *La invención de lo cotidiano. 1. Las artes de hacer*, 1996b.

Actualmente, el protagonista de la sociedad es el consumidor, aquel individuo que desea ser seducido por el mercado y que personaliza cada nueva adquisición. La sociedad de consumo no está basada en la adquisición de productos para satisfacer necesidades biológicas o sociales, sino en la creación de necesidades. En otras palabras, el consumo crea deseos, no productos. Por tanto, las características ideales del consumidor hacen referencia al instante que dura la satisfacción del deseo. Los consumidores emblemáticos de la sociedad posmoderna son impacientes, impulsivos e inquietos. La insatisfacción y la búsqueda permanente son características básicas de este ser. Por ello Bauman señala que *el consumidor es un viajero que no puede dejar de serlo*.¹⁶⁸

De igual forma, la tecnología ofrece nuevas formas de exploración y contacto con el mundo, incluso sin salir de casa. Los medios masivos de transporte de información como la televisión, y la limitada realidad otorgada por el ciberespacio crean formas de (con)vivencias en las que las referencias temporales y territoriales son desvinculadas de los contextos sociales de producción, creando así una apariencia de homogeneidad cultural, de similitud de intereses, de igualdad de condiciones y de una identificación equivalente en el consumo.

Es en la ciudad donde se desarrollan con gran amplitud las relaciones de consumo (de intercambio económico) y se expanden los usos de la tecnología debido a que es el espacio del pensamiento abstracto y de la indiferencia social. La amplitud demográfica y el gran dinamismo social que en ella ocurre favorecen el encuentro rutinario con miles de trayectorias y personas alejadas moralmente del sujeto, al tiempo que dificulta el fortalecimiento de relaciones sociales significativas a la experiencia subjetiva. Decimos que la ciudad es el espacio de la abstracción porque las vivencias que se desarrollan aquí difícilmente son asimiladas a la experiencia social, a la trayectoria de las comunidades o de las personas. En la ciudad

Recibimos constantemente el impacto de nuevas visiones y nuevos sonidos, y no los entendemos a todos; y lo que es peor aun, casi nunca tenemos tiempo para detenernos, reflexionar y hacer un honesto intento por entender. El mundo en que vivimos parece estar poblado principalmente por extranjeros: se diría que es el mundo de lo extranjero. Vivimos rodeados de extranjeros, entre los cuales nosotros también lo somos.¹⁶⁹

Las relaciones sociales en su dinámica económica que entablamos cotidianamente, ligadas al consumo indiferenciado de información, muchas de las

¹⁶⁸ Bauman, Zygmunt, *La globalización. Consecuencias humanas*, 2003a, p 112.

¹⁶⁹ Bauman, Zygmunt, *Pensando sociológicamente*, 1990, p 66.

veces a través de medios deslocalizados como lo es el ciberespacio, se lleva a cabo en espacios de anonimato emblemáticos de la ciudad. Aquí predominan los lugares en los que se desarrollan relaciones sociales funcionales y contractuales, desprovistas de significación moral.

En estos no lugares o espacios de anonimato¹⁷⁰ el individuo no entabla relaciones humanas, sino con instituciones (aun y cuando presenten rostros humanos). Son los lugares de paso y de trámite: oficinas, lugares de transporte (metro, autobús, avión), aeropuertos, hoteles... En la ciudad, donde se nace y muere en un hospital, se crece en instituciones escolares, se trabaja fuera del domicilio, o donde las formas de identificación son credenciales, tarjetas de crédito, pasaporte o visa, existen muy pocas posibilidades de acceder a experiencias de alteridad positiva, en tanto que de estas múltiples vivencias queda poco para coherencia de la trayectoria subjetiva del individuo. La identidad personal se pierde en los trámites, la intimidad de las relaciones en la distracción cortés, la alteridad y responsabilidad por el otro se nulifica en la indiferencia social.

Es aquí donde encontramos al bárbaro contemporáneo, como aquella persona incapaz de mantener relaciones con alteridades sin asimilarlas a su identidad urbana y serial. Parafraseado a Trías y Argullol, el bárbaro es el "héroe de nuestro tiempo",¹⁷¹ el sujeto que se mantiene en un gran dinamismo alrededor de espacios sin sentido, siempre relacionado con las necesidades funcionales y contractuales.

En el vértigo urbano el sentido de permanencia de la trayectoria personal y el de reconocimiento de alteridades, se nulifica, teniendo como consecuencia el constante sentimiento de soledad y vacío. Por ende, es fácil entrar en lo que se conoce como crisis de identidad, es decir, la carencia de coherencia en la trayectoria tanto de vida (pasada, presente y futura) como cotidiana. En la segunda parte de este capítulo observaremos cómo el consumo, la tecnología, el movimiento y los espacios urbanos facilitan la fragmentación de la trayectoria de vida.

En el Capítulo 3 propongo a la memoria hecha cuerpo y al trabajo con la memoria como aquel espacio desde el cual podemos acceder a un hilo que busque unir las vivencias individuales en un contexto social amplio y que den un mínimo de coherencia a dicha trayectoria.

¹⁷⁰ Ambos son términos desarrollados por Marc Augé y serán retomados a lo largo de esta sección.

¹⁷¹ Trías, Eugenio. y Argullol, Rafael, *El cansancio de Occidente*, 1993.

Si se hace abstracción de su pertenencia y de su arraigo
en un medio particular, el hombre ya sólo es hombre...

Finkelkraut

1. Crisis de las promesas.

1.1 Totalitarismo: Holocausto y estalinismo.

Cumbre y decline de la voluntad Moderna.

La construcción del proyecto de la Modernidad tuvo como telón de fondo el mantenimiento de una alteridad negativa hacia la otredad, en otras palabras, las promesas que dotarían de sentido a la Modernidad y que constituirían su punto de referencia implicaron la negación de lo *Otro*, sea en su figura de colonizado o de indígena. Al igual que la construcción de la identidad individual desde el sí mismo y donde la alteridad es su negación, lo *Otro* que niega y que es negado por el *Yo*, la superioridad y el progreso se realizarían a partir de la mismidad occidental y de la eliminación o asimilación de los *Otros*, así como de cualquier otra forma de explicar y habitar el mundo fuera de la razón instrumental.

A partir de esta voluntad homogenizadora, de unificación de la diversidad en el *Sí*, y de su consecuente negación de cualquier otra forma de existencia, observamos dos momentos ejemplares en la historia de Occidente donde se trató de llevar a cabo sistemas totalitarios de existencia y de negación mundial. Por un lado, el holocausto perpetrado por el nazismo ilustra claramente el exterminio sistemático de la alteridad negadora del *Sí* occidental. Los judíos representan esta otredad negativa que al mismo tiempo niega y destruye las referencias de identificación de la "raza aria". Por otro lado el estalinismo también representa la voluntad de hacer de la humanidad un sujeto único a partir de la imagen del proletario reducido en la forma del partido y de la burocracia.¹⁷²

Tanto el holocausto como el estalinismo marcaron cambios profundos de experimentar y observar la Modernidad, por lo que existe un sinnúmero de literatura histórica, política, cultural y sociológica escrita dentro y fuera de estas dos formas de pensamiento. Lo que aquí pretendemos es analizarlos como sucesos que ejemplifican la voluntad de unidad del *Sí mismo* occidental y su negación implícita, por lo que en nuestro estudio se encuentran ampliamente reducidos. El holocausto y

¹⁷² Para Arendt la mayor derrota de Lenin fue cuando la burocracia del partido asimiló el poder de los soviets. Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, 3 *Totalitarismo*, 2002, p 499.

el socialismo stalinista, insisto, nos ayudan aquí a observar la negación total de la alteridad así como la forma en que es llevada a cabo, sin ningún límite, la razón instrumental, ambas hijas privilegiadas de la Modernidad, que devinieron en una nueva barbarización (en el sentido destructivo de la palabra) de la humanidad.

El nazismo y el socialismo estalinista fueron sistemas políticos e ideológicos donde lo que pertenece al *Uno* se encuentra perfectamente definido por fronteras que lo separa de un *Otro* igualmente definido como totalidad. El trabajo de Enzo Traverso es un esfuerzo de genealogía del concepto, la teoría y el hecho del totalitarismo, fenómeno que, parafraseando al autor, dista mucho de ser un coro alineado a un compás, siendo más bien múltiples voces y hechos que se encuentran y dispersan dejando muchas ventanas abiertas para su comprensión. El totalitarismo es la intención de liquidar *de lo político, en cuanto lugar de la alteridad, la anulación del conflicto, del pluralismo que atraviesa el cuerpo social sin el cual ninguna libertad sería posible.*¹⁷³ Del mismo modo Alain Finkielkraut considera que el sistema nazi, y agrego al estalinismo, son sistemas totalitarios en los que la política es concebida como un campo omnipotente, donde todo es posible.¹⁷⁴

Para Hannah Arendt¹⁷⁵ las diferencias, regularmente dicotómicas, formuladas por la sociedad burguesa y ampliamente aceptadas antes de la I Guerra Mundial, tales como las del Estado Nación–sociedad civil, vida privada-vida pública, así como la diferencia de clases, buscan ser anuladas por el sistema totalitario. Al mismo tiempo, éste tiene como principio el extender su razón a toda la raza humana y a cada espacio social de la vida cotidiana. El sistema totalitario desplegará todo un aparato ideológico y de terror para mantener la idea de la unidad interna sólida, coherente y transparente (que se transforma en una meta que, de ser alcanzada, traería la muerte del propio sistema), al tiempo de idealizar una polarización externa única y contraria, es decir, de alteridad total, unificada y totalmente contrapuesta al Sí representado sea por el nazi o por el representante del partido estalinista.¹⁷⁶

En el nazismo la referencia totalitaria de identidad es la raza: lo *Uno*, lo humano se encuentra dentro de la raza aria, alemana, mientras que lo *Otro*, lo antihumano es la antiraza expresado en el judío mundial. La razón prevaleciente y única era la que provenía de la idea de la existencia de razas superiores y razas

¹⁷³ Traverso, Enzo, *El totalitarismo. Historia de un debate*, 2001, p 23.

¹⁷⁴ Finkielkraut, Alain, *La humanidad perdida. Ensayo sobre el siglo XX*, 1998, p 78.

¹⁷⁵ Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo, 3 Totalitarismo*, 2002.

¹⁷⁶ El partido del sistema totalitario (lo *Uno*) busca constituirse como unidad coherente y cerrada que, en un principio, tenga clara diferencia entre los que pertenecen y los *Otros*, para posteriormente ampliar su unidad a los no pertenecientes (o eliminarlos). Arendt Hannah, *Los orígenes del totalitarismo, 3 Totalitarismo*, 2002, pp 557-588.

inferiores, de aquellas que tenían inscrito en sus genes el mandato de evolucionar y aquellas que detenían el progreso con su maldad y letargo. El racismo expresa la resistencia a la idea del semejante y la nostalgia por la fuerza del origen. La guerra, al igual que la raza, se hace total, se hace en términos de humanidad contra lo no humano.¹⁷⁷ Es una guerra racial total, sin nación, contra un enemigo total encarnado en los judíos.

En el socialismo la pertenencia está dada por la posición ocupada dentro del sistema de producción económica. En este caso, la identidad individual se perpetua en la ideología del proletario, sujeto designado por la historia para llevar a cabo la emancipación mundial. Esa perpetuación implica la masificación de la sociedad y la desaparición del individuo. Para Leszek Kolakowski¹⁷⁸ existe una relación entre el pensamiento de Marx y las acciones stalinistas en la medida en que la sociedad emancipada que presentaba Marx sólo podía ser construida a partir de la integración en un todo común, lo que implica la eliminación del individuo y, por lo tanto, de la libertad (en todo caso burguesa y negativa). En palabras de Maurice Blanchot, en el comunismo realmente existente, donde la palabra comunidad queda traicionada,

el individuo confirma, con sus derechos inalienables, su rechazo a tener otro origen que él mismo, su indiferencia a cualquier dependencia teórica frente a otro que no fuese un individuo como él, es decir, él mismo, indefinidamente repetido, bien sea en el pasado o en el porvenir –mortal así como inmortal: mortal en su imposibilidad de perpetuarse sin alienarse, inmortal, ya que su individualidad es la vida inmanente que no tiene en sí misma término.¹⁷⁹

Lo mismo sucede en el sistema nazi: la enajenación del individuo supone su anulación. El totalitarismo, según Arendt, es ante todo la unificación enajenada de hombres aislados, competitivos, atomizados, indiferentes y faltos de relaciones sociales. Este hombre masa es producto de la ruptura de la sociedad de clases y de la pérdida de ambiciones y reivindicaciones individuales. El sujeto se enajena a tal grado que pierde todo interés individual, todo lazo social y familiar, toda moral que no sea la del Partido, toda actividad autónoma, así como el instinto de autoconservación. *Himmler definió muy certeramente al miembro de las SS como el*

¹⁷⁷ Finkelkraut, Alain, *La humanidad perdida. Ensayo sobre el siglo XX*, 1998, pp 62-86; Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, 3 *Totalitarismo*, 2002, pp 527-556. Bauman señala que *Hitler believed that the war he kindled was waged in the name of all races, a service rendered to racially organized humankind*, en Bauman, Zygmunt, *Modernity and the Holocaust*, 1991, p 68, subrayado del autor.

¹⁷⁸ Traverso señala que el concepto de totalitarismo proviene de autores que comparten la característica de escribir desde Occidente pero que provienen del exilio de Europa del Este. Kolakowski, quien adopta un pensamiento a favor del liberalismo democrático, es uno de ellos. Traverso, Enzo, *El totalitarismo. Historia de un debate*, 2001, pp 119-121.

¹⁷⁹ Blanchot, Maurice, *La comunidad inconfesable*, 2002, p 13.

nuevo tipo de hombre que en ninguna circunstancia <<hará una cosa por su propio interés>>.¹⁸⁰

La relación de rechazo de la alteridad es, en ambos casos, al igual que la referencia a lo *Uno*, total. Sin embargo, su experiencia es diferente. Para el sistema socialista la diversidad de clases en Rusia implica la asimilación, siempre dolorosa, al sistema bolchevique.¹⁸¹ Por su parte la voluntad del nazi busca eliminar totalmente, sin dejar ningún rastro, la otredad judía.¹⁸² Por esto, es en el Holocausto donde se pone en juego la humanidad de la alteridad y surge el problema dialéctico del semejante: el agente nazi niega, sin lugar a dudas, la humanidad de su víctima, mientras que ésta se pregunta el cómo vive la humanidad su victimario. La idea de humanidad universal se diluye ante la angustia de asemejar la humanidad de la víctima con la humanidad del victimario. Este hecho es con el que Finkielkraut¹⁸³ comienza su estudio sobre el semejante: Primo Levi, parado frente a un doctor del *Kommando* 98 de nombre Pannwitz, se interroga cómo éste vive su humanidad, mientras que, contrariamente, el doctor se niega a reconocer la humanidad del preso que tiene delante.¹⁸⁴ Del mismo modo el oficial italiano Emilio Lussu experimentó la semejanza del enemigo austriaco una noche cuando la evidencia de la comunidad humana de ambos flancos lo *fulminó*.¹⁸⁵ El nazi no podía nunca acceder a esta experiencia compasiva, él se mantenía, a pesar de todo, tras un cristal inquebrantable que dividía al *Uno* del *Otro*.

Es aquí donde se marca una delgada línea de humanidad angustiante sólo para la víctima, nunca para el verdugo. Para éste los límites en la participación de la humanidad están claramente definidos: la víctima simplemente no pertenece a la humanidad. Citando a Bataille, Didi-Huberman señala que *no sólo somos las víctimas posibles de los verdugos: los verdugos son nuestros semejantes*. El

¹⁸⁰ Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, 3 *Totalitarismo*, 2002, p 504, subrayado de la autora.

¹⁸¹ Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, 3 *Totalitarismo*, 2002.

¹⁸² Se sabe que en ambos sistemas existieron campos donde millones de personas murieron, sin embargo la finalidad de Auschwitz era el exterminio, mientras que el Gulag, por ejemplo, tenía como principal función la producción. La muerte de sus habitantes era consecuencia de las duras condiciones, no el objetivo. Véase Traverso, Enzo, *El totalitarismo. Historia de un debate*, 2001, pp 119-128.

¹⁸³ Finkielkraut, Alain, *La humanidad perdida. Ensayo sobre el siglo XX*, 1998, p 7-38.

¹⁸⁴ La dialéctica de la idea de humanidad, de lo que es semejante y de lo que no lo es, es una constante en la búsqueda de identidad, de lo propio, contrastándolo con la negación del Sí, lo Otro. Recordemos que en el primer capítulo señalábamos que entre el colono y el colonizador de América se llevaba a cabo la “prueba de humanidad”.

¹⁸⁵ *¡Tenía frente a mí a un hombre, a un hombre! ¡Un hombre!*, citado por Finkielkraut, Alain, *La humanidad perdida. Ensayo sobre el siglo XX*, 1998, p 36.

semejante inflingía a su semejante *la tortura, la desfiguración y la muerte*.¹⁸⁶ Más adelante señala:

Lo que las SS quisieron destruir en Auschwitz no fue solamente la vida, sino además –fuese de un lado o del otro, antes o después de las ejecuciones– la forma misma del humano, y con ella su imagen.¹⁸⁷

Un ejemplo significativo de la expropiación de lo humano en las víctimas del genocidio fue el que ellas mismas proporcionaran el trabajo de eliminarse. El grupo especial encargado del exterminio de los judíos (*Sonderkommando*) y de la prueba del exterminio (borrar el borramiento, eliminar la memoria de lo acontecido), fue integrado por los propios judíos detenidos y esclavizados. A decir de Primo Levi:

Haber concebido y organizado las escuadras especiales fue el crimen más demoníaco del nacionalsocialismo. Uno se queda atónito ante este refinamiento de perfidia y de odio: tenían que ser los judíos quienes metiesen en los hornos a los judíos, tenía que demostrarse que los judíos [...] se prestaban a cualquier humillación, hasta la de destruirse a sí mismos.¹⁸⁸

Para Bauman¹⁸⁹ el exterminio va ligado a la ciencia y a la ingeniería técnica y social proveniente del Estado Moderno. El genocidio fue llevado a cabo por medio de la violencia autorizada, los roles establecidos que mantenían acciones rutinarias y por medio de la deshumanización de las víctimas. La maquinaria del Estado o “ingeniería social”,¹⁹⁰ con su jerarquía de mandos, facilitó la despersonalización de las actividades asesinas así como la producción social de la indiferencia. La ingeniería técnica produjo las cámaras de gas nazi, la ingeniería social, reflejada en la burocracia, montó una rutina precisa de exterminio que iba desde el agrupamiento de las víctimas hasta su muerte sistemática, pasando por los horarios y las rutas de los trenes. La existencia en general devino objeto de planeación y administración.

I also suggest that it was the spirit of instrumental rationality, and its modern, bureaucratic form of institutionalization, which had made the Holocaust-style solutions not only possible, but eminently “reasonable” –and increased the probability of their choice.¹⁹¹

¹⁸⁶ Didi-Huberman, Georges, *Imágenes pese a todo. Memoria visual del holocausto*, 2003, p 52, subrayado del autor. A partir de cuatro fotos tomadas clandestinamente a una cámara de gas en Auschwitz (de ahí la importancia de “arrebatar una imagen al infierno”), Didi-Huberman desarrolla toda una fenomenología de la experiencia en el campo de concentración. De esta forma, las imágenes muestran que a pesar del horror la cotidianidad existía y que por ella, hasta los propios presos perdían su noción de humanidad. No se diga ya el hombre “demasiado humano” del oficial de la SS. La *desfiguración*, por lo tanto, se entiende como el arrancar el rostro, la *figure*, a la víctima, y así impedir que a través de ella se exprese su humanidad.

¹⁸⁷ Didi-Huberman, Georges, *Imágenes pese a todo. Memoria visual del holocausto*, 2003, p 72.

¹⁸⁸ Citado en Didi-Huberman, Georges, *Imágenes pese a todo. Memoria visual del holocausto*, 2003, p 18.

¹⁸⁹ Bauman, Zygmunt, *Modernity and the Holocaust*, 1991b. Confróntese las reflexiones críticas de Judit Bóker y Gilda Waldman a propósito de ciertas tesis sostenidas por Bauman en este libro. Las autoras subrayan, entre otras cosas, que es importante situar en su especificidad histórica y política del antisemitismo, así como repensar la idea de la cooperación de las víctimas propuesta por Bauman. Bokser, Judit, y Waldman, Gilda, *Modernidad y Holocausto: algunas reflexiones críticas en torno a Bauman*, 2002.

¹⁹⁰ Bauman, Zygmunt, *Modernity and the Holocaust*, 1991b, p 8.

¹⁹¹ Bauman, Zygmunt, *Modernity and the Holocaust*, 1991b, p 18.

Del mismo modo, en los totalitarismos se hace de la ciencia profecía, es decir, ideología. El discurso de la teoría “científica” del evolucionismo fue sustento básico de la puesta en marcha del nazismo y de la supuesta pureza de razas.¹⁹² Lo mismo sucede con la ciencia histórica del estalinismo y su sujeto mesiánico. Se desprecia todo lo que no se encuentre dentro de la voluntad ideológica que sustenta al totalitarismo y se hace *encajar la realidad en sus mentiras* y en sus *exageraciones imaginativas*.¹⁹³ El sujeto del totalitarismo es *el hombre que, habiéndolo perdido todo salvo la razón, recusa lo dado, siempre desconcertante, en aras de una imposible coherencia*. Se destruye el sentido común a través de una lógica absolutamente entregada a sí misma.¹⁹⁴

Para ambos sistemas totalitarios la claridad de un mundo consecuente es una necesidad imperante frente a un mundo contingente y una libertad individual que implica lo fortuito y la angustia. La reinención de la historia por medio de la política permitiría dar al mundo una inteligibilidad transparente eliminando la contingencia y el sistema de pensamiento tradicional irracional. Hitler señaló: *tengo que liberar al mundo de su pasado histórico. Las naciones son los materiales visibles de nuestra historia. Por lo tanto, tengo que amalgamar esas naciones, fundirlas en el molde de un orden superior, si pretendo poner fin al caos de un pasado histórico que se ha vuelto absurdo*.¹⁹⁵ La política *hace, no participa* en la historia. El hombre recluido en su razón pretende encerrar al hombre dotado de libertad, de movimiento y vitalidad.

La totalidad busca no sólo eliminar a un enemigo total sino llevar a cabo un proyecto de perfeccionamiento incuestionable, eliminando a toda costa la fragilidad, lo fortuito e impredecible que es lo humano. Para Kolakowski el totalitarismo implica un intento de ejercer *un control total sobre la memoria humana*.¹⁹⁶ Por su parte Todorov señala que la presencia de *los regímenes totalitarios del siglo XX ha revelado la existencia de un peligro antes insospechado: la supresión de la memoria*.¹⁹⁷ Los sistemas totalitarios representan la puesta en marcha a nivel global y con el despliegue de la tecnología de guerra y la razón burocrática, las promesas de superioridad (al punto de anulación total en el Holocausto) y de progreso (en

¹⁹² La ciencia médica, como ciencia instrumental, se convirtió en una suerte de jardinería que decidía qué era hierba mala destinada a la erradicación y cómo debía crecer la sociedad. El médico era la figura del saneador, el que limpia la contaminación racial y que sana a la raza de la anti-raza. Bauman, Zygmunt, *Modernity and the Holocaust*, 1991b. Véase también Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, 3 *Totalitarismo*, 2002, pp 531-535.

¹⁹³ Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, 3 *Totalitarismo*, 2002, p 539.

¹⁹⁴ Finkielkraut, Alain, *La humanidad perdida. Ensayo sobre el siglo XX*, 1998, pp 66-67.

¹⁹⁵ Citado en Finkielkraut, Alain, *La humanidad perdida. Ensayo sobre el siglo XX*, 1998, p 72.

¹⁹⁶ Traverso, Enzo, *El totalitarismo. Historia de un debate*, 2001, p 123.

¹⁹⁷ Tzvetan Todorov, *Los abusos de la memoria*, 2000, p 11.

tanto comenzar de cero, sin memoria, y de llegar a un punto de sociedad perfecta, sin contradicciones internas ni alteridad).

Los sistemas totalitarios del nazismo y del socialismo son la máxima expresión de la negación de la alteridad sea mediante el asesinato masivo o la asimilación de la diversidad a una unidad (política, económica, burocrática e ideológica). La promesa de superioridad y de autosuficiencia del *Uno* llega aquí a su cumbre y muerte: cumbre porque se llega a cumplir la existencia única del *Uno*, muerte en cuanto la superioridad necesita compararse en una otredad. El progreso pierde punto de referencia en tanto que no hay pasado que lo sostenga ni alteridad que lo confronte.

La razón Moderna, sustento de toda política de cultura occidental, fue asunto de eliminación más que de creación, de negación más que de respeto, de barbarie más que de civilización. *¿Qué utilidad tuvo la cultura cuando llegó la barbarie?* se pregunta George Steiner y continúa señalando que la cultura y el genocidio no son excluyentes:

las bibliotecas, los museos, los teatros, las universidades, los centros de investigación por obra de los cuales se transmiten las humanidades y las ciencias pueden prosperar en las proximidades de los campos de concentración.¹⁹⁸

Una vez más la cultura no fue el arma principal para la humanización de la humanidad, sino para su destrucción. ¿Cómo repensar el lugar de la cultura de la Modernidad Occidental tras la derrota de sus promesas? Pero sobretodo ¿hacia dónde se dirigió la posición del sujeto dentro del orden social lejano y cercano cuando ésta cayó junto a las promesas culturales? Es decir, si las promesas aseguraban referentes identitarios a los sujetos mediante el olvido y la negación de la alteridad, y esas promesas devinieron en sistemas totalitarios de terror y de muerte sistemática y ampliamente razonada, posterior a esta pesadilla ¿cuál es la actual posición del sujeto?, ¿dónde buscar su identidad? En la siguiente sección damos cuenta de la paradoja contemporánea de las identidades mundiales: por un lado la globalización de la experiencia, por otro el (re)surgimiento de identidades sociales y colectivas que multiplican las posibles identidades individuales.

¹⁹⁸ Steiner, George, *En el castillo de Barba Azul*, 1997, pp 115 y 104.

1.2 Mundialización y (re)surgimientos identitarios.

La Modernidad desde sus inicios tuvo como uno de sus principales objetivos el reordenamiento del mundo social, natural y personal. Proporcionar nuevas formas de interpretación del mundo, así como de las acciones a realizar en él. Un orden secularizado de la doctrina teológica que resituara el lugar del individuo dentro del espacio de la humanidad. Como vimos en el primer capítulo, las posiciones con referentes identitarios en este periodo se definen conforme a la relación dicotómica de *lo Uno* y del *Otro*, la cual es una alteridad negativa en tanto que el Yo *no* es lo Otro. Sin embargo otros conceptos ejes fueron parte del entendimiento y de la praxis moderna: unidad/diversidad, homogéneo/heterogéneo, colonizados/colonizadores, Estado nacional/comunidad tradicional, centro/periferia, urbe/campo, individuo/sociedad, socialismo/ capitalismo, civilizado/salvaje, nacional/extranjero, interno/externo, entre otros. Estos órdenes eran excluyentes entre sí, por lo que situarse en alguno de ellos implicaba regularmente negar a su contraparte.

En esta sección observaremos el rompimiento de este orden dicotómico retomando de inicio la referencia del mundo bipolar posterior a la Segunda Guerra Mundial entre el bloque capitalista y el socialista. Este orden proporcionaba referentes de posiciones individuales dentro del sistema global, es decir, aquí la posición del individuo era situada a nivel mundial a partir de su lugar dentro de estas dicotomías. Para Trías y Argullol la Guerra Fría mantenía la ilusión maligna de que todas las piezas del mecanismo mundial estaban debidamente encajadas.¹⁹⁹ La bipolaridad mundial era ante todo un sistema ideológico, donde se expresaban formas dicotómicas de entender y de practicar al mundo.

Al dividir el mundo, la política de las potencias creaba la ilusión de la totalidad [...] en la medida en que nada en él podía escapar a su función; es decir, nada era indiferente desde el punto de vista del equilibrio entre las dos potencias que se apropiaban de una buena parte del mundo y relegaban al resto a la sombra de esa apropiación. Cada cosa tenía su significado y éste derivaba de un centro dividido, pero único: el de los dos enormes bloques trabados, aferrados, unidos en combate mortal.²⁰⁰

Posterior al derrumbamiento de este orden (en buena parte representado en la “caída” del muro de Berlín en 1989) los referentes identitarios a nivel mundial son subvertidos en una aparente paradoja: por un lado el fenómeno de la mundialización o globalización que implica el fin de las formas de alteridad, por otro el surgimiento de comunidades de identidad (hibridaciones) o los resurgimientos de identidades

¹⁹⁹ Véase Trías, Eugenio. y Argullol, Rafael, *El cansancio de Occidente*, 1993, p 24.

²⁰⁰ Bauman, Zygmunt, *La globalización. Consecuencias humanas*, 2003a, p 79.

reprimidas por la Modernidad (étnicas, religiosas, género, raza, sexo).²⁰¹ Son dos procesos donde las relaciones entre la identidad y la diferencia se ponen en juego con conceptos claves que son reformulados en este nuevo ordenamiento mundial y cultural como son el territorio, la frontera, el espacio, el tiempo y el movimiento. Así, las relaciones entre los procesos y los conceptos claves para pensar la realidad contemporánea dejan de ser dicotómicas, como las establecidas claramente en la Modernidad, para vincularse de múltiples formas, renuentes a la aprehensión sociológica.

La relación entre la mundialización económica y los particularismos locales será contemplada a continuación, conforme a su relevancia, para comprender las formas contemporáneas de representar las identidades. Ambos fenómenos nos presentan pautas importantes para posteriormente (en el siguiente apartado) observar los modos de experimentar las homogeneidades atomizantes²⁰² de la sociedad contemporánea. En otras palabras, la mundialización y los particularismos son sucesos íntimamente ligados a las vivencias de la rutina cotidiana en la sociedad contemporánea.

Entiendo la mundialización como la experiencia compartida, en forma desigual, a nivel mundial o global de los procesos y de las consecuencias de las relaciones económicas y de los usos de la tecnología. Bauman utiliza el concepto, proveniente de Roland Robertson, de *glocalización* para señalar que los procesos globalizadores se encuentran íntimamente relacionados con la localización, el arraigo, la desigualdad y la pobreza.²⁰³ Los globales, las personas y sectores que tienen el poder de movimiento, son los capitales financieros, las empresas y comercios que establecen industrias en comunidades con las que no se responsabilizan de los desastres naturales y sociales que acarrearán. Los globales tienen la libertad de mover sus inversiones a cualquier parte del mundo sin ninguna restricción y sin ningún vínculo con el territorio. Por su parte, los locales, la gente arraigada a su comunidad, sufre la devastación y la falta de seguridad social. Son

²⁰¹ Existen diferentes formas de interpretar las relaciones entre los fenómenos económicos de la globalización y los particularismos culturales. Castells señala que existe una oposición entre la identidad y la globalización. Brunner la considera como un entrecruzamiento de las pautas culturales y en juego de identidades en la sociedad contemporánea. Por su parte, García Canclini observa que el mercado mundial al tiempo que integra a ciertos grupos excluye a otros, creando así desigualdades y particularismos, que favorecerán el crecimiento y la reestructuración de las relaciones interculturales a nivel global. Castells, Manuel, *La era de la información: Economía, sociedad y cultura. Volumen II: El poder de la identidad*, 2001, p 23; Brunner, J.J, “Tensiones en la cultura global”, 1995; García Canclini, Nestor, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, 2001, p VII.

²⁰² Nos referimos a que la globalidad del mercado y la tecnología homogenizan formas de consumo y de difusión y adquisición de información, al tiempo que atomiza las formas de relacionarse socialmente, facilitando así la multiplicación de las comunidades de identidad. Este tema será desarrollado a continuación.

²⁰³ Bauman, Zygmunt, *La globalización. Consecuencias humanas*, 2003a, pp 75-102.

quienes afrontan los deterioros locales causados por los organismos globales, los capitales especulativos y las empresas transnacionales y desterritorializadas.²⁰⁴

Siguiendo a Bauman, el lugar del Estado Nación en la globalización pasa de un Estado Moderno regido por el orden administrativo racional, con un aparato burocrático fuerte, del que surgían y se aplicaban las normas de acción dentro de un territorio nacional definido por fronteras rigurosas, con soberanía económica, militar y cultural, y desde donde las relaciones internacionales entre Estados se pactaban, a un Estado Nación que tiene como principal objetivo asegurar la libertad del capital global y de “parchar” sus consecuencias. El Estado está condicionado por los organismos financieros internacionales a controlar las presiones locales y abrir las puertas al mercado global.²⁰⁵ Dentro de este nuevo (des)orden el Estado pierde, si no su liderazgo, sí su capacidad de negociar bienestar social para sus habitantes, y junto con esto también se debilita su lugar como referente de la identidad colectiva y personal. Del mismo modo Nestor García Canclini afirma que *todos estos procesos de internacionalización económica y sociopolítica contribuyen a relativizar los ámbitos nacionales como condicionantes básicos de la identidad.*²⁰⁶

La trasgresión de fronteras por las empresas transnacionales y la reconfiguración del Estado Nación conllevan cambios en las prácticas y consumos de bienes materiales y simbólicos: la homogenización de las ofertas y de la experiencia de consumo está ligada a su desigual oportunidad de acceder a ellas. El mercado global implica formas estándar de producción y consumo de objetos y símbolos que vinculan las experiencias personales dentro de una unidad global.

El segundo aspecto en el que la mundialización se desarrolla, ligado a las relaciones económicas, es en el uso extensivo de la tecnología con el fin de eliminar tiempos y distancias. La tecnología subvierte las formas locales de experimentar el espacio y el tiempo, borrando límites y “acercando” vivencias. Aquí el movimiento adquiere velocidades de antaño inimaginables. El espacio se convierte en aldea global y el tiempo en instante.

La tecnología permite principalmente el flujo de información a través de los medios de comunicación como son la televisión y el internet. Ambos tienen la característica de transmitir la información de manera más veloz, incluso

²⁰⁴ Bauman, Zygmunt, *La globalización. Consecuencias humanas*, 2003a, pp 75-102.

²⁰⁵ Bauman, Zygmunt, *La globalización. Consecuencias humanas*, 2003a, pp 88-93.

²⁰⁶ García Castro, María, *Nacionalismo y globalización. El debate multicultural (entrevista con Néstor García Canclini)*, 1993b, p 259.

transmitiéndola al tiempo que se desarrolla. Lo que la anulación del tiempo y de la distancia conlleva es la subversión de las referencias entre lo interno y lo externo, lo cercano y lo lejano: los límites entre lo que permanece y lo externo son desdibujados en una globalidad de referencias. La realidad se hace virtual alejándose de cualquier arraigo espacio-temporal.²⁰⁷

La característica de la desterritorialización, propia de la mundialización, se observa en el flujo de la información a través de medios tecnológicos ya que se vuelve independiente de sus transportadores y de los objetos sobre los que informa. Así como también el acceso a ella se encuentra limitado y dependiente de las posibilidades de desarraigo de la población. *En el ciberespacio los cuerpos no tienen influencia... aunque aquél tiene una influencia decisiva e irrevocable sobre los cuerpos.*²⁰⁸

Estos procesos de mundialización (las relaciones de consumo y de uso de la tecnología), entendidos como la unificación de la diversidad, se mantienen en relación dialéctica con el (re)surgimiento de identidades colectivas que implican nuevas formas de convivencia de las alteridades con la realidad global y entre ellas mismas. Son nuevas articulaciones entre lo *Uno* y las otredades, así como la convivencia entre éstas. Estos diálogos son tan vastos y multidireccionales que su posibilidad de comprensión requiere de amplias discusiones.

En nuestro estudio sólo mencionaremos algunas nuevas formas de articular lo local con lo global: el resurgimiento de comunidades étnicas, religiosas o nacionales y las formas híbridas, diaspóricas y fundamentalistas de nuevas identidades. Pero antes es necesario señalar que al relacionarse las identidades colectivas contemporáneas, sea con la mundialización o con otras identidades colectivas, pueden ser diferenciadas positiva o negativamente conforme a los modos de expresar sus reivindicaciones: lucha, resistencia y creatividad frente a la homogenización cultural, en el primer caso, rechazo, negación y violencia con el fin de mantener su “autenticidad” en el segundo.²⁰⁹ Cabe también señalar que aunque mencionamos el resurgimiento de identidades colectivas, esto no implica que

²⁰⁷ Véase Bauman, Zygmunt, *La globalización. Consecuencias humanas*, 2003a, pp 28-38; Giddens, Anthony, *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*, 1994, pp 37-42.

²⁰⁸ Bauman, Zygmunt, *La globalización. Consecuencias humanas*, 2003a, p 30.

²⁰⁹ Son múltiples los fenómenos de identidad cultural. Hablamos de re-surgimiento en sus dos aspectos: el resurgimiento de identidades históricamente soterradas (como es el caso de los indígenas mexicanos) y el surgimiento de nuevas comunidades de identidad tales como el movimiento cultural de las comunidades de migrantes en Estados Unidos. Por otro lado cabe destacar que las reivindicaciones identitarias pueden usar métodos defensivos u ofensivos con diversos grados de violencia, sea para la convivencia multicultural o para imponer su ideología a los demás. Cfr Hall, Stuart, “The Question of Cultural Identity”, 1996, pp 627-632.

reaparezcan tal y como existían en un pasado anterior a la Modernidad, sino que resurgen dentro y por medio de los movimientos globalizadores y a la par de otras identidades culturales y sociales favorecidas por las facilidades tecnológicas de comunicación.

Los fenómenos que favorecen la multiplicación de estas renovadas o nuevas comunidades son los mismos que observamos en la mundialización: el movimiento de las personas por distintos lugares (activo: nuevas vivencias, escape, turismo; pasivo²¹⁰: desarraigo, migración, exilio), la porosidad de fronteras y la recomposición de la idea de territorio. Además se agregan formas de repensar las dicotomías asimilación/diferenciación y apertura/ racismo.

Las reivindicaciones por el reconocimiento de comunidades étnicas parten de la situación de olvido a las que fueron sometidas en la represión o en la asimilación cultural durante los procesos colonialistas o de construcción del Estado Nación.²¹¹ Esta reivindicación oscila entre la aceptación de su diferencia en convivencia con la unidad Estatal y mundial (como en el caso de EZLN) donde las demandas indígenas *desafían la hegemonía de las naciones-estados modernas de un modo diferente*, y la afirmación de su “originalidad” dentro del territorio en cuestión. Al respecto de esta última James Clifford señala:

Cuando las demandas de identidad “natural” u “original” con la patria están unidas a un proyecto irredentista y al poder coactivo de un estado excluyente, los resultados pueden ser profundamente ambivalentes y violentos, como ocurrió en el estado judío de Israel. Sin duda, los reclamos de un vínculo primario con la “tierra natal” en general tienen que invalidar los derechos conflictivos y la historia de otros en esa tierra.²¹²

Las comunidades étnicas, además de vincularse con formas religiosas ortodoxas, también se pueden agrupar conforme a discursos de pureza racial, teniendo como objetivo la creación de nuevos Estados-Nación unificados entorno al aspecto cultural. Tal es el caso de los estados bálticos posteriores al colapso de la Unión Soviética.²¹³ Más que ser resurgimientos nacionales, éstos son nuevas formas de naciones homogenizantes que nuevamente olvidan a las minorías que habitan en sus territorios.

²¹⁰ Entendemos aquí pasivo en su forma lingüística, en la idea de que el sujeto es objeto de la acción de otro sujeto. Ejemplo es la migración o el exilio donde los que se mueven son obligados por las situaciones económicas o políticas de su lugar de origen.

²¹¹ Véase la discusión *supra*, Capítulo I donde se expone que las promesas de superioridad occidental y de progreso nacionalista anulan o marginalizan a las prácticas y cosmovisiones de comunidades oriundas o de costumbres diferentes a las estipuladas por el nacionalismo.

²¹² Clifford, James, *Itinerarios Transculturales*, 1999, p 309.

²¹³ Hall, Stuart, “The Question of Cultural Identity, 1996, pp 630-632.

Stuart Hall también proporciona una visión crítica acerca de los fundamentalismos religiosos (pone de ejemplo el Islamismo) que buscan consolidar Estados basados en los principios religiosos y que pueden ser (auto)interpretados como una reacción ante los procesos cada vez más acelerados de occidentalización del mundo.²¹⁴

Lo que estos tres ejemplos (las comunidades étnicas, las nacionales y los fundamentalismos) de resurgimiento de identidades mantienen en común es su vinculación originaria con el territorio en el que se encuentran. Reaparecen como un mecanismo de defensa contra el olvido y la homogeneidad cultural y ante el falso dilema entre el regreso a las raíces o la desaparición, la recuperación del origen o la eliminación en la asimilación.²¹⁵ La falsedad de esta dicotomía es puesta en evidencia por las nuevas formas de identificación a partir del movimiento, de la traducción y de la necesidad de reconocimiento ante una pérdida que implica ganancia cultural. Observamos pues, las comunidades híbridas y las diaspóricas y con ellas las múltiples posibilidades de adoptar prácticas y representaciones colectivas e individuales que se vinculen con ciertas comunidades al tiempo que permitan diferenciarse de otras. En resumen, la mundialización de ciertas experiencias inclusivas y exclusivas, ligada a las nuevas formas de articulación con grupos o comunidades que se reconocen cada una de ellas diferentes, e incluso como mecanismos de resistencia, a las homogeneidades del mercado, favorecen la adquisición de, por un lado, identidades mundiales ligadas al consumo, y por otro de identidades locales y diaspóricas que abren el abanico de opciones de reconocimiento y de posiciones en la experiencia mundial y cotidiana.

Néstor García Canclini menciona que los procesos de movimiento característicos de la mundialización favorecen la desterritorialización de las prácticas de producción y consumo de productos y bienes simbólicos, y alienta nuevas formas de combinación cultural, por lo que la hibridación y el movimiento definen las experiencias cotidianas de adquisición de identidad por parte de una comunidad en la sociedad contemporánea. Las hibridaciones, según Canclini, son

*procesos socioculturales en los que estructuras o prácticas discretas, que existían en forma separada, se combinan para generar estructuras, objetos y prácticas. Cabe señalar que las estructuras llamadas discretas fueron resultado de hibridaciones, por lo cual no pueden ser consideradas fuentes puras.*²¹⁶

²¹⁴ Hall, Stuart, "The Question of Cultural Identity, 1996.

²¹⁵ Véase de Certeau, Michel, *El mito de los orígenes*, 1996a.

²¹⁶ García Canclini, Néstor, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, 2001, p III, subrayado original.

La hibridación puede ser planeada en tanto voluntad y ánimo de creación, reconversión y dinamismo, o como no planeada: siendo producto de migraciones, viajes turísticos e intercambio.²¹⁷ Las estrategias de hibridación surgen a partir de la necesidad de reconstrucción de identidad ante la angustia y la incertidumbre del desarraigo y las diversas formas económicas y culturales de violencia social contra minorías. Nacen discursos artísticos, políticos, religiosos que seleccionan y combinan *referencias emblemáticas, mediante las cuales se logra una coherencia de rasgos y particularidades sociales* desligadas de referencias territoriales que se encuentran cada vez menos ligadas a las experiencias actuales.²¹⁸

La identidad colectiva deja de estar delimitada externamente por el territorio o por la nacionalidad estatal y se convierte en la práctica de recepción y apropiación de bienes simbólicos y de procesos interculturales. A estos movimientos Canclini los denomina “descolección” y “desterritorialización” de la identidad de los grupos.²¹⁹ Siguiendo a deCerteau, Canclini señala que la identidad, de estar delimitada por los lazos nacionales, familiares, profesionales, ligada a relaciones amorosas o de amistad o a territorios de origen, de trabajo y de habitat, hoy se comprende y se vive a través del movimiento y del consumo.²²⁰ Prueba de ello es la identidad en las ciudades fronterizas como Tijuana, que se definen a partir de los espacios donde reina la velocidad, el movimiento, la interculturalidad y lo cosmopolita.

Los productos de la hibridación van de la apertura frente a la diferencia a la negación violenta de otras alteridades: la pérdida de ciertos referentes culturales y la ganancia de otros; la multifocalidad de los conflictos y los enfrentamientos y prejuicios bajo condiciones de competencia laboral; la fragmentación de la identidad individual y la adopción de alguna dependiendo de su conveniencia en cada situación social,²²¹ hasta llegar incluso a la atomización y pérdida de referentes. Las hibridaciones culturales desarrolladas por Canclini, son la primera forma que observamos de resurgimiento identitario.

²¹⁷ García Canclini, Néstor, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, 2001, p V.

²¹⁸ García Castro, María, *Nacionalismo y globalización. El debate multicultural (entrevista con Néstor García Canclini)*, 1993b, pp 264 y 265.

²¹⁹ García Canclini, Néstor, *Escenas sin territorio: Cultura de los migrantes e identidades en transición*, 1992.

²²⁰ García Canclini, Néstor, *Escenas sin territorio: Cultura de los migrantes e identidades en transición*, 1992, p 199.

²²¹ En las experiencias fronterizas se *deciden asumir todas las identidades posibles*. Un ejemplo es el dialogo reproducido por Canclini, *Escenas sin territorio: Cultura de los migrantes e identidades en transición*, en Valenzuela, J.M, (comp), *Decadencia y auge de las identidades. Cultura nacional, identidad cultural y modernización*, 1992, p 205

Reportero: ¿Qué se considera usted, pues?

Gómez-Peña (editor de la revista bilingüe “La línea Quebrada/The Broken Line”): *Posmexica, prechicano, panlatino, transterrado, arteamericano... depende del día de la semana o del proyecto en cuestión.*

La siguiente forma de reformulación de pertenencia móvil que analizaremos es la diáspora contemporánea estudiada por James Clifford en su libro *Itinerarios transculturales*.²²² La idea de diáspora remite en primera instancia a un pueblo alejado y disperso de su tierra de origen real o simbólico. El exilio, el tabú del regreso, la población dispersa, el mito o memoria de la tierra de origen y el compromiso comunitario con ella, son las características que comparten tradicionalmente las diásporas. La comunidad diaspórica clásica es la judía.²²³

Sin embargo para Clifford es necesario replantear el estudio de las diásporas actuales vinculadas a los procesos de descolonización y de migración, y a los fenómenos de comunicación global. En el contexto de la Modernidad contemporánea

existe un amplio espectro de poblaciones minoritarias y migrantes que comparten formas diaspóricas de añoranza, memoria y (des)identificación. Y los pueblos dispersos, una vez separados de su tierra natal por vastos océanos y por barreras políticas, se encuentran cada vez más en relaciones de frontera con su antiguo país gracias a un ir y venir que posibilitan las tecnologías modernas de transporte, comunicación y migración laboral.²²⁴

Esta propuesta radica en observar las diásporas contemporáneas a partir de la idea de desterritorialización y de las experiencias de lucha por el reconocimiento dentro del territorio de llegada. No se trata de reencontrar una identidad originaria que sólo se reconozca en el arraigo, sino de imaginar el cómo podemos reconocer como parte de un territorio simbólico a pesar de la movilidad a la que estamos obligados, sea por placer o por necesidad, en la sociedad contemporánea.

Ante la pregunta *¿Qué es lo que permanece igual, aun cuando uno viaja?* Clifford señala que *la memoria se vuelve un elemento fundamental para el mantenimiento de un sentido de integridad, memoria que es siempre constructiva*.²²⁵ La construcción de esta memoria está vinculada a las relaciones políticas con el territorio de llegada como lucha por el reconocimiento.²²⁶ La diáspora se constituye a través de lazos creados contra la exclusión, el despojo y los intentos asimilacionistas, o por una vinculación histórico-política de opresión.²²⁷

²²² Clifford, James, *Itinerarios Transculturales*, 1999.

²²³ Para una referencia con la diáspora judía contemporánea, véase Foster, Ricardo, "La Diáspora: la batalla contra el olvido", 1991.

²²⁴ Clifford, James, *Itinerarios Transculturales*, 1999, p 302.

²²⁵ Clifford, James, *Itinerarios Transculturales*, 1999, p 62.

²²⁶ Cfr deCerteau, "Lo activo y lo pasivo de las pertenencias", 1995b

²²⁷ En el caso de la diáspora del Atlántico negro lo que permanece es la *herida aún abierta de la esclavitud y la subordinación racial*. Clifford, James, *Itinerarios Transculturales*, 1999, p 328. En la diáspora judía su permanencia se encuentra en la responsabilidad de mantener viva la memoria ante la amenaza moderna del olvido. Foster, Ricardo, "La Diáspora: la batalla contra el olvido", 1991.

Los discursos diaspóricos reflejan el sentimiento de formar parte de una red transnacional vigente, que incluya la tierra natal como un lugar de apego en una modernidad de contrapuntos.²²⁸

La base común de las diásporas es la residencia en el desplazamiento. De esta forma se diferencian de las reivindicaciones de asimilación a la nación de residencia y a las demandas tribales por el reconocimiento de su autenticidad, su pertenencia original al territorio. Las diásporas no arraigan ni se asimilan, “no están aquí para quedarse”.²²⁹ Se mantienen siempre entre la promesa y la esperanza, entre la pérdida y el arraigo. Su tiempo es el anacronismo ya que su historia se quiebra en un presente donde el pasado es también futuro deseado.

Para Ricardo Foster una característica básica de la diáspora judía, que puede ser extendida a toda experiencia diaspórica positiva, es el universalismo, es decir, la posibilidad de hacer una lectura crítica de la tradición propia al tiempo de mantener una apertura ante las culturas con las que se convive en su error. El universalismo es una forma de habitar el presente sin abandonar al pasado, una forma de mantener la fidelidad por medio de la transgresión, ante la necesidad de habitar un presente sin abandonar el llamado del pasado.

La diáspora fue siempre un estar a la intemperie, soportando las tormentas y los desafíos de la historia, un sacar fuerzas de la adversidad y una permanente apuesta por la permanencia sin abandonar las profundas y decisivas interrogaciones. El desarraigo lejos de paralizar y de secar la tradición acabó convirtiéndose en una insólita oportunidad.²³⁰

Tanto las culturas híbridas como las diaspóricas representan dos posibilidades de adscripción a ciertos referentes culturales dentro de un orden mundial desigual, es decir, las posiciones que se ocupen dentro del orden globalizado (Bauman diferenciaba entre los globales y los locales) permitirán adquirir (en el sentido económico del término) y vincularse con movimientos comunitarios de reivindicación de una identidad alejada de sus territorios y límites sociales, culturales, simbólicos y discursivos de la Modernidad. Hoy, la continuidad de un sujeto o de una comunidad está dada por el movimiento y la desterritorialización, lo cual puede ser tanto una oportunidad de creatividad híbrida, como un rechazo a las formas de alteridad (fundamentalismo) y de angustia ante la pérdida de lugares comunes.

El fundamentalismo religioso, étnico o nacional, representa una modalidad de los discursos identitarios. Su particularidad se encuentra en que radicalizan el dilema

²²⁸ Clifford, James, *Itinerarios Transculturales*, 1999, p 313.

²²⁹ Clifford, James, *Itinerarios Transculturales*, 1999, p 312.

²³⁰ Foster, Ricardo, “La Diáspora: la batalla contra el olvido”, 1991, p 20.

entre “regresar a las raíces o morir” ante la apertura de opciones culturales de la sociedad globalizada.²³¹Aunque los fundamentalismos manejen un discurso de resistencia ante antiguas culturas o naciones represoras, es fácilmente identificable su tendencia a mantener una alteridad negativa con cualquier otredad en la medida en que proclaman la dogmatización y aceptación universal de sus principios culturales o religiosos.

En resumen, en este apartado dimos cuenta de dos fenómenos necesarios para comprender las bases de las posibilidades de representación social de los individuos en la sociedad contemporánea. El primero es la posibilidad a nivel mundial de compartir experiencias similares como efecto de la globalización económica y tecnológica, así como su consecuente pérdida de referentes nacionales (entendidos desde el discurso de la Modernidad). El segundo, articulado de diversas formas al primero, son las nuevas reconfiguraciones de la idea y la vivencia de la diferencia, de lo local y de lo comunitario. Ambos se encuentran atravesados por las experiencias, celebradas o rechazadas, de movimiento, de desarraigo, de viaje, de porosidad de fronteras, así como por nuevas formas de entender la diferencia (racial, étnica, religiosa), la apertura, la asimilación y la traducción como adquisición activa de nuevas identidades.

El siguiente apartado se pregunta acerca del cómo estas experiencias afectan la vida cotidiana en las urbes. De tal forma, nos desplazamos de la referencia global y comunitaria de la identidad, a su posibilidad individual en la sociedad contemporánea. La pregunta que guíe el análisis será el cómo es vivida la mundialización y las diversas posibilidades identitarias en las personas que no pertenecen a ninguna comunidad, que no se identifican con ninguna identidad Moderna o Posmoderna. La pérdida de los referentes de identidad de la Modernidad (superioridad frente a la alteridad, nacionalismo y el Sí mismo individual), ligada a las identidades fragmentadas de la sociedad mundializada (comunidades híbridas, diaspóricas, identidades relacionadas con el género, la sexualidad, la raza, así como con el surgimiento de nuevos discursos de reivindicación de identidades oprimidas, y todas las nuevas conexiones que puedan darse), llevan a desterritorializar toda vivencia, a no percibir ningún espacio como propio, y sobre todo, a vivir la experiencia de la alteridad como imposible.

²³¹ Hall, Stuart, “The Question of Cultural Identity”, 1996, pp 631.

..Y al ser sólo un hombre –una pura conciencia
sin ataduras y sin domicilio-, ya no es hombre
Finkelkraut

2. Soledad multitudinaria

2.1 Consumo y tecnología

El consumo y la tecnología masifican al tiempo que atomizan. La economía en la sociedad global produce un mercado homogeneizado, donde los productos, los servicios e imágenes se desterritorializan y exportan a cada mercado nacional. La tecnología mantiene un papel preponderante en esta nueva disponibilidad de objetos de consumo. Al igual que facilita el movimiento de gente, pone en circulación, en cuestión de segundos, las diversas opciones de venta (que a la vez se convierten en opciones de identificación social).

Bauman señala que si en la sociedad Moderna la figura central de los procesos de intercambio se fincó en la construcción y reproducción de la figura del productor, *la formación que brinda la sociedad contemporánea a sus miembros está dictada, ante todo, por el deber de cumplir la función del consumidor, sin preguntarnos si somos capaces y sentimos la necesidad de separar los actos de vivir y consumir.*²³²

En la posmodernidad o modernidad tardía se forma un ideal de consumidor caracterizado por ser insaciable, por mantener el deseo de consumo antes que la obtención de lo deseado. En él el fundamento de la necesidad real del objeto pierde sentido frente a la necesidad de ser constantemente seducido. El consumidor es un coleccionista no de objetos, sino de vivencias. El consumo se aleja de la consumación de cierta necesidad y cae en la búsqueda de lo efímero, de lo obsoleto, desechable, del vacío y de lo olvidable. La posesión se presenta como miedo a la desposesión absoluta, al vacío interno.²³³ El consumo crea consumidores, no al revés.

En la actualidad, los mercados se hacen globales al mismo tiempo que diversos. Hacia 1980 Lipovetsky²³⁴ señalaba un amplio espectro de posibilidades de consumo: los *mass-media*, la televisión satelital o por cable, los deportes, el

²³² Bauman, Zygmunt, *La globalización. Consecuencias humanas*, 2003a, pp 106-107.

²³³ Trías, Eugenio. y Argullol, Rafael, *El cansancio de Occidente*, 1993, p 54.

²³⁴ Lipovetsky, Gilles, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, 1986.

turismo, la moda informal, así como las llamadas técnicas *psi* (relacionadas con las nuevas formas de reencontrarse con su propia interioridad tales como la meditación oriental). El panorama actual incluye estas y otras muchas opciones de consumo que favorecen tanto la asimilación mundial a un mismo registro de compra, como las múltiples formas de personalizar lo consumido. Ejemplo de esto son los sistemas de comunicación móviles como el teléfono celular que se ha convertido en la sociedad actual en una “necesidad”, por lo que las empresas que los fabrican y las que proveen el sistema ofrecen una amplia gama de opciones para “personalizar” su uso.

Lipovestky considera que esta multiplicación y diversificación de las oferta implica la personalización, la elección del modo de existencia de cada uno, favorece al interés propio y permite la elección de una vida *kit*.²³⁵ A su vez, la individualización de las vivencias de consumo, marcadas por la seducción, implica nuevas formas de integración social. En una aparente contradicción, el lazo social formado por la red del consumo se mantiene debido a la atomización de los intereses y a la desocialización de las prácticas.

Ambos autores enfatizan la importancia del juego entre deseo y seducción, tentación y atracción, para entender al consumo en la posmodernidad. Esto no es gratuito ya que el deseo es algo inalcanzable, que implica su muerte al tiempo de su concepción, sin que se consuma en su totalidad, creando así nuevos deseos. Así es el consumo: se mantiene sólo cuando no es posible alcanzar la imagen vendida junto con el producto. Éste satisface de inmediato y la satisfacción se acaba en su acto, de la misma forma que se elimina toda posibilidad de recordar lo consumido.²³⁶

Para Lipovesky, la seducción

construye nuestro mundo y lo remodela según un *proceso sistemático de personalización* que consiste esencialmente en multiplicar y diversificar la oferta, en proponer más para que uno decida más, en substituir la sujeción uniforme por la libre elección, la homogeneidad por la pluralidad, la austeridad por la realización de los deseos. La seducción remite a nuestro universo de gamas opcionales, de rayos exóticos, de entornos *psi*, musical e informacional en que cada cual puede componer a la carta los elementos de su existencia.²³⁷

²³⁵ Lipovetsky, Gilles, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, 1986, pp 17-33.

²³⁶ *La cultura de la sociedad del consumo no es de aprendizaje sino principalmente de olvido.* Bauman, Zygmunt, *La globalización. Consecuencias humanas*, 2003, pp 108 y 109.

²³⁷ Lipovetsky, Gilles, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, 1986, p19, subrayado del autor. Bauman señala algo similar cuando afirma que *los consumidores son, ante todo, acumuladores de sensaciones; son coleccionistas de cosas sólo en un sentido secundario, como subproducto de lo anterior.* Bauman Zygmunt, *La globalización. Consecuencias humanas*, 2003, pp 110, subrayado del autor.

Para Bauman la elección de consumo sólo es un disfraz de la obligación que ejerce el mercado y la publicidad para adquirir cada vez más y más productos. Sin embargo, la multiplicación de opciones no implica necesariamente la igual posibilidad de acceder o decidir qué y dónde comprar. La elección de consumo esta reservada a personas con la suficiente capacidad crediticia para adquirir, mientras que la gran mayoría de la población debe aceptar los límites de su bolsillo.²³⁸

La personalización de los productos y la privación en la que se encuentra la mayor parte del mercado de consumidores favorecen las múltiples formas en las que los productos homogéneos son utilizados. El mercado produce excesos y por medio del consumo el sujeto busca realizarse física y psicológicamente. Dietas naturistas, o de la luna, remedios prehispánicos, regreso a la vida buena, relajamiento con técnicas orientales, deportes extremos, baile samba, hawaiano..., todo nos habla de una ampliación y universalización de posibilidades de ser y estar en el mundo. Las expresiones de diferentes culturas se asimilan a la propia, se utilizan, se tiene un contacto con la alteridad mundial, así como un rescate de lo pasado (moda retro). El consumo de objetos, servicio e imágenes iguales a lo largo y ancho del mundo no es vivenciado de la misma forma por los consumidores. Incluso la diferenciación puede llegar a ser tan grande que la masa se fragmente en átomos aislados.

La amplitud de opciones de consumo conlleva básicamente la atomización social, la coincidencia en la compra pero el desfase de experiencias humanas. En el consumo de objetos, de símbolos y de servicios, los sujetos buscan algo que los una, ser semejantes, encontrarse en la similitud, sin embargo, hallan soledad, ya que las vivencias individualizadas de las relaciones de compra y venta no implican relaciones de humanidad. La soledad y vacío que ello supone, se vivencia como carencia de identidad.

El consumo actúa en el doble sentido de la palabra: es un acto de aprehensión y, al mismo tiempo, un acto de destrucción [...]La pérdida del vínculo estable con el mundo material debilita nuestros territorios de identidad y nos somete a un mundo autodegradable e intangible. Es otro aspecto del vértigo alrededor del vacío. La continua necesidad de poseer cosas como miedo a la absoluta desposesión.²³⁹

La tecnología, por su parte, es el símbolo paradigmático de la modernidad actual por las posibilidades que ofrece de trascender fronteras y husos horarios. Además, subvierte experiencias cotidianas como la de la comunicación, desarraigándolas de cualquier cronotopía local, de cualquier relación con lo regional,

²³⁸ Una situación intermedia la vemos en el recurso de la piratería donde se puede adquirir objetos materiales y culturales por una cantidad mucho menor a la del producto "original".

²³⁹ Trías, Eugenio. y Argullol, Rafael, *El cansancio de Occidente*, 1993, pp 53 y 54.

eliminando las diferencias horarias y todas las costumbres que implican. La tecnología ofrece la posibilidad de ser un individuo global sin salir de casa.

El territorio, comunidad, lugar, espacio de intercambios comunicativos, de información, de gestos, de expresiones que se encuentran en las localidades rurales o en las sociedades tradicionales, se transforman en espacios cibernéticos, no visibles, imperceptibles, abstractos. Citando a Finkelkraut, *a partir de ahora, el hombre tiene lugar sin que el lugar pueda pretender ejercer sobre él la más mínima influencia. Su presencia en la Tierra ya no es un domicilio fijo.*²⁴⁰ Aún la ciudad, espacio moderno de la abstracción, cede el paso al lugar inmaterial del ciberespacio. Ahí se eliminan los gestos de la palabra, las expresiones del alma, la responsabilidad en el enfrentamiento de la alteridad. El hombre actual

Cibernauta, y orgulloso de serlo, desprecia la obscena materialidad de las cosas y se inclina por los deleites sin fin de un espacio inmaterial. Era geográfico e histórico, ahora es *angélico*, ajeno como los ángeles a las penalidades de la vida en la Tierra y al orden de la encarnación, dotado como ellos del don de la ubicuidad y del de la ingravidez.²⁴¹

Encontramos también en Bauman lo que llama *una analogía entre el ciberespacio y la concepción cristiana del paraíso*,²⁴² caracterizada por la no materialidad del espacio, alejado e inaccesible para los locales (aquellas personas arraigadas al suelo local y que sufren las consecuencias de los movimientos realizados por los globales). El espacio cibernético tiene en común con una imagen paradisíaca lo etéreo, el sentimiento de omnipotencia, la ausencia de lo corpóreo y una nueva forma de relacionarse y construir la realidad. Esta desvinculación de la realidad territorial y local se vive por la deslocalización y la instantaneidad del transporte y acceso a la información.

Sin embargo, las redes tecnológicas difunden información, no necesariamente comunican. La televisión, los medios masivos de comunicación, el internet, y otras tecnologías mueven y universalizan la información globalmente de forma tal que toda persona que tenga acceso a la tecnología puede conocer lo que pasa en cualquier parte del mundo al mismo tiempo que sucede. La tecnología permite la masificación de la información e integra a todos sus usuarios a una red de vivencias global. Vivimos saturados de información, y al no ser procesada o no diferenciar sus contenidos, caemos en espacios de indiferencia, de la apatía, del recogimiento en la individualidad y en el abuso de decir todo sin decir nada. Al presentarse las noticias al mismo tiempo que lo acontecido, no hay trabajo ni reflexión seria de lo que

²⁴⁰ Finkelkraut, Alain, *La humanidad perdida. Ensayo sobre el siglo XX*, 1998, p 146.

²⁴¹ Finkelkraut, Alain, *La humanidad perdida. Ensayo sobre el siglo XX*, 1998, p 147, subrayado del autor.

²⁴² Bauman, Zygmunt, *La globalización. Consecuencias humanas*, 2003, p 29.

acontece. En pocas palabras, los hechos se desquebrajan ante el poco tiempo que se tiene para su seria y responsable interpretación.

A mediados del siglo pasado, Walter Benjamin anticipaba esta situación en la forma en la que son asimiladas las informaciones de la prensa. Para él, éste es un ejemplo de como los hechos externos cada día tienen menos posibilidades de incorporarse a la experiencia individual, en tanto que

los principios de la información periodística (novedad, brevedad, inteligibilidad y, sobre todo, la falta de toda conexión entre las noticias aisladas) contribuyen a dicho defecto tanto como la compaginación y el estilo lingüístico.²⁴³

En la tecnología, el tiempo domina sobre el espacio, la movilidad sobre la comprensión. La información no implica formación, la vivencia se desvincula de la experiencia, se vive el mismo acontecimiento pero, al no haber reflexión de lo que éste significa, no hay experiencia, el individuo no se nutre en su ser, se aleja tal y como llegó, no hubo comunicación, no hubo alteridad.

La figura del consumidor y del cibernauta representan por antonomasia dos expresiones de la soledad multitudinaria en la sociedad contemporánea. A decir de Trías y Argullol, el sujeto que acumula vivencias más no experiencias, que mantiene una alteridad sin encuentro, es el actual bárbaro. En otras palabras el bárbaro civilizado contemporáneo es

ese “átomo-cápsula” que constituiría, en nuestro mundo, el sujeto de una sociedad tecnificada y masificada. Tal “individuo” tiene las siguientes características: 1) es capaz de acumular muchas vivencias, pero carece de experiencia; 2) es capaz de acumular muchas redes complejas de “información”, pero carece de formación, de *Bildung*; 3) sólo reconoce la alteridad en la medida en que define su propia forma de ser y de sentir; es incapaz, por tanto, de un genuino encuentro con el otro.²⁴⁴

Las vivencias en las que se ve envuelto el bárbaro contemporáneo (movimiento físico o simbólico, intercambio de información, encuentros con otras personas, consumo, tecnologías) son tantas y se acumulan en espacios y tiempos tan pequeños que es casi imposible digerir y asimilar todo ello en la experiencia personal. Las miríadas de sucesos y el achicamiento del espacio y el tiempo impiden incorporarlos dentro de marcos de significación en la vida del individuo. No pueden dar sentido al conjunto de la experiencia de la persona, en tanto que no hay espacio para la reflexión. En otras palabras, asimilar el sentido (el por qué y para qué) de las múltiples actividades cotidianas en la trayectoria personal es un trabajo que no es fácil realizar en el espacio temporal de la rutina.

²⁴³ Benjamin, Walter, “Sobre algunos temas en Baudelaire”, 1995, p 10.

²⁴⁴ Trías, Eugenio. y Argullol, Rafael, *El cansancio de Occidente*, 1993, p 51.

La información sin formación (*Bildung*) es aquello que los autores citados llaman “tecno sin cultura”, es decir *la técnica, [que] sin orientación cultural, conduce a ese vacío: a una especie de sinsentido final, o a un absurdo en relación a todo referente de sentido.*²⁴⁵ Es decir, si la cultura tenía la tarea de dar respuesta a ciertos enigmas (religiosos, artísticos, filosóficos), la técnica elimina el sentido de dicha preguntas, las banaliza y descalifica, optando por el camino de la racionalidad pragmática e instrumental.²⁴⁶

Finalmente, la incapacidad del bárbaro contemporáneo de mantener una experiencia positiva con la alteridad proviene de la atomización masiva de sus intereses y preocupaciones. En la actualidad, *la multitud no se encuentra en las calles, como masa visible, sino que permanece oculta, aunque igualmente masificada, en sus unidades individuales.*²⁴⁷ Es una persona básicamente irresponsable con la otredad, nunca aceptará relacionarse con alguien diferente, sólo en aquellos que pueda ver su imagen reflejada, con la sociedad desvinculada afectivamente, interminablemente. Siguiendo con los planteamientos de éstos autores, Cassigoli señala que el bárbaro postmoderno es

un ser radicalmente irresponsable, perfectamente adaptado a patrones técnicos; estándares que tampoco son responsables, ya que no responden a nada que no sea su propia operatividad o mecánica de funcionamiento.²⁴⁸

En el ámbito de las relaciones humanas, hablamos de un embotamiento de sentimientos, una incapacidad de ser curioso, de encontrar el asombro y la confrontación (en el sentido de evitar el enfrentamiento, el encuentro con el rostro ajeno, con la otredad diferente al Yo). La indiferencia, la apatía, la “razón perezosa” son las características básicas de este sujeto. Sin embargo, es importante señalar que “el hombre de la multitud” es ya observado con el nacimiento de las grandes ciudades en el siglo XIX. Benjamin, a partir de la literatura de Poe, observa a los paseantes ciudadanos quienes se *movían en forma descompuesta, tenían el rostro encendido, hablaban entre ellos y gesticulaban, como si justamente en medio de la multitud innumerable que los circundaba se sintieran perfectamente solos.*²⁴⁹ Este aislamiento es la prueba indudable de su ser bárbaro.

²⁴⁵ Trías, Eugenio. y Argullol, Rafael, *El cansancio de Occidente*, 1993, p 82.

²⁴⁶ Ejemplo de esta acumulación sin sentido de la información, son los archivos o “memorias” tecnológicas o artificiales que tienen el objetivo de asimilar grandes cantidades de información, sin la capacidad de darles sentido. Sólo el trabajo humanista del investigador puede incorporar en un marco más amplio, datos sueltos del archivo. Para el tema de la memoria (artificial y humana), véase *infra*, Capítulo 3.

²⁴⁷ Trías, Eugenio. y Argullol, Rafael, *El cansancio de Occidente*, 1993, p 48.

²⁴⁸ Cassigoli, Rossana, “*Cultivar el territorio. Fundamento del espíritu colectivo*”, 2005, p 92.

²⁴⁹ La cita pertenece aun texto de Poe (para quien *la multitud tiene algo de bárbaro*) citado por Benjamin. Benjamin, Walter, “Sobre algunos temas en Baudelaire”, 1995, p 20.

Steiner²⁵⁰ también le dedica un capítulo a lo que el denomina el *ennui* de una sociedad postrada en un tiempo de inmovilidad, de enajenación ante ciertas promesas del liberalismo y del positivismo de progreso económico, de ética burguesa y del conocimiento exacto a través de la ciencia. Es el embotamiento de energías tras los grandes movimientos sociales de fines del siglo XVIII que transformaron no sólo las relaciones estructurales, sino la velocidad del tiempo social. Posterior a estos grandes movimientos, imperó un sentimiento de vacuidad, de aburrimiento y tedio, formándose así la necesidad de encontrar puntos hacia donde dirigir las energías de transformación y creatividad. En un ambiente citadino tal, en el que el tedio y el embotamiento de sentimientos conviven estrechamente con el crecimiento económico, científico y tecnológico, es claro el ambiente favorable a la catástrofe humana en la que degeneró, a saber, el Holocausto judío al que ya hicimos referencia.²⁵¹

El bárbaro actual, proveniente de aquella experiencia de tedio de la primera parte del siglo XIX, postrado en su individualidad e incapaz de mantener relaciones de alteridad. Es aquel que se encuentra en constante tránsito de un lugar a otro ya que encuentra en el viaje la correcta forma de evitar el arraigo social y sentimental. El movimiento entre los lugares abstractos que ofrece la ciudad son sus espacios de comodidad debido a que no obligan al intercambio de subjetividades, es decir, no implican encuentro de otredades.

En el siguiente apartado observaremos cómo la movilidad en la que se encuentra este bárbaro contemporáneo se desarrolla en espacios de indiferencia y de ausencia de alteridad, en los no lugares de la rutina en las urbes, y de esta forma, aumentando su soledad rodeado de multitudes y encuentros fugaces e indiferentes.

²⁵⁰ Véase el capítulo uno intitulado “El gran *ennui*” Steiner, George, *En el castillo de Barba Azul*, 1997.

²⁵¹ Si bien estos autores hacen referencia al embotamiento en las grandes ciudades del siglo XIX y tanto Steiner como Bejamin viven las consecuencias señaladas por el primero, cabe preguntarnos, al margen de nuestro análisis, hacia dónde nos lleva esta experiencia contemporánea de indiferencia. Además de la mundialización de ciertas formas culturales relacionadas al consumo y a la tecnología, y de los resurgimientos identitarios ¿qué se encuentra tras la actual crisis cultural?

2.2 Viajeros y no lugares

Para la sociedad contemporánea el movimiento es eje central de su práctica cotidiana. Desde los grandes viajes en los que se cruzan fronteras estatales o nacionales (como los viajes laborales, por placer, por necesidades económicas o refugio político), hasta los viajes de la rutina citadina, pasando en ambos casos por el viaje virtual de los medios de comunicación y la tecnología. Como señala Bauman: *en la actualidad, todos vivimos en movimiento*.²⁵² Sin embargo, el viaje es vivido de diversas formas, dependiendo de la posibilidad de cada uno de moverse físicamente o viajar sólo a través de la programación televisiva o radiofónica local. La movilidad es tanto una privación como un privilegio.

La “vida errante” tiene significados diametralmente opuestos para quienes ocupan la cima y quienes ocupan la base de la nueva jerarquía; en tanto, el grueso de la población,- la “nueva clase media”, que oscila entre los dos extremos- sobrelleva el mayor peso de esa oposición, y por ello padece una aguda incertidumbre existencial, ansiedad y miedo.²⁵³

La experiencia errante en el mundo actual se expresa a partir de dos modelos de movimiento: los globales y los locales. Los globales, los turistas, son los que atraviesan el espacio y viven en el tiempo, en un presente perpetuo, donde las reglas importan poco, son los que se mantienen en viaje sea porque es lo razonable en estos tiempos, o porque es placentero. Los globales son aquellos que tienen la posibilidad de elegir el lugar en el que se encuentran y los medios para permanecer o para retirarse.

El turista se mueve con el propósito de encontrar nuevas vivencias. Las otredades sociales y culturales son asimiladas de forma tal que sus creencias y costumbres no son alteradas, en otras palabras, el turista domestica lo extraño, mantiene una alteridad negativa, una otredad sin alteración de su existencia, no es molestado por la diversidad. Para él, el *Otro* es asunto de gusto estético, una suerte de culto a la intimación interpersonal, no es una relación de alteridad responsable.²⁵⁴

En el otro extremo de la errancia se encuentran los locales quienes viven en un tiempo en el que no pasa nada, en la monotonía de la rutina, son mantenidos en nuevas formas de esclavitud y su viaje pertenece a los sueños de fuga o al desarraigo necesario para su propia sobrevivencia. El movimiento no es búsqueda

²⁵² Bauman, Zygmunt, *La globalización. Consecuencias humanas*, 2003a, p 103.

²⁵³ Bauman, Zygmunt, *La globalización. Consecuencias humanas*, 2003a, p 11.

²⁵⁴ Bauman, Zygmunt, “Del peregrino al turista o una breve historia de la identidad”, 2003b.

de lugares exóticos o pintorescos, es principalmente una necesidad. Su lugar de permanencia no es definido por ellos y son nulas sus posibilidades de elegir el viaje o de entrar a lugares exclusivos. Los vagabundos y los *sans papiers* experimentan el cierre del espacio. Son a la vez los monstruos malogrados del viaje feliz del turista y además consumidores defectuosos. Siguiendo con Bauman la globalización busca satisfacer los sueños y deseos de los turistas, mientras que el vagabundo es su efecto no deseado.

Pero también nos encontramos con que la tecnología facilita el cruce de fronteras sin necesidad de salir de casa. Desde el resguardo de nuestro domicilio, podemos acceder al mundo, evitar el encuentro humano, trascender las fronteras y los horarios. El hombre ha pasado de ser un habitante en el mundo a un tecno turista que puede

enchufarse, sin salir de la habitación, a cualquier diversión, acceder a las catástrofes en directo, explorar tumbado en el sofá las culturas más lejanas, interrumpir sin avisar en todos los lugares memorables, ir, sin moverse de casa, a mirar escaparates a las antípodas y navegar a voluntad por los bancos de datos de la gran amalgama mundial en que se han convertido las tradiciones.²⁵⁵

Desde el ciberespacio²⁵⁶ los viajes virtuales se multiplican, teniendo la posibilidad de ir cada vez más lejos (si es que aún es válida esta expresión), conocer diferentes paisajes, sociedades y costumbres. Sin embargo, este conocimiento limita, siendo tal vez lo deseado, el encuentro con alteridades incómodas en tanto que pueden alterar la seguridad cultural del bárbaro actual.

Aunado a los viajes y (con)vivencias transfronterizas de un continente a otro, de un país a otro, de un Estado a otro, y a través de los medios de comunicación electrónica, en las grandes urbes el salir de los límites de nuestra casa se nos presenta como experiencia de viaje. Actualmente, el movimiento es, en diferentes formas y medidas, parte de nuestra cotidianidad. La ciudad, hoy más que nunca y de una forma desbordante, experimenta diariamente una miríada de movimientos y trayectorias, de viajes a pequeña escala, de múltiples encuentros entre personas desconocidas entre sí, de millones de trámites burocráticos, laborales, escolares, de

²⁵⁵ Finkielkraut, Alain, *La humanidad perdida. Ensayo sobre el siglo XX*, 1998, p 147.

²⁵⁶ Resulta interesante pensar en el ciberespacio como el lugar actual del panóptico, es decir, como el sitio desde el cual el individuo observa lo que sucede en el mundo desde el resguardo de su domicilio. Mira, escucha, conoce, se informa, sin que su existencia sea reconocida. Para pensar este tema véase Foucault, Michel, "El panoptismo", 2000; y Bauman, Zygmunt, "El panóptico o la libertad como relación social", en *Libertad*, 1991a. Es también interesante el punto de vista de Michel DeCerteau, "Capítulo IX. Relatos del espacio", en *La invención de lo cotidiano. I. Las artes de hacer*, 1996b; y el análisis hecho por Mora, Martínez, Martín, *Cartografiar o narrar: prácticas del espacio urbano en Michel de Certeau*, 2002.

servicios... La rutina se presenta como necesidad de movimiento, de salir de un espacio local como lo es el domicilio y transitar por lugares despersonalizados. Así son las rutas²⁵⁷ urbanas: se mantienen en la dispersión de los habitantes y en los encuentros furtivos en los no lugares

Marc Augé²⁵⁸ señala que, a diferencia de los lugares antropológicos donde se mantiene una relación entre la memoria de las relaciones sociales y el territorio que las ubica, los no lugares característicos de la sobremodernidad²⁵⁹ son espacios centrados en el viaje, el consumo, la tecnología y el trámite cotidiano: las carreteras, los trenes, los aeropuertos, los hoteles, los supermercados, la computadora, los sistemas de comunicación virtual y las oficinas donde se labora o se pide algún servicio. Por *no lugar* Augé designa

dos realidades complementarias pero distintas: los espacios constituidos con relación a ciertos fines (transporte, comercio y ocio), y la relación que los individuos mantienen con esos espacios... Los no lugares crean la contractualidad solitaria.²⁶⁰

La relación contractual es importante ya que es lo que permite al individuo el paso por estos lugares de la sobremodernidad. El sujeto tiene que identificarse para poder transitar por los espacios de viaje y tramitación. Los no lugares vinculan a la persona con identificaciones seriales (credencial de identidad, acta de nacimiento, matrimonio, pasaporte, visa) o numéricas (nip, cuenta bancaria, capacidad adquisitiva, cédula de seguro social o escolar). Es a partir de esta serialización individualizante que la persona mantiene una identidad dentro de los no lugares.

Aquí se mantiene comunicación ante todo con las instituciones, es decir, en el espacio abstracto del no lugar la relación es entre un sujeto indefinidamente repetido, indiferenciado, desidentificado a partir de su rol contractual, liberado de la densidad de su ser, con un sistema de signos institucionales que mediante la prescripción, la prohibición y la información (expresados en carteles, pantallas, señalizaciones, anuncios) mantienen en orden las reglas del movimiento. Este tipo de relaciones desarrolladas en los no lugares se expresan también en las formas de consumo a partir de las etiquetas, las tarjetas de crédito, las máquinas de cobro por el consumo y los servicios. *El espacio del no lugar no crea ni identidad singular ni relación, sino soledad y similitud.*²⁶¹

²⁵⁷ El tema del domicilio y de la ruta será retomado en el siguiente capítulo.

²⁵⁸ Augé, Marc, *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, 2002.

²⁵⁹ Para Augé la sobremodernidad procede de la super o sobre abundancia de acontecimiento, espacial y de individualización de referencias.

²⁶⁰ Augé, Marc, *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, 2002, p 98.

²⁶¹ Augé, Marc, *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, 2002, p 107.

Los lenguajes universales facilitan el entendimiento de todos los transeúntes de forma tal que el viajero no se siente extranjero en ningún no lugar, se permanece, a pesar del viaje, dentro de un mismo orden de identificación. El que exista una comunicación y nuevos mundos nunca completamente ajenos al cuerpo implica una nueva forma de experimentar las relaciones con uno mismo y con la alteridad. Los múltiples encuentros a los que se enfrenta el individuo no implican la alteración de su experiencia. Su mismidad permanece ya que sus convivencias se realizan a partir de individuos, al igual que él, serializados. Dichas vivencias quedan inscritas dentro de espacios atravesados por el movimiento, por el instante y lo efímero.

El tiempo del no lugar es el presente, es la urgencia del momento. El viajero en los no lugares no sólo va de paso, sino también de prisa. El movimiento cotidiano de las urbes no puede mantenerse fuera de la velocidad, conforme a la presión temporal del minuterero de su reloj. Vivir en el hoy, en el ahora, en el instante, lo efímero, no importando el pasado, tampoco el futuro. El olvido es consecuencia del movimiento veloz alrededor del vacío.

Es como si el espacio estuviese atrapado por el tiempo, como si no hubiera otra historia más que las noticias del día o de la víspera, como si cada historia individual agotara sus motivos, sus palabras y sus imágenes en el stock inagotable de una inacabable historia en el presente.²⁶²

El tiempo y la tecnología favorecen la (con)vivencia momentánea en los no lugares. Las comunicaciones veloces, las informaciones al instante, la noticia del momento al momento inundan y desbordan la capacidad de asimilar todo ello a la experiencia social. No hay tiempo, se dice, más que para lo que existe en el presente del aquí y ahora. La memoria, excepto quizás en su forma mnemotécnica, es innecesaria. En los no lugares, el espacio y el tiempo son sólo de transición, no hay vinculación significativa con la trayectoria de vida personal, mucho menos comunitaria.

En la ciudad abundan los no lugares, los espacios donde las prácticas sociales se desvinculan de las relaciones de alteridad, ya que se desarrollan en territorios que no mantienen una significación con y entre las personas que lo ocupan. Las trayectorias ciudadanas se fragmentan en múltiples episodios, son viajes cortos sin vínculos emocionales, sin compromisos ni preocupaciones por la gente que rodea al viaje. Música afrocaribeña, comida indú, terapia asiática, literatura latinoamericana, programación norteamericana, intercambio estudiantil, turistas,

²⁶² Augé, Marc, *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, 2002, p 108.

vagabundos, culturas de élite, culturas populares, todo se mezcla, cambia, se pierde dentro de un instante infinito, alargado por la urgencia de la caducidad, donde el sujeto se pierde de igual forma en laberintos de ser y de vivir en el mundo global.

El constante movimiento es un destierro permanente. Michel Maffesoli, referencia necesaria para pensar a las sociedades tribales contemporáneas, señala que el nomadismo

está inscrito en la estructura misma de la naturaleza humana, ya sea individual o social. De alguna manera es la expresión más evidente del tiempo que pasa, de la inexorable fugacidad de todas las cosas, de su trágica evanescencia.²⁶³

El vagabundo mantiene un deseo sin fin de cambio, de evasión, de desarriago, de aventura, de transgredir toda frontera y todo límite, de múltiples identificaciones. Rechaza el orden establecido, la moral sexual tradicional, la violencia totalitaria de las identidades definidas y homogenizantes establecidas por la Modernidad, el encierro domiciliar, el egoísmo del yo funcional. El errante se encuentra en una permanente búsqueda de orígenes, de comunidades, de alteridades y de identidad.

El hombre que se marcha en búsqueda de su alma no carga con certezas establecidas sino que, al contrario, mantiene siempre esta tensión: busca un objeto provisional que, una vez alcanzado, no le satisface plenamente, y por tanto no constituye más que una etapa dentro de un proceso sin fin cuya meta se desplaza constantemente.²⁶⁴

El nómada gusta de romper el orden social y los paradigmas culturales, se enfrenta a la sociedad establecida, se niega a acatar las normas, rechaza el velo de la sociedad pasiva, lógica y coherente. Es enemigo de la permanencia y del aburrimiento. En tanto que el deseo es el motivo de su movimiento, su vivencia pertenece al instante. El presente es sólo una sucesión de instantes intensos y eternos, el nómada vive en el presente continuo, en el cambio, en el olvido.

Este nómada es el bárbaro contemporáneo, aquel que, según Maffesoli, *inyecta sangre nueva a un cuerpo social lánguido y demasiado ablandado por el bienestar y la seguridad*²⁶⁵ programados por la jerarquía de sociedad Moderna.

De nuevo aquí encontramos la figura del bárbaro contemporáneo. A diferencia de lo postulado por Maffesoli que considera que el dinamismo del bárbaro conlleva

²⁶³ Maffesoli, Michel, *El nomadismo. Vagabundeos iniciáticos*, 2004, p 37.

²⁶⁴ Maffesoli, Michel, *El nomadismo. Vagabundeos iniciáticos*, 2004, p 118.

²⁶⁵ Maffesoli, Michel, *El nomadismo. Vagabundeos iniciáticos*, 2004, p 37.

una socialidad empática, pienso, junto con Trías y Argullol, que este individuo se mantiene en una pasividad oculta bajo la máscara del movimiento. La velocidad del viaje, la prisa por nuevas vivencias y el apuro por la novedad son expresiones de un vacío social, de la indiferencia interpersonal, del rechazo de la responsabilidad ante la otredad. El bárbaro de nuestros días se mantiene en una *velocidad inmóvil*.

La pasividad es una característica fundamental para definir al hombre de nuestra época. Y, lógicamente, la aceptación del hombre como espectador, el enunciamiento de la pasividad en los comportamientos, debe dar paso a un ser pasivo. Todo ello, naturalmente, enmascarado con la apariencia contraria: la incesante actividad a través de todo tipo de simulacros...Decimos que nuestra sociedad es vertiginosa pero muchas veces da la impresión de que se trata de un vértigo alrededor del vacío.²⁶⁶

El constante movimiento, hace del sujeto contemporáneo un bárbaro nómada, un turista en los no lugares. Carece de lugar antropológico, de raíces, de una trayectoria que dote de significado al presente, a la vivencia actual. Si bien es cierto que las raíces pueden tornarse fardos del pasado, la humanidad del hombre no se encuentra en su deambular por el mundo sin domicilio de retorno, sino en la significación del universo a partir del lugar de adscripción. Para Finkielkraut es el dilema persistente entre lo natal o la libertad, el Otro o el Yo, lo dado o la creación, entre el *peso del sero* la *liviandad del sujeto*, los antepasados o la individualidad, la identidad o la humanidad. Así,

Inhumana es la determinación del hombre por el suelo y por la sangre, y no menos inhumana es la vida titubeante del hombre al que se le priva de las bases terrestres de su existencia.²⁶⁷

A las prácticas nómadas contemporáneas, facilitadas por la mundialización tecnológica y de consumo, les falta un lazo de sentido que una las vivencias múltiples y disímiles con el recorrido de la experiencia social. Nuestra sociedad carece de sentido en tanto que no mira desde el presente hacia el pasado para dar respuesta a las necesidades actuales. *Una sociedad requiere de antecedentes* señala Steiner²⁶⁸ y la sociedad actual se enfrasca en reafirmarse a partir de la satisfacción del instante, de la relación de alteridad sin responsabilidad.

²⁶⁶ Trías, Eugenio. y Argullol, Rafael, *El cansancio de Occidente*, 1993, pp 52 y 53.

²⁶⁷ Finkielkraut, Alain, *La humanidad perdida. Ensayo sobre el siglo XX*, 1998, pp 142, 143 y 144.

²⁶⁸ Steiner, George, *En el castillo de Barba Azul*, 1997, p 18.

CAPITULO 3

Memoria e identidad.

En la primera parte de esta Tesis analicé como la identidad occidental, nacional e individual, se construyó a partir de las promesas de superioridad, de progreso y de autosuficiencia, formuladas por el proyecto de la Modernidad. Una de las características principales de esta identidad era la de ser concebida como única, permanente, inamovible y cerrada en sí. Lo que implicó la imposibilidad de considerar al *Otro* como semejante o participante de la idea de humanidad y, dentro de su idea de superioridad, de la integración del Otro en el Sí.

En el siguiente capítulo reflexioné sobre el camino que tomaron aquellas promesas del proyecto moderno. La idea de superioridad y progreso no desembocó en una mayor ni en una mejor convivencia, por el contrario, ambas fueron utilizadas por las formas sociales y políticas totalitarias, sistemas políticos y culturales que tenían como principio la negación de la otredad. Por tanto, las referencias culturales a las que se adherían las naciones occidentales se vieron en gran medida lastimadas tras el descubrimiento del genocidio nazi, principalmente. Un *curioso vacío*²⁶⁹ se expandió a lo largo de la escena occidental y el orden cultural moderno, aquel analizado en el primer capítulo, fue puesto en duda y dichas referencias (supremacía, Nación, mismidad) entraron en un periodo de crisis.

Tras este des-orden mundial, una naciente relación entre formas de referencia cultural a nivel global se hace evidente: la homogenización de las formas de sociabilidad por medio de la tecnología y el consumo, convive con los resurgimientos y reivindicaciones identitarias, sean nacionalistas o culturales (de género, sexuales, religiosas, juveniles, etc) representadas en las hibridaciones, en los colectivos diaspóricos, y en el caso extremo de los fundamentalismos.²⁷⁰ El declive de las seguridades prometidas por los proyectos modernos ligado a la ampliación de posibilidades de inscripción en alguna comunidad de identidad, crean en la socialidad actual un vacío de pertenencia, la ampliación de, parafraseando a Bataille, la comunidad de los que no tienen comunidad.²⁷¹ Sumado a esto, vivimos la mayor parte de nuestro tiempo en los no lugares observados por Augé: espacios donde no existe el sentido de nuestra vivencia, donde la interacción contractual es con instituciones y donde la soledad es lo único que nos une.²⁷²

²⁶⁹ Steiner, George, *En el castillo de Barba Azul*, 1997, p 84.

²⁷⁰ Hall, Stuart, "The Question of Cultural Identity", 1996.

²⁷¹ Citado en Blanchot, Maurice, *La comunidad inconfesable*, 2002, p 11.

²⁷² Augé, Marc, *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, 2002.

La sensación de vivir en lugares *sin sentido* ha sido ya documentada. Anteriormente retomé las reflexiones de dos filósofos españoles que la describen como *vértigo alrededor del vacío*.²⁷³ el vacío de un mundo que viaja sin que podamos asimilar lo que está pasando. También Walter Benjamin señaló, hace ya más de medio siglo, la dificultad de vincular la información como formación, lo que cada uno vive como parte de una trayectoria de vida no sólo personal, sino también colectiva, es decir, contextualizarla.²⁷⁴ Por su parte, Lipovsky hablo de “la era del vacío”, como el tiempo presente de culto a la personalidad. Y Marshall Berman retomó la frase marxiana para expresa que “todo lo sólido se desvanece en el aire” y con ello enfatiza que desde sus inicios la Modernidad dejó sentir en algunos pensadores su real pobreza.²⁷⁵

También como *sin sentido* nos referimos a los no lugares de Auge, espacios donde las prácticas sociales tienden a perder su relación con la persona que las lleva a cabo. El sujeto no se reconoce en sus acciones, sino que actúa en nombre de la institución donde labora o transita o va al trámite.²⁷⁶ Michel deCerteau le llama “la ciudad-concepto” constituida por un lenguaje propio racionalizado, un sistema temporal sincrónico y un sujeto universal: ella misma.²⁷⁷

Tras este recorrido desde las (falsas) promesas modernas hasta el aparente vacío actual, lo que a continuación guiará esta investigación es saber si existe un espacio donde nuestra experiencia, tanto en el ámbito personal como en el colectivo, tenga sentido y posibilidad de continuidad. Más acá, indagar si hay algo en nuestro presente que nos indique la continuidad de nuestra existencia, y más allá saber si es posible imaginar un por-venir acorde con el presente que no olvide su pasado.

Es importante aclarar que no se trata de una nostalgia por aquella identidad que hacía del hombre un ser autosuficiente, encerrado en sí y por tanto sin salida. Más bien lo que busco es un espacio al que pueda acceder y que me diga algo sobre esta idea de presente, o sobre este sueño de futuro. Reconocer a través de la memoria ese espacio social de donde vengo, el mundo que constantemente me interpeló, los otros que me llamaron y que me negaron, lo que pensé y soñé de un

²⁷³ Trías, Eugenio. y Argullol, Rafael, *El cansancio de Occidente*, 1993, p 54.

²⁷⁴ Benjamin, Walter, “Sobre algunos temas en Baudelaire”, 1995, p 10.

²⁷⁵ Lipovetsky, Gilles, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, 1986; y Berman, Marshall, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, 2003

²⁷⁶ La idea de trámite, aquello que segrega el tiempo *que siempre se fuga hacia delante, que devora su pasado*, la retomo de Giannini y será expuesta con mayor detalle más adelante. Giannini, Humberto, *La “reflexión” cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia*, 1987, p 143.

²⁷⁷ DeCerteau, Michel, *La invención de lo cotidiano. I. Las artes de hacer*, 1996b, p 106.

futuro que nunca llegó pero que es hoy, en fin, aquella voz, nunca definitiva, que me ayuda a tener esperanza gracias a la huella del pasado.

Ni la idea ni el concepto de memoria o de recuerdo son fácilmente delimitados, por lo que el pensador o investigador debe señalar los caminos que guían su trabajo, por tanto, no existe una definición que involucre el amplio abanico de aportaciones en torno a ella. En otras palabras, las definiciones son tan diversas como las problemáticas que la involucran, resultando la carencia de una idea única de memoria y la existencia de diversas memorias.

Podemos agrupar dichos trabajos bajo tres problemáticas generales:²⁷⁸ qué es el recuerdo, quiénes recuerdan, y cómo y cuándo se adquieren y se evocan los recuerdos.²⁷⁹ El primer eje es el que señala que el recuerdo es la presencia de algo ausente. ¿Qué es esa presencia? Recordar sería la representación de las imágenes formadas por el cerebro con base en una vivencia pasada. Una metáfora muy utilizada es aquella que compara la memoria con un bloque de cera en la que imprimimos algunas imágenes y otras no (cayendo en el olvido). Esto no implica que el recuerdo, al ser presencia de algo ausente, signifique formas de revivir el pasado. La impronta en la cera es símbolo de que algo o alguien estuvo ahí, pero ya no más.²⁸⁰

El quién o quiénes recuerdan involucra la ya amplia discusión entre el sujeto de acción: el individuo o la sociedad. Así, la psicología en sus ramas cognitiva y neurobiológica buscan conocer cómo el sujeto adquiere y retiene conocimientos, y la ubicación cerebral de las zonas donde se inscribe el recuerdo. Los resultados de estos trabajos favorecen a la mnemotécnica, es decir a la técnica de ampliar y ordenar recuerdos con el fin de que estén disponibles para cuando sean requeridos. Ahora se sabe que existen diversos “límites de la memoria”: memoria declarativa y procedimental; semántica y episódica; a breve o muy breve plazo y a largo plazo.²⁸¹

De entre los estudios que reconocen que el individuo recuerda pero lo hace dentro de contextos sociales se encuentra como pionero el trabajo de Maurice

²⁷⁸ Esta triple división la retomo de Ricoeur, Paul, *La memoria, la historia, el olvido*, 2004, pp 19 y 20; y Jelin, Elizabeth, *Los trabajos de la memoria*, 2002, pp 17 y 18.

²⁷⁹ Véase Ricoeur, Paul, *La memoria, la historia, el olvido*, 2004, pp 19 y 20; y Jelin, Elizabeth, *Los trabajos de la memoria*, 2002, p 17 y 18.

²⁸⁰ Esta discusión se remonta a los clásicos (Sócrates y Aristóteles). Véase Ricoeur, Paul, *La memoria, la historia, el olvido*, 2004, pp 23-40.

²⁸¹ Montesperelli, Paolo, *Sociología de la memoria*, 2003, pp 75-88. Véase también, Filloux, Jean Claude, *La memoria*, 1970, pp 81-101; e Izquierdo, Ivan, *¿Qué es la memoria?*, 1992

Halbwachs.²⁸² También utilizamos para este capítulo puntos de vista que, si bien no son estrictamente sociológicos, sí retoman la noción de que tanto los contextos de adquisición como los de evocación son construidos socialmente. Estos autores serán retomados con mayor detalle en el segundo apartado.

Preguntarse cómo son los procesos de adquisición y evocación de los recuerdos, sea a partir de visiones psicológicas o sociológicas, conlleva amplios temas de gran interés para diversas disciplinas. Uno de ellos es el tema de la transmisión. Ricardo Forster señala que la tradición y la identidad judaica se mantienen, no por medio de la nación o el museo, sino gracias a la memoria, como *deber inapelable y condición de existencia*. De tal forma que el Talmud *no sólo se convirtió en un nuevo hogar, sino que le permitió al pueblo judío adaptarse a las cambiantes circunstancias de la historia*.²⁸³ Los procesos de transmisión determinan lo que ha de ser recordado, mientras que lo no transmitido es falta de memoria u olvido.

Otro tema de gran interés sobre el cómo se manifiesta la memoria es aquel que guiará este capítulo: la memoria expresada en las actividades del cuerpo y en las rutinas personales, y aquella memoria que es primordialmente narrada. A reserva de entrar en detalles posteriormente, señalaré que la primera se desarrolla como una memoria habitual, expresada en las actitudes y en las formas de hacer, mientras que la segunda se realiza como una necesidad de reconstruir el sentido del pasado para (re)construir el del presente.²⁸⁴

Situándonos en alguno de estos ejes, podemos señalar algunos de los intentos de clarificar qué es la memoria y que pudieran dar luz a lo que a continuación me referiré. Esto a pesar de que la principal problemática a la que nos enfrentamos al querer encontrar definiciones del término memoria es que está vinculada básicamente con dos ideas: aquella que la entiende como contenedor o depósito de recuerdos o de informaciones y, por lo tanto como un espacio limitado pero al que podemos dar cierto orden, y al que podemos recurrir para recuperar un conocimiento o recuerdo;²⁸⁵ la segunda idea es aquella que tiende a asemejar a la

²⁸² Halbwachs, Maurice, *Les cadres sociaux de la mémoire*, 2002.

²⁸³ Foster, Ricardo, "La Diáspora: la batalla contra el olvido", 1991, pp 13 y 14, subrayado del autor.

²⁸⁴ Cabe destacar que existen posturas que niegan estos dos tipos de memoria. Una de ellas es Filloux señalando que *lo propio de la memoria es "pensarse, conocerse", mientras que el hábito no se piensa, es, en sí mismo, ciego*. Filloux, Jean Claude, *La memoria*, 1970, p 18, subrayado del autor.

²⁸⁵ Montesperelli, Paolo, *Sociología de la memoria*, 2003, p 7.

memoria con el recuerdo, es decir que la sitúa como *efectuación*²⁸⁶: *hacer* memoria es recordar.

Un ejemplo es la reflexión densa que realiza desde la filosofía Jacques Derrida, a propósito de la obra de Paul de Man, donde señala la diferencia existente entre *Gedächtnis* y *Erinnerung*. La primera es la memoria que piensa, voluntaria con intención de memorizar, desprovista de imágenes y de significado. La segunda, más cercana a la remembranza, es la memoria interior subjetivante, que recuerda preservando la experiencia. Existe una cercanía con los términos *mémoire* y *souvenir*, respectivamente. Un bon souvenir, señala Derrida citando a de Man, no es *lo mismo que une bonne mémoire*.²⁸⁷

Una diferenciación similar es, como veremos más adelante, la que hace Walter Benjamin a partir de la experiencia proustiana del recuerdo y de las reflexiones de Bergson sobre la memoria. Benjamin diferencia entre la memoria pura (Bergson) o involuntaria (Proust), donde depende del azar que el *individuo conquiste una imagen de sí mismo o se adueñe de su propia experiencia*,²⁸⁸ y la memoria voluntaria dispuesta al intelecto y a la memorización, pero que no conserva nada del pasado.

Como definición más común, la psicológica señala que la memoria es la facultad o capacidad del cerebro para conservar y evocar información adquirida por la experiencia.²⁸⁹ Paolo Montesperelli señala una definición más ambigua: la memoria consiste en los *usos del tiempo por parte de los individuos*.²⁹⁰ Otro punto de vista similar a éste, es el que menciona Jean-Claude Filloux: *es un modo muy particular para el pasado de persistir*.²⁹¹

La discusión anterior nos lleva a ser prudentes ante lo que difícilmente se puede definir de forma satisfactoria. Por ello en lo que sí coinciden los autores anteriores, es que no se puede hablar de la memoria como abstracción, sino de memorias, o de una memoria específica (memoria declarativa o procedimental en psicología, voluntaria o involuntaria en filosofía, memoria-hábito, colectiva o individual, por ejemplo, sin que de ninguna forma sean excluyentes).

²⁸⁶ Ricoeur, Paul, *La memoria, la historia, el olvido*, 2004, p42.

²⁸⁷ Citado en Derrida, Jacques, *Memorias para Paul de Man*, 1989, p 65, subrayado en original. Cabe señalar que la discusión de los términos en alemán provienen de Hegel y son retomados por la reflexión de Paul de Man.

²⁸⁸ Benjamin, Walter, "Sobre algunos temas en Baudelaire", 1995, p 9. Tal "azar" es ejemplificado con el momento en que la *madeleine* dispara una serie de evocaciones profundas y poéticas para Proust.

²⁸⁹ Izquierdo, Ivan, *¿Qué es la memoria?*, 1992, p 9-13.

²⁹⁰ Montesperelli, Paolo, *Sociología de la memoria*, 2003, p 7.

²⁹¹ Filloux, Jean Claude, *La memoria*, 1970, p 13.

En este capítulo propongo retomar a la memoria como experiencia y como necesidad, alejada de su forma de sucesión de imágenes y de la mnemotécnica. La rememoración como un camino retrospectivo, ciertamente plagado de incertidumbres, falto de respuestas absolutas y lleno de olvidos, pero que conduciría a diversas posibilidades de configurar formas de acción y pensamiento ante una incertidumbre. Es un llamado a mirar al futuro no desde el presente, sino gracias al pasado, a la trayectoria de vida común, siempre interpelado por otro. Dar el paso mirando las huellas detrás. Encontrar en la cotidianidad y en las esperanzas (proyección, lugar del futuro) una relación con lo ya vivido, con un orden acogedor y con un futuro tal vez utópico pero nunca imposible. Subvertir al tiempo lineal (interpretación de la Modernidad) y hacer coincidir en un mismo instante todos los tiempos, despojando a ese instante de su situación efímera.

Para desarrollar lo anterior, retomo dos formas de memoria desarrolladas por Humberto Giannini, Michel deCerteau y Rossana Cassigoli la primera,²⁹² y la segunda por Elizabeth Jelin y Maurice Halbwachs²⁹³ principalmente: la memoria-cuerpo presente en las prácticas sociales, y aquella producto de un trabajo reflexivo. La primera se expresa en las acciones cotidianas de la rutina del cuerpo, en los hábitos, en las costumbres y en las tradiciones. De ésta, y aunque no sea su objetivo de análisis, Jelin señala:

La vida cotidiana está constituida fundamentalmente por rutinas, comportamientos habituales, no reflexivos, aprendidos y repetidos. El aprendizaje y el presente de la memoria se convierten en hábito y en tradición [...] Son parte de la vida “normal”. No hay nada “memorable” en el ejercicio cotidiano de estas memorias.²⁹⁴

Utilizando la propuesta de deCerteau,²⁹⁵ observamos que la memoria-cuerpo se expresa en prácticas cotidianas como son los usos dados a los objetos, los modos de narrar o relatar las vivencias y los estilos de andar y de recorrer los espacios y lugares de la rutina. Éstos son sólo unos ejemplos, pero *la lista de comportamientos aprendidos donde funciona rutinariamente una “memoria habitual” es interminable.*²⁹⁶ En cada una de estas *maneras de hacer* se entreen rasgos de la memoria-cuerpo, destellos de *astucias milenarias* y de aprendizajes pasados, de formas culturales y de tácticas cultivadas a lo largo de la trayectoria de vida.

²⁹² Giannini, Humberto, *La “reflexión” cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia*, 1987; deCerteau, Michel, *La invención de lo cotidiano. 1. Las artes de hacer*, 1996b; y Cassigoli Salamon, Rossana, *El don de habitar: etnología de la memoria y el olvido*, 2002.

²⁹³ Halbwachs, Maurice, *Les cadres sociaux de la mémoire*, 2002; y Jelin, Elizabeth, *Los trabajos de la memoria*, 2002.

²⁹⁴ Jelin, Elizabeth, *Los trabajos de la memoria*, 2002, p 26.

²⁹⁵ DeCerteau, Michel, *La invención de lo cotidiano. 1. Las artes de hacer*, 1996b.

²⁹⁶ Jelin, Elizabeth, *Los trabajos de la memoria*, 2002, p 26.

Esta memoria, al pertenecer al ámbito de la práctica, es principalmente irreflexiva o, para utilizar el lenguaje del psicoanálisis, inconsciente. Por ello, cuando me refiero en este apartado a la reflexividad de la rutina lo hago partir de la propuesta de Humberto Giannini,²⁹⁷ es decir, la reflexión como la circularidad de la ruta cotidiana: domicilio-calle-domicilio. La rutina inicia en la habitación (espacio donde los objetos se encuentran volcados hacia la subjetividad de la persona), prosigue con la salida hacia la calle, espacio de la alteridad y de las instituciones (lugares de trámite), finalmente la ruta cotidiana concluye con la vuelta (la re-flexión) al espacio domiciliar.

La segunda experiencia de memoria, sin embargo, está basada en un esfuerzo reflexivo de otro tipo. Aquí, ya no se concibe desde la idea de regreso rutinario, sino de búsqueda constante por los laberintos del recuerdo de una historia más o menos verídica de la trayectoria recorrida hacia el pasado. Sin embargo, el presente en el que se sitúa la búsqueda, no es abstracto sino que existe en una necesidad actual, es decir, la convocación a recordar comienza con un quiebre en aquella cotidianidad. Algo pasa que rompe con la “normalidad” de la rutina y existe la necesidad de dar coherencia al presente, incluso imaginar el porvenir, a partir de las experiencias pasadas. Ante una situación de ruptura

La memoria es otra, se transforma. El acontecimiento o el momento cobra entonces una vigencia asociada a emociones y afectos, que impulsan una búsqueda de sentido. El acontecimiento recordado o “memorable” será expresado en una forma narrativa, convirtiéndose en *la manera en que el sujeto construye un sentido del pasado*, una memoria que se expresa en un relato comunicable, con un mínimo de coherencia.²⁹⁸

El relato es producido por un trabajo de búsqueda del pasado y de diálogo con otras personas. La alteridad es parte fundamental de este trabajo, en primer lugar porque interpela a la memoria, pero también es quien la reconoce y quien limita aquel discurso corrigiendo: “no fue así, sucedió de otra forma, mi recuerdo es otro...”²⁹⁹

²⁹⁷ La propuesta de Giannini se basa en que el ser es un ser domiciliado y que en la reflexión cotidiana encuentra el sustento de su continuidad por el mundo. Sin embargo, reconoce que existen experiencias diferentes a las de los seres domiciliados, tales como el constante viajero sin lugar de llegada, el fugitivo al que se le prohíbe el regreso, o la vida quijotesca que abandona para siempre la habitación. Todos ellos son personas sin espacio de llegada, de los que no se puede aducir que vivan en cotidiano. Giannini, Humberto, *La “reflexión” cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia*, 1987, pp 23-26.

²⁹⁸ Jelin, Elizabeth, *Los trabajos de la memoria*, 2002, p 27, subrayado de la autora.

²⁹⁹ La relevancia del recuerdo en común es imprescindible para lograr una mayor veracidad en lo recordado. Es decir, los otros dan un mayor sustento a lo que se está narrando como experiencia pasada. Este tema ha sido relevante en el proceso de comprender (en la medida de lo posible o deseable) lo que pasó en los Lager. Para ello un buen análisis es Levi, Primo, “El recuerdo de los ultrajes”, en *Trilogía de Auschwitz. Los hundidos y los*

El relato producido por medio de estas múltiples conversaciones conlleva un mínimo de sentido que permite recuperar la continuidad del presente y da esperanza hacia el futuro. Por esto, la diferencia entre identidad y memoria no siempre es tan visible. Ni la memoria ni la identidad son únicas e inalterables, tienen un mínimo de coherencia pero se encuentran en constante movimiento, reconfigurándose según los requerimientos presentes y las otredades actuales y las que pertenecen al pasado.

El trabajo con la memoria es, por lo tanto, aquel recurso necesario para la (re)construcción de la identidad. En otras palabras, la identidad, entendida como aquel proceso de búsqueda de continuidad de la experiencia subjetiva de la persona a partir de una ruptura de la rutina presente, no puede sino extenderse hacia el pasado, hacia los estilos de hacer de las experiencias pasadas. Es inútil tratar de encontrar un sentido al presente dando vueltas alrededor del vacío actual, es necesario remontarse hacia sentidos o sin sentidos pasados, dirigirse y reflexionar las formas de hacer lejanas y encontrar en ellas las similitudes con el presente. Preguntarnos sobre el significado de aquellas experiencias y dar respuesta a la convocación actual.

Si bien la memoria-cuerpo expresa para el observador atento las maneras de hacer adquiridas a partir de pasados ancestrales y de experiencias hechas cuerpo, sólo en el trabajo con la memoria, la persona puede llegar a identificar su trayectoria de experiencias y dar respuesta a una necesidad actual producida en una situación de ruptura de la vida cotidiana.

salvados, 2005. Para una breve incursión sociológica en la importancia del recuerdo colectivo para la veracidad del recuerdo individual, véase Montesperelli, Paolo, *Sociología de la memoria*, 2003, pp 37-50.

1. Memoria-cuerpo.

La vida urbana cotidiana contemporánea, se desarrolla en su mayoría en espacios carentes de significación³⁰⁰ para la trayectoria, donde las personas desarrollan representaciones sociales serializadas y donde los vínculos sociales son entre individuos y entre instituciones. Como ya lo señalábamos anteriormente, la ciudad actual es, preponderantemente, el espacio de la abstracción, del no lugar, del ciberespacio, el espacio del trámite, del estar de paso.³⁰¹ En palabras de deCerteau, el discurso funcional, técnico y financiero exterminan los bosques y rincones donde habitan las leyendas.

Hay una anulación de la ciudad habitable. Entonces como dice una ruanesa: aquí "no hay ningún lugar especial, aparte de mi casa, es todo...No hay nada". Nada "especial": nada señalado o abierto por medio de un recuerdo o un cuento, nada firmado por el otro. Sólo queda como algo creíble la gruta de la casa, todavía durante un tiempo porosa a las leyendas, todavía calada de sombras. Aparte de eso, según otro ciudadano, "sólo quedan lugares donde uno ya no puede creer en nada".³⁰²

Sin embargo, como lo señala el propio deCerteau, dicho discurso, por una aparente paradoja, vuelve habitable el lugar prescrito. En otras palabras, sólo una mirada más atenta nos permite observar que en cada no lugar y en las formas seriales de convivencia, existen particularidades, maneras personales³⁰³ de llevar a cabo los trámites, estilos que dejan la impronta de una memoria que reúne experiencias y maneras ancestrales y de una experiencia propia pasada. La memoria expresada en las formas de hacer del cuerpo nos indicará algunas vías para acercarnos a nuestra identidad, es decir, la observación de estas improntas dejadas por doquier en la rutina nos permitirá reconocer lo particular de cada forma de actuar y de pensar, lo específico en cada relación cotidiana. Esto es, poner énfasis no en lo que se dice o hace, sino en *cómo* se dice o hace, descubrir en cada acto la huella que lo une con el conjunto de una trayectoria de vida personal.

³⁰⁰ Al referirme a la falta de significación o sentido sugiero que la vivencia desarrollada en ciertos momentos o (no) lugares carece de vínculo con el conjunto o trayectoria de vida. En otras palabras, una acción sin sentido es aquella que está aislada de la experiencia de vida. Por tanto, la vivencia significativa es experiencia en tanto que es posible insertarla en un espacio más amplio de la trayectoria de vida, hacia la memoria y hacia el porvenir. Véase *infra*, "Trabajo con la memoria".

³⁰¹ Véase Bauman, Zygmunt, *Pensando sociológicamente*, 1990, p 66; Augé, Marc, *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, 2002; y Bauman, Zygmunt, *La globalización. Consecuencias humanas*, 2003a, p 30.

³⁰² DeCerteau, Michel, *La invención de lo cotidiano. I. Las artes de hacer*, 1996b, p 119.

³⁰³ Es necesario señalar en este apartado que al hablar de lo personal, de lo particular o de lo individual no me refiero a sujetos aislados o a trayectorias de vida independientes de su contexto social. Lo que busco es dar cuenta de maneras de hacer que expresan la memoria personal del sujeto. Como se verá a continuación, tanto el estilo de hacer, como la expresión y construcción de dicha memoria, se encuentran dentro y existen por relaciones sociales en contextos específicos.

El lugar donde la memoria se encuentra inmediatamente accesible es el cuerpo.³⁰⁴ Es él quien permanece recibiendo y aportando al mundo las experiencias de vida de la trayectoria humana, ejerciendo cotidianamente a la memoria sin que ésta se pierda en el presente de aquel. Para Henri Bergson el cuerpo es un instrumento de acción. La materia está representada por el cuerpo y el espíritu de éste es sin duda la memoria. Ella es una conciencia individual que enriquece el presente concentrando el peso del pasado en la acción actual.³⁰⁵

Le corps conserve des habitudes motrices capables de jouer á nouveau le passé; il peut reprendre des attitudes où le passé s'insérera; ou bien encore, par la répétition de certaines phénomènes cérébraux qui ont prolongé d'anciennes perceptions, il fournira au souvenir un point d'attache avec l'actuel, un moyen de reconquérir sur la réalité présente une influence perdue.³⁰⁶

El análisis de Michel deCerteau coincide en este aspecto ya que señala que una memoria legendaria se presenta en cada forma de hacer, en cada práctica social, en cada ocasión. La memoria se expresa en toda práctica cotidiana: en las actividades rutinarias de comer, cocinar, caminar, narrar... Cada una de estas prácticas expresan sabidurías, inteligencias, costumbres, experiencias generadas en un pasado atávico, proveniente de generaciones lejanas y de un pasado aún más alejado, así como de un pasado propio, en el continuo aprendizaje de los requerimientos sociales y culturales en cada espacio y tiempo social específico.

Esta memoria sólo puede desarrollarse en la práctica. Es por esto que deCerteau pone énfasis en *la ocasión*, es decir, el momento oportuno en el cual la memoria se presenta con un máximo de efecto, por medio de una táctica o ardid, en un instante necesario, que destruye el orden constituido del lugar, transformándolo así, en un espacio practicado. Esta memoria pertenece a ese instante, se presenta sólo en el momento necesario, *se moviliza en relación con lo que sucede*, por ello pertenece a un lugar distinto al suyo. Sus procedimientos se basan en la alteración de la circunstancia ya que se expresa en la alteridad, en alterar el lugar del otro y se presenta por el llamado del otro (la réplica); procede, además, por una práctica metonímica singular, interviene por medio de fragmentos de memoria alterando la situación; finalmente, sólo puede existir en tanto su movilidad ya que los detalles *jamás son lo que son*,³⁰⁷ ni objetos, ni fragmentos, ni totalidades, ni estables. La

³⁰⁴ Es importante reconocer que la propia idea del cuerpo es difícil, como bien lo señala deCerteau, debido a que es imposible coincidir en la respuesta a qué es el cuerpo, ya que *lo que forma al cuerpo es una simbolización sociohistórica característica de cada grupo*. DeCerteau, Michel, *Historias de cuerpos*, 1997, p 1.

³⁰⁵ Bergson, Henri, *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps á l'esprit*, p 139.

³⁰⁶ Bergson, Henri, *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps á l'esprit*, p 133.

³⁰⁷ De Certau, Michel, *La invención de lo cotidiano. 1. Las artes de hacer*, pp 96-98.

memoria practicada es sólo expresión de un conjunto más amplio de experiencias personales y ancestrales.

La *memoria practicada* o *memoria-cuerpo* se despliega en los ámbitos cotidianos (incluso en aquellos no lugares caracterizados por la despersonalización del lugar). Giannini en “*La “reflexión” cotidiana*” se centra en el estudio de la rutina desde la observación de *lo que pasa*: lo que pasa cuando no pasa nada pertenece al orden de la rutina, de la cotidianidad, del continuo repliegue a nuestro domicilio, a nuestro espacio de habitación.³⁰⁸ Es ante todo una vida incuestionada. Implica una organización cronotópica, del tiempo y del espacio, ligada a la ruta que inicia diariamente en el domicilio, continua con la calle, con el trabajo y vuelve al domicilio, orden espacial volcado al cuerpo. La rutina es el movimiento continuo al mismo tiempo que circular. Implica una trayectoria desarrollada en un tiempo lineal reflexivo y en un espacio social (material, simbólico y estructurado) diferenciado y continuo.

La rutina empieza y termina en el domicilio. El espacio domiciliario puede ser entendido como la habitación o como un estado del alma que se lleva auestas. Ya Gaston Bachelard, en su “*Poética del espacio*”, anticipaba esta metáfora: *la casa es, más aún que el paisaje, un estado del alma*. Habiendo una diferencia importante entre la casa-construcción y la casa-habitación.³⁰⁹ Ésta es espacio practicado, lugar asaltado por la huella proveniente del pasado, del recuerdo.

Lo que guarda activamente la casa, lo que une en la casa el pasado más próximo al porvenir más cercano, lo que mantiene en la seguridad de ser, es la acción doméstica.³¹⁰

De forma similar, para Rossana Cassigoli³¹¹ el espacio domiciliario mantiene la impronta de las prácticas atávicas de la memoria y del vuelco de los objetos como disponibilidad al ser. El domicilio es el espacio donde el ser se encuentra en disposición para sí, donde mantiene un lugar para su seguridad, para la protección y a donde regresa para encontrar el sentido y fundamento (para qué, por qué) de su habitar (en) el mundo, que es el vivir en el espacio público, perteneciente a la otredad. El espacio domiciliario es el reflejo del orden social internalizado en los dominios corpóreos. Sociedad, orden y cuerpo se localizan en el espacio cotidiano del domicilio. Este orden no es simplemente el mandato estructural social sobre el tiempo y espacio de la cotidianidad, es principalmente el mantenimiento de la continuidad del yo, de los otros, seres u objetos, y las relaciones que nos mantienen.

³⁰⁸ Giannini, Humberto, *La “reflexión” cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia*, 1987, p 21.

³⁰⁹ Bachelard, Gaston, *La poética del espacio*, 1975, pp 104 y 106.

³¹⁰ Bachelard, Gaston, *La poética del espacio*, 1975, p 99.

³¹¹ Cassigoli, Rossana, *El don de habitar: etnología de la memoria y el olvido*, 2002.

Mi identidad personal depende, no sabemos todavía en qué medida –pero ciertamente depende- de que ese orden en mis dominios no se trastorne de la noche a la mañana.³¹²

Los objetos son la referencia de la permanencia del yo en el espacio y el tiempo. Las cosas del domicilio son seres sin ánima propia cargados de improntas personales, del paso del tiempo, de los (des)usos cotidianos y del *interés reflexivo*. *Objetos que ontológicamente son sujetos.*³¹³

Lo que el humano encuentra en los objetos no es la seguridad de sobrevivir, sino la de vivir en lo sucesivo, continuamente el proceso de su existencia, conforme a un modo cíclico y controlado, y rebasar así, simbólicamente la existencia real en la que el acontecimiento irreversible se escapa.³¹⁴

En diálogo reflexivo, los objetos, representaciones de la estructuración social del espacio, se recrean en la convivencia con las subjetividades, las experiencias, los sueños y los ensueños del cuerpo habitado por la memoria. De esta forma el domicilio-casa se transforma por medio de los usos y vivencias que en él residen en domicilio-habitación, lugar habitado, practicado.³¹⁵

Claro ejemplo lo encontramos en las reliquias, objetos antiguos que obtienen su relevancia al margen de su funcionalidad, actualizando un pasado en el presente. Son objetos de evocación de recuerdos ancestrales, de tiempos míticos de la infancia y del espacio materno y familiar. Representan el estrecho vínculo de la seguridad domiciliaria con el pasado que ya no es más.

La exigencia a la que responden los objetos antiguos es la de un ser definitivo, un ser consumado. El tiempo del objeto mitológico es el perfecto: es lo que tiene lugar en el presente como si hubiese tenido lugar antaño, y lo que por esa misma razón está fundado en sí mismo es “auténtico”.³¹⁶

El domicilio es el espacio privilegiado de las experiencias primeras, de la infancia, de la madre y la familia.³¹⁷ Es un lugar mítico al que se busca retornar, sea tras la rutina cotidiana o tras una gran ausencia. Metafóricamente, a la habitación se le reconoce con la figura del nido, espacio primero que brinda la mayor confianza y el auténtico bienestar.

La casa-nido no es nunca joven. Podría decirse con cierta pedantería que es el lugar natural de la función de habitar. Se *vuelve* a ella [...]. Este signo del *retorno* señala

³¹² Giannini, Humberto, *La “reflexión” cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia*, 1987, p 24.

³¹³ Cassigoli, Rossana, “Cultivar el territorio. Fundamento del espíritu colectivo”, 2005, p 83, subrayado de la autora.

³¹⁴ Cassigoli, Rossana, *El don de habitar: etnología de la memoria y el olvido*, 2002, p 93.

³¹⁵ DeCerteau, Michel, *La invención de lo cotidiano. I. Las artes de hacer*, 1996b.

³¹⁶ Baudrillard, Jean, *El sistema de los objetos*, 1997, p 85.

³¹⁷ Claro ejemplo es el punto de inicio de la rememoración de Proust al rededor de la figura materna, extendiéndose al espacio domiciliario (la casa en Combray), a la familia y finalmente al contexto social que les rodea. Proust, Marcel, *En busca del tiempo perdido. Por el camino de Swann*, 1972.

infinitos ensueños, porque los retornos humanos se realizan sobre el gran ritmo de la vida humana, ritmo que franquea años, que lucha por el sueño contra todas las ausencias.³¹⁸

El domicilio es el espacio desde donde se inicia y donde termina la rutina y es el lugar en el que el cuerpo adquiere sus primeros recuerdos, donde se construye el sustento de la memoria. Por lo tanto, el cuerpo es el espacio de donde surge y a donde llega la experiencia reflexiva, donde el domicilio se transforma en hábitos, costumbres, creación y prácticas, o como diría deCerteau,³¹⁹ en “artes de hacer”, modos de habitar los espacios. La domesticidad se refiere a *la puesta en práctica de esa memoria gregaria de especie, que se vuelca a reproducir la morada y lo íntimo, y los reproduce además como habitación y como costumbre.*³²⁰

Sin embargo, el cuerpo creativo se descubre en la apertura hacia la alteridad, en la calle.³²¹ En el espacio público, en el lugar de lo otros, la memoria-cuerpo sale del resguardo de la casa y se representa en prácticas, en formas de hacer, en respuestas a las necesidades del mundo cubierto por la rutina. Así, la memoria se practica también en la calle, en el mercado, en el trabajo, en los espacios donde la disponibilidad es para el *Otro*, o para el otro con quien se enfrenta el sujeto en su cotidianidad. Pero también se encuentra con alteridades abstractas como las instituciones, las normas económicas o sociales, y los no lugares.

Estas prácticas y tácticas (cálculo de quien carece de poder) provienen, según deCerteau, de inteligencias inmemoriales (tales como los mimetismos naturales), de artes sin edad.

Los procedimientos de este arte se encuentran en las lejanías de los seres vivientes, como si rebasaran no sólo los tajos estratégicos de las instituciones históricas, sino también el corte instaurado por la institución misma de la conciencia. Aseguran continuidades formales y la permanencia de una memoria sin lenguaje, desde el fondo de los océanos hasta las calles de nuestras megalópolis.³²²

El llevar la memoria en el cuerpo implica que la persona se reconoce en las prácticas ejercidas en la rutina. Al salir de su domicilio, al ser persona expuesta, el orden del cuerpo mantendrá continuidad con el orden del mundo, con el orden social. Para, al final del día terminar la rutina con la sustancial reflexividad. Siguiendo a Giannini, la calle es el espacio donde las prácticas se confrontan, se niegan y se afirman. La calle es donde la trasgresión adquiere toda su fuerza, es el lugar de la

³¹⁸ Bachelard, Gaston, *La poética del espacio*, 1975, p 133, subrayado del autor.

³¹⁹ DeCerteau, Michel, *La invención de lo cotidiano. 1. Las artes de hacer*, 1996b.

³²⁰ Cassigoli, Rossana, *El don de habitar: etimología de la memoria y el olvido*, 2002, pp 91 y 92, subrayado de la autora.

³²¹ Giannini, Humberto, *La “reflexión” cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia*, 1987, p 121.

³²² DeCerteau, Michel, *La invención de lo cotidiano. 1. Las artes de hacer*, 1996b, p 47.

disponibilidad para los otros, el orden del tránsito y del trámite, de lo imprevisto y del presente.

En la calle pasa la rutina. El pasar se entiende como lo que pasa cuando no pasa nada, donde el orden cotidiano esta asegurado. En el espacio público se practica la memoria-cuerpo, en otras palabras, la condición domiciliaria es llevada al encuentro con y contra la otredades. Se extiende a las geografías rutinarias de los espacios externos, de la colonia, de la ruta o trayecto, de la oficina, del aula, del bar. Se expresa mediante las prácticas del consumo (del uso de los objetos), del andar y del habla. Las prácticas de la memoria-cuerpo se pueden adaptar al orden de los no lugares³²³ mediante su completa asimilación a las normas y los procedimientos establecidos por el orden social. Las prácticas, a simple vista, se llevan a cabo *by the book*, siguiendo las líneas, y lineamientos, respetando las fronteras y las prohibiciones. Pero pocas veces se dejan de percibir huellas de la transgresión humana. Las prácticas del espacio comienzan “al ras del suelo”,³²⁴ en el estilo (entendido como manera de ser en el mundo) que cada persona tenga de hacer uso de los espacios trazados, de los objetos ofrecidos y de las normas establecidas. El sujeto se reconoce, o por lo menos no se desconoce, en la respuesta practicada o dicha ante la alteridad.

En las prácticas de la cotidianidad se traslucen rasgos de memorias atávicas, provenientes de artes sin edad y sin registro académico en tanto que escapan a la cuadrícula teórico conceptual de las ciencias humanas. Se revelan en rasgos, muecas, metáforas, y usos que la persona hace de un lugar dispuesto y estratificado. Ejemplo de ello es el consumo masivo propio de la sociedad globalizada que, bajo esta mirada, transmuta en maneras o artes de usar lo consumido. Tácticas múltiples y desorbitadas en tanto alejadas de espacios centrales o puntos de referencia de las experiencias. Prácticas de consumo en no lugares. Frente a la producción racionalizada, la utilización de lo consumido, donde la memoria deja su huella,

es astuta, se encuentra dispersa pero se insinúa en todas partes, silenciosa y casi invisible, pues no se señala con productos propios sino en las *maneras de emplear* los productos impuestos por el orden económico.³²⁵

En las maneras de hacer se esconden estilos dictados por la memoria que es eminentemente práctica. Aquí ella no tiene un discurso propio, utiliza el espacio del Otro y la ocasión, el instante en el que emerge el ardid y la jugarreta del actor.

³²³ Augé, Marc, *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, 2002.

³²⁴ DeCerteau, Michel, *La invención de lo cotidiano. 1. Las artes de hacer*, 1996b, p 109.

³²⁵ DeCerteau, Michel, *La invención de lo cotidiano. 1. Las artes de hacer*, 1996b, p XLIII.

Similar a la forma que trabaja la memoria en las prácticas, las narraciones cotidianas, sus contenidos, sus palabras, sus silencios, de forma opaca dan cuenta de las trayectorias, experiencias y represiones. En el relato el actor se dice, deja impresa en las palabras su subjetividad. Cassigoli señala la relación entre la memoria y la narración en la obra de deCerteau quien

hace brillar ante nuestros ojos una clase de memoria cuya naturaleza es vivir en el relato tomando su forma. Esta memoria queda implícita en la narración de una historia o experiencia cuyo poder alegórico y transmutador contribuye a la súbita transformación del espacio.³²⁶

Al hablar, el sujeto no sólo utiliza el lenguaje, sino también opera sobre él. Para deCerteau,³²⁷ narrar las trayectorias cotidianas y de vida implica una *efectuación* del lenguaje, una *apropiación* por parte del hablante, un *contrato* de alguien con alguien y la actualización de la enunciación en un *presente*. Si la efectuación señala la reproducción de la gramática y la ortografía del lenguaje, la apropiación implica las diversas formas en que se utilizan y subvierten dichas normas. El relato además de producirse gracias a y dentro de un lenguaje específico y en contextos presentes diversos, expresa los usos que hace de él la memoria-cuerpo. La memoria-cuerpo se encuentra en el metalenguaje de la narración, no en lo que se dice, sino en el cómo se dice, en lo que no se dice, y en el por qué se dice. Para lograr un acercamiento es necesario *localizar* al interlocutor, observar las posiciones sociales de *Uno* y *Otro*, pero sobre todo buscar el juego y las tácticas de posicionamiento realizado a lo largo del diálogo.

Siguiendo a nuestro autor, la práctica de la memoria no sólo reproduce las pertenencias a colectividades y tradiciones, sino que a la vez las reactualiza por medio de los usos en contextos que se hacen de ella. Esto lo lleva a señalar que las prácticas son la parte activa de la memoria pasiva.³²⁸ Sin embargo, en tanto que la memoria-cuerpo es *reactualización* del pasado, se entiende más como proceso de utilización de lo heredado y de las experiencias adquiridas conforme al requerimiento presente.

Mediante los usos de la memoria-cuerpo, el lenguaje se mimetiza conforme a la necesidad comunicacional actual. Claro ejemplo son los migrantes, fuente de preocupación y observación del propio deCerteau, en tanto que se valen de giros, adaptaciones y “errores” en su lenguaje para hacer propio el juego de las posiciones

³²⁶ Cassigoli, Rossana, “Memoria y relato en la obra de Michel de Certeau”, 2006.

³²⁷ DeCerteau, Michel, *La invención de lo cotidiano. 1. Las artes de hacer*, 1996b, p 40.

³²⁸ DeCerteau, Michel, “Lo activo y lo pasivo de las pertenencias”, 1995b.

en el nuevo territorio gramatical y epistemológico.³²⁹ Las narraciones, los diálogos, los comentarios, los silencios, los doble sentido, las mentiras, las ironías y todos estos tipos de artimañas van dando cuenta de las formas de apropiación del lenguaje en y gracias a las reactualizaciones de las transmisiones y experiencias pasadas.

A pesar de que la memoria expresada en la narración pertenece al instante de la práctica enunciativa, se insinúan también costumbres, normas y conocimientos adquiridos a lo largo de la vida transcurrida. En otras palabras, en la ocasión de la narración se entrevé sólo una forma de expresar un arte adquirido desde ya tiempo atrás y que no se conoce. Es un conocimiento

anónimo y referencial presenciado pero no reflexionado por los practicantes, que circula en su inconsciencia para ser reflexionado por los no practicantes. Constituye un tema persistente del psicoanálisis freudiano: tal conocimiento existe pero es inconsciente; son las prácticas las que se saben.³³⁰

En resumen, las historias cotidianas son prácticas y apropiaciones del lenguaje, acercamiento al espacio de la alteridad y organización de la temporalidad a partir de la necesidad presente. En las narraciones practicadas en las rutinas se traslucen artes inmemoriales (en el sentido de que no existen registros de ellas) y conocimientos y costumbres adquiridas inconscientemente. En este nivel, la narración de la memoria es irreflexiva (en un sentido psicoanalítico: producida por el inconsciente), es decir, la expresión de la memoria-cuerpo es momentánea y sólo es observada por aquel que la busca, no en el momento ni por el actor que la ejecuta.

De igual forma, el andar es una suerte de práctica del caminante que deja entrever rasgos de experiencias pasadas y herencias de formas de habitar. Sin duda, la historia del errante proviene de tiempos muy remotos, encontrando sus inicios en los primitivos trashumantes en busca de los alimentos, pasando por los peregrinos ascéticos y los protestantes judíos, hasta llegar al vagabundeo necesario en la actualidad, ya que en la cotidianidad son más los no lugares que los lugares de estar.³³¹ Bauman en “Turistas y vagabundos”³³² hace notar, como lo vimos en el capítulo anterior, las diferencias que existen entre las experiencias de viaje de cada uno de estos personajes. El turista es un personaje de la modernidad

³²⁹ Otro ejemplo de la subversión del lenguaje por parte del “oprimido” lo observamos en el diálogo entre Próspero y Calibán. Véase, supra, Capítulo I.

³³⁰ Cassigoli, Rossana, “Memoria y relato en la obra de Michel deCerteau”, 2006. DeCerteau desarrolla el tema de la narración y la novela a partir del trabajo del psicoanálisis en “VI. La “novela” psicoanalítica. Historia y literatura”, 1995c.

³³¹ Véase Bauman, Zygmunt, “Del peregrino al turista o una breve historia de la identidad”, 2003b.

³³² Bauman, Zygmunt, *La globalización. Consecuencias humanas*, 2003a.

contemporánea globalizada signada por el consumo y por el movimiento, sujeto que expresa el deseo por lo exótico y la necesidad de pertenencia, el mapeo del lugar y la administración del tiempo, la seguridad de la posesión y la búsqueda del consumo de experiencias sin consumación. El turista compra experiencias, viajes, rutas, mapas, seguridades y comodidades. Busca el encuentro con las alteridades desde su posición panóptica, sin ser molestado y se sabe poseedor de un lugar propio a su regreso: tiene domicilio fijo. Su placer existe en tanto existe la aversión por el vagabundo. Éste es personaje indeseado en tanto desconoce o desatiende las normas y fronteras establecidas. Es alteridad que incomoda debido a la libertad aparente de movimientos sin destino, empujado por esperanzas frustradas y alentado por esperanzas desconocidas. Los vagabundos, tras su personaje de mendigo, exiliado, proveniente del gueto o como *sans papiers*, son indeseados por su aparente inutilidad, mantienen una posición incierta y corren riegos económicos, sociales y morales.

DeCerteau divide la experiencia del caminante en, por un lado, los mirones que son quienes buscan inmovilizar a la ciudad bajo su mirada: solidificar, dominar, controlar y vigilar. Tienen una posición definida en un espacio estructurado, buscan salir de la masa humana indiferenciada y convertirse en un ser panóptico.³³³ Por otro, y ya que *la historia comienza al ras del suelo, con los pasos*³³⁴ los errantes son los practicantes de la ciudad, quienes mediante una mirada de historias trazan gruesas o finas redes de escritura en el lugar mapeado por el orden institucional. Sus prácticas son llevadas a cabo bajo la lógica del ardid y de la astucia, haciendo funcionar al orden dominante pero *en otro registro*. El peatón errante no traza el lugar, recorre el espacio. La narración de su vagabundaje es incompatible con el lenguaje cartográfico. Él se guía por la memoria deslocalizada y experimentada en espacios de memoria. En el andar cotidiano

las expresiones brotan torrencialmente: “aquí estaba mi escuela primaria”, “en aquella esquina estuvo la tienda de don Herminio”, “en ese hospital murió mi padre”, “en ese lugar conocí a mi amante”.³³⁵

Estas prácticas, sea como turista o vagabundo o como mirón o errante, son expresiones del conjunto de herencias y experiencias acumuladas a lo largo de la vida. La memoria-cuerpo determina los usos y las formas de practicar el espacio y el tiempo en una suerte de contextualización de los actos.

³³³ Para el tema del panóptico la referencia imprescindible es Foucault, *Vigilar y castigar*. También Bauman le dedica un interesante capítulo en su libro *Libertad*. Foucault, Michel, “El panoptismo”, en *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, 2000; Barman, Zygmunt, *Libertad*, 1991a.

³³⁴ DeCerteau, Michel, *La invención de lo cotidiano. I. Las artes de hacer*, 1996b, p 109.

³³⁵ Mora, Martínez Martín, *Cartografiar o narrar: prácticas del espacio urbano en Michel de Certeau*, 2002, p 15.

La memoria recorre al mismo tiempo el espacio del errante. En su caminar por la calles, al encuentro de la alteridad y de las instituciones (el trabajo, la escuela, los no lugares), el caminante deja huella en su andar. En su estilo, en los atajos que toma, en las rupturas del orden que realiza (no andar por la banqueta, sortear a los automóviles al atravesar una avenida, saltar una barda...) se descubren rasgos culturales y personales que son expresiones de la memoria-cuerpo. Memorias ancestrales y conocimientos inconscientes son observados en el diario tránsito de ida y vuelta al domicilio.

Consumo, andares y narraciones son expresiones públicas de la memoria-cuerpo, de las prácticas, de las artes de hacer. Situándonos desde esta perspectiva y siguiendo a deCerteau, dicha memoria no es localizable en tanto que los recorridos y los relatos que formula se articulan *por medio de lagunas*,³³⁶ es decir, el andar retórico se reconstruye a través de recuerdos dispersos y pasajeros, sin discurso propio, de evocaciones de espíritus silenciosos.

De esta memoria practicada a través del cuerpo está hecha la rutina. Se presenta desde el espacio de origen de la ruta: el domicilio; continúa a través de los espacios pertenecientes a la alteridad y al trámite,³³⁷ y termina con la vuelta al origen, con el regreso al sí, al espacio volcado al propio ser. El cuerpo, espacio privilegiado de la memoria, es re-flexivo en tanto que cumple con esta ruta cotidiana, con esta rutina, con la circularidad de la vida. Al respecto Giannini señala:

La identidad de mi ser no está asegurada por aquel pensamiento reflexivo que va diciendo "Pienso, luego soy". Parece estarlo, en cambio, por esta otra "reflexión" espacial, cotidiana que regresa a Sí a través de los laberintos del mundo (conflictos, intereses, elecciones) y en la que el sujeto se reconoce de alguna manera como el fundamento de ese enlace de continuidad.³³⁸

En la ciudad contemporánea, el cambio y la adaptación son constantemente requeridos. Sin embargo, la reflexión rutinaria permite el regreso a sí mismo. Es decir, la persona sale de su espacio de recogimiento a un mundo que solicita su apertura, enfrentándose a diversas alteridades y, gracias al regreso al lugar de partida, la permanencia del ser esta asegurada. En la calle el ser ha salido a exponer su humanidad, a perderse en los laberintos del lugar y de sus otredades, a narrar la memoria por medio del diálogo, a jugarse las posiciones sociales, pero gracias a la rutina que es siempre reflexiva, puede regresar a su domicilio. *Es el*

³³⁶ DeCerteau, Michel, *La invención de lo cotidiano. 1. Las artes de hacer*, 1996b, p 120.

³³⁷ Giannini, Humberto, *La "reflexión" cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia*, 1987, p 143.

³³⁸ Giannini, Humberto, *La "reflexión" cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia*, 1987, p 133.

*contorno inmediato y familiar que el ser humano construye mediante la “reflexión” domiciliaria lo que le permite reintegrarse a la realidad, volver a encontrarla y contar con ella cada día.*³³⁹ En la rutina de la cotidianidad la memoria se expresa “naturalmente”, en las costumbres y en las formas de hacer, en las palabras, gestos y silencios, en los gestos que no vemos y que sólo adivinamos. Se puede observar en los destellos de las prácticas que se escamotean del espacio lineal establecido por los poderes, por las instituciones. En fin, memoria escamoteada en tácticas y estrategias, en contextos familiares o dentro de escenarios localizados, racionalmente instrumentados.

En la rutina pasa lo que pasa cuando no pasa nada, cuando las prácticas de la memoria mantienen la continuidad de la ruta, pero también pasa *lo que Pasa*, el acontecimiento novedoso, aquel que rompe el orden y obliga a la persona a dudar de la integridad de la rutina, a no saber qué hacer con su cuerpo. Lo que irrumpe la normalidad de la vida con su impronta de novedad, el rompimiento del orden externo con la subjetividad y con el cuerpo. El orden de continuidad se fragmenta tras un breve suceso, ¿qué pasó? Existe un extravío del ser dentro de su apacible rutina: una decisión, un accidente, una separación, un rompimiento entre los actos intencionados, que trastoca aquel *continuum* de vida.

Este quiebre es incluso parte de la cotidianidad: olvidos en los que el cuerpo no responde o pierde la continuidad de su acción. Es sólo necesario un esfuerzo dentro del presente para recuperar la unidad de la intención con la acción. En un primer momento la identidad esta asegurada por este regreso. Así la continuidad del yo se mantiene por medio de un pasado cercano, y por el apego al sí mismo en tanto que el rompimiento se soluciona en el encuentro de la intencionalidad última.³⁴⁰

Lo que a continuación observaremos es un quiebre más profundo. La cotidianidad se trastoca por algún suceso, alguna presencia, alguna ausencia. Aquí, la pregunta ¿qué pasó? o ¿qué está pasando? no encuentra fácil respuesta. El extravío requiere de la profundización por los espacios de la memoria, retomando no sólo aquella que se expresa en la cotidianidad de la práctica, sino yendo hacia espacios pasados cercanos y lejanos, buscando en ellos respuestas al vacío actual y tratando, gracias a este trabajo con una memoria más profunda, de encontrar referentes que den ciertas pistas para reconstruir aquella continuidad interrumpida.

³³⁹ Cassigoli, Rossana, *El don de habitar: etnología de la memoria y el olvido*, 2002, p 99.

³⁴⁰ Giannini, Humberto, *La “reflexión” cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia*, 1987, p 131. Aparte son los olvidos patológicos o sintomáticos de represiones de la conciencia estudiados por Bergson, Freud, y la psicología de la memoria. Aquí nos referimos a olvidos “superficiales”, parte de la cotidianidad que no la alteran.

Ils éprouvaient ainsi la souffrance profonde de tous les prisonniers et tous les exilés, qui est de vivre avec une mémoire qui ne sert à rien.

Camus

2. Trabajo con la memoria.

En el actual (des)orden social e individual, la rutina se desarrolla a partir de la universalización de las relaciones económicas y tecnológicas y la multiplicación de opciones de consumo y de experiencias, ambas ligadas al contexto de la mundialización. Aunado a ello, la cotidianidad en las urbes es llevada a cabo en lugares carentes de significación cultural para quienes los transitan. La cotidianidad contemporánea está compuesta de una multiplicidad de referentes insignificantes para el crecimiento de la experiencia humana. En otras palabras, el orden reconocido en la mayor parte de los espacios de la sociedad actual, dificulta el reconocimiento de la continuidad de las actividades realizadas en la rutina. La sociedad en la que vivimos presenta grandes dificultades para mantener la coherencia de la subjetividad, favoreciendo los quiebres en su continuidad y desdibujando los referentes identitarios.

Sin embargo, a pesar de todo este desorden social y cultural, existe una rutina, una ida y vuelta hacia el ser domiciliar. Esto implica que aún en una sociedad como la actual, empapada de referencias de consumo pero carente de sentido, existe un orden social de continuidad. La rutina, endeble de unidad cultural y abundante en alternativas, aún mantiene un equilibrio y una continuidad en la existencia.

La rutina re-flexiva señalada por Giannini³⁴¹ se convierte en trayectoria de vida con sentido cuando la reflexión se hace conciente a través del trabajo con la memoria. En otras palabras, si bien la cotidianidad se desarrolla por medio de la circularidad, por el retorno a sí mismo, para que reconozcamos el sentido de nuestra trayectoria es necesario que esta re-flexión sea situada en dicha trayectoria. Esto se logra con la construcción discursiva, oral o escrita, del trayecto desde el pasado al presente (lo que no implica la linealidad ni del recuerdo ni de la narración).

Reconocerse herederos de una tradición constituye un aporte indispensable para la definición de nuestra identidad [... La] continuidad de la identidad se expresa sobre

³⁴¹ Giannini, Giannini, Humberto, *La "reflexión" cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia*, 1987, p 21.

todo vía la narración, que –como he señalado poco antes- tiene precisamente la función de conectar en una trama única acontecimientos biográficos diversos.³⁴²

Es decir, incluso en la rutina más desordenada pueden existir momentos que nos asaltan con su novedad. Son sucesos que pasan ajenos a los que pasan cuando no pasa nada, que permanecen, inscriben una huella y abren una fisura en el presente. Se nos presentan frente a una decisión difícil (perdonar un gran daño, separarnos de algo o de alguien, iniciar o terminar una experiencia), un suceso externo que nos impacta (la muerte de un cercano, la llegada o partida de alguien o algo, el descubrimiento de una alteridad total en el otro), o por medio de un disparador como acto inaugural de memoria (la magdalena de Proust,³⁴³ una foto reencontrada, una reliquia personal).

Ante estos sucesos surge la necesidad actual por dar continuidad y orden al presente. Nos damos a la tarea de buscar en nuestras trayectorias, deseos y esperanzas una continuidad que permita retomar el camino. Dar sentido al presente y a partir de aquí al pasado, a la trayectoria y, tal vez, al futuro. La reflexión hacia el pasado se nos presenta como una tarea a realizar, como un retorno abierto a las alteridades pasadas y presentes y a las experiencias que ya no son.

Los estudios generados a partir del problema de la memoria son muy amplios ya que se insertan o retoman diversas fuentes disciplinarias como la psicología, la antropología, la filosofía, la historia y la sociología. Las problemáticas puestas a discusión no son menores. Entre las más recurrentes se encuentran aquellas que retoman la memoria a partir de su relación con el olvido; las que observan la similitud y diferencia entre la memoria y la historia; así como aquellas que buscan responder a la interrogante sobre quién recuerda o en quién se deposita la memoria: en el individuo o en la sociedad. Dado que nuestros intereses se relacionan con el trabajo con la memoria retomaremos lo necesario de estas discusiones sin revisar exhaustivamente cada una.

Entre los estudios pioneros de este tema se encuentran los que parten de disciplinas humanistas como la filosofía, la psicología, y la sociología. A continuación señalaré esbozos de algunas temáticas y sus principales exponentes. Estos trabajos fueron retomados en diversos tiempos y de distintas formas en el proceso de construcción de la presente Tesis y particularmente, con forme a la idea de “trabajo con la memoria”.

³⁴² Montesperelli, Paolo, *Sociología de la memoria*, 2003, p 126.

³⁴³ El sabor de la magdalena inicia los sucesos de evocación de recuerdos en Proust, desencadenando un amplio recorrido por la infancia del autor. Proust, Marcel, *En busca del tiempo perdido. Por el camino de Swann*, 1972.

Sigmund Freud, dentro de la teoría del psicoanálisis, conduce el estudio de la memoria por otro tipo de intereses: los olvidos y represiones que son simbolizados en el recuerdo encubridor, donde se conserva *todo lo esencial* de la vida infantil. Así, el trabajo psicoanalista consiste en convocar y reconducir un pasado peligroso para el presente, pero que sin el trabajo psicoanalítico permanecerían como patologías. En palabras de Freud, *tenemos nosotros –los psicoanalistas- que realizar el trabajo terapéutico, que en buena parte consiste en la reconducción del pasado.*³⁴⁴ Freud también se interesa en los trabajos de la memoria desde los procesos de duelo y melancolía. El primero se entiende como el esfuerzo realizado por el paciente para eliminar la libido depositada en el objeto o sujeto perdido, mientras que la melancolía es más problemática en tanto que la pérdida es ideal, no sabiendo qué se perdió, por lo que el Yo se siente empobrecido y con una gran sensación de reproche al pasado.³⁴⁵

De entre los estudios que retoman la problemática de la memoria desde la visión sociológica podemos señalar los trabajos de Maurice Halbwachs (pionero en el tema desde esta perspectiva), la propuesta de Tzvetan Todorov y el análisis de Elizabeth Jelin. Los tres autores estudian diversos temas relativos al recuerdo teniendo en común la postura de que éste es un fenómeno que se realiza en sociedad, es decir, que el recuerdo se adquiere y se convoca conforme a los requerimientos y posibilidades sociales. Halbwachs les llamó marcos sociales –o colectivos- de la memoria. Para él la obtención, el hecho de recordar (*rappelle*), el reconocimiento y la localización del recuerdo dependen del entorno social. Recordar, dice, es localizar dentro de los marcos sociales la imagen del pasado buscada en el presente. En resumen, la operación de la memoria consiste *à retrouver par voie de réflexion tout un ensemble systématique de souvenirs bien liés, à l'occasion de tel d'entre eux.*³⁴⁶

El trabajo realizado por Todorov propone dar justicia a los diversos usos de memoria, es decir, no caer en los excesos del recuerdo ni del olvido. Señala que el régimen totalitario pretende incidir de forma total en la memoria de la sociedad, eliminando cualquier recuerdo disgregante a lo establecido por él mismo. Pero en el otro extremo de este ejemplo de búsqueda de eliminación de la memoria, se encuentra el culto a la memoria (la proliferación de museos, el *boom* de los sistemas

³⁴⁴ Freud, Sigmund, “Recordar, repetir y reelaborar”, 1980, pp 150 y 153. Véase también Filloux, Jean Claude, *La memoria*, 1970, pp 42-46.

³⁴⁵ Véase Freud, Sigmund, “Duelo y melancolía”, 2000; y Ricoeur, Paul, *La memoria, la historia, el olvido*, 2004, pp 96-109.

³⁴⁶ Halbwachs, Maurice, *Les cadres sociaux de la mémoire*, 2002, p 93.

electrónicos de archivo de información) y el abuso del recuerdo como lo sería la memoria literal donde el trauma provocado en un pasado se extiende y mantiene inalterado en un presente que se iguala al pasado. La propuesta de Todorov señala la importancia de recordar bajo la idea de memoria ejemplar que es aquella donde el pasado es principio de acción para el presente, siendo un intento de *separarse del yo para ir hacia el otro*.³⁴⁷ He aquí el principio de justicia: la des individualización de la memoria.

Dentro de este esfuerzo podemos bcalizar los objetivos del libro de Jelin: recordar los sucesos trágicos del pasado (las dictaduras del cono sur de Latinoamérica) y su presencia y pertinencia en el diálogo presente,³⁴⁸ así como para “nunca más” sufrirlos. El trabajo de Jelin recupera discusiones multidisciplinarias y de diversas épocas en torno a la memoria, con el fin de dar respuesta a una necesidad actual, lo que significa poner al servicio de (*su*) la sociedad contemporánea, los esfuerzos teóricos y filosóficos ya anteriormente reflexionados por un gran número de pensadores en relación con la memoria.

Conforme a los objetivos de este apartado, la memoria no será retomada desde los estudios acerca de la memoria cognitiva, la memorización a corto o largo plazo, ni como técnicas de memoria o de recuerdos mecánicos. Un ejemplo de este tipo de memoria la encontramos cuando voluntariamente deseamos o necesitamos retener información con un fin profesional o retórico, por lo que nos esforzamos en poner atención para posteriormente reproducir lo adquirido. Éste es un tema relevante en la educación donde la adquisición, la organización y la repetición son aspectos centrales en el proceso de enseñanza-aprendizaje.³⁴⁹

El trabajo con la memoria tampoco es un intento de reconstruir el pasado, por ello, no se entiende como una unidad coherente en sí mismo, ni dotado de una linealidad con origen fijo y en la sucesión de actos complementarios al anterior. El trabajo con la memoria no es la reconstrucción de la historia de la persona. Es la búsqueda de un pasado más verídico ante un presente que nos convoca, es una organización del pasado a partir del hoy y de las exigencias actuales de los otros. El recurso de la memoria es retomado como voluntad, selección y eliminación de actos y sucesos que nos digan algo de nuestra existencia actual.

³⁴⁷ Tzvetan Todorov, *Los abusos de la memoria*, 2000, p 32.

³⁴⁸ El diálogo refiere a los esfuerzos, aún existentes, por conocer, castigar y reconciliarse con el pasado dictatorial. Dicho diálogo se realiza entre los poderes ejecutivo, legislativo, y judicial, participando también las fuerzas armadas, y los movimientos políticos, culturales y artísticos, sin olvidar a los afectados, directa o indirectamente, por dichos sucesos. Jelin, Elizabeth, *Los trabajos de la memoria*, 2002, p 2.

³⁴⁹ Al respecto véase Filloux, Jean C, *La memoria*, 1970, pp 81-101.

Sin embargo es importante precisar qué entiendo por memoria³⁵⁰ en el contexto de este apartado, precisión necesaria para la posterior comprensión de la idea de trabajo con la memoria. Concebimos a la memoria como aquel discurso por medio del cual se intenta dar coherencia a cierta necesidad presente a partir de las experiencias y recuerdos convocados y que se encuentra ubicado dentro de nuevas necesidades y compromisos presentes. El discurso como la narrativa oral o escrita, pública o privada, que busca representar las dimensiones espaciotemporales de la trayectoria social personal o colectiva y que se genera en contextos de escucha culturales (variables). A partir de esto se reconoce la existencia de múltiples discursos y memorias insertos dentro de la necesidad de dar coherencia al presente mediante el pasado.

Por lo tanto, una primera aclaración de la intención de este trabajo consiste en señalar que nuestro análisis se centrará, más que en el discurso elaborado de la memoria, en el *trabajo* de elaboración y reconocimiento de los discursos surgidos a partir de la necesidad actual de sentido. Es el trabajo de convocación de recuerdos el que permite elaborar el discurso que dota de continuidad al presente. Reconocemos que el trabajo con la memoria no presupone llegar a verdades unívocas y definitivas sobre la existencia o posición personal, más bien es un intento de dar un sentido más o menos verídico a la *gramática del ser*.³⁵¹

Un segundo aspecto a señalar es que dicho trabajo implica una voluntad de recordar, de traer al presente momentos pasados con el fin de dotar de significación al momento actual que ha perdido su continuidad. La postura de Walter Benjamin coincide con la de Maurice Halbwachs en la idea de que existe una diferencia entre la memoria involuntaria y la memoria voluntaria.³⁵² Para Benjamin

La narración no pretende, como la información, comunicar el puro en-sí de lo acaecido sino que lo encarna en la vida del relator, para proporcionar a quienes escuchan lo acaecido como experiencia. Así en lo narrado queda el signo del narrador, como la huella de la mano del alfarero sobre la vasija de arcilla.

Donde hay experiencia en el sentido propio del término, ciertos contenidos del pasado individual entran en conjunción en la memoria con elementos del pasado colectivo.³⁵³

³⁵⁰ Conceptualizar la memoria es un arduo trabajo, al grado que no es posible hacer una generalización lo suficientemente amplia que tome en cuenta el gran acervo escrito acerca de ella. He retomado algunos puntos pertinentes para esta Tesis.

³⁵¹ Steiner, George, *En el castillo de Barba Azul*, 1997, p 18.

³⁵² En esto coincide también Jelin señalando que *se pueden distinguir dos tipos de memoria, las habituales y las narrativas*. Éstas se caracterizan por ser *construcciones sociales comunicables a los demás*. Jelin, Elizabeth, *Los trabajos de la memoria*, 2002, pp 28 y 29.

³⁵³ Benjamin, Walter, "Sobre algunos temas en Baudelaire", 1995, p 10.

Por ello, la experiencia va más allá de la subjetivación de la información proveniente del exterior, encontrándose donde ciertos contenidos del pasado individual se confunden en el pasado y en la memoria colectiva. La privacidad de los intereses, dice, sólo se explica por su no incorporación a la experiencia. En otras palabras, las vivencias que no logran ser referidas a otras vivencias personales y colectivas, presentes, pasadas (y tal vez futuras), ligadas a diversos tipos de alteridades, no logran formar una historia de experiencia narrable necesaria para dar respuesta a la demanda actual de coherencia del presente. Una vivencia que no logre convertirse en relato y que, por lo tanto, no pueda ser comunicable, no puede dar cuenta de la experiencia de vida de la persona o del colectivo.

De igual forma, para Halbwachs la memoria, tanto en la adquisición y retención del recuerdo como en su llamado y representación se realiza en sociedad. El trabajo de elaboración del discurso de la memoria puede comenzar con la experiencia de la imagen-recuerdo que es un recuerdo puro en el sentido de que se nos presenta en el momento presente de forma descontextualizada: el hecho que viene a nuestro presente ofrece a éste una experiencia confortante o no, pero no existe ni un lazo explicativo entre ambas temporalidades, ni de aquel con su contexto de retención. Hasta aquí, el recuerdo sólo invoca un instante del pasado y lo hace en tanto un llamado actual al pasado. Desde la perspectiva de Halbwachs las imágenes recuerdo son fugitivas ya que no se encuentran localizadas en contextos sociales.³⁵⁴

Sin embargo, el trabajo con la memoria busca extender el recuerdo en el tiempo y el espacio, ampliar los cuadros sociales de memoria. Para Maurice Halbwachs, el recuerdo es social en la medida en que puede ser localizado, implicando, por tanto, una actividad reflexiva y racional.³⁵⁵ La operación de la memoria

ne s'exerce que dans un milieu naturel et social ordonné, cohérent, dont nous reconnaissons à chaque instant le plan d'ensemble et les grandes directions. Tout souvenir, si personnel soit-il, même ceux des événements dont nous seuls avons été les témoins, même ceux de pensées et de sentiments inexprimés, est en rapport avec tout un ensemble de notions que beaucoup d'autres que nous possèdent, avec des personnes, des groupes, des lieux, des dates, des mots et formes du langage, avec des raisonnements aussi et des idées, c'est-à-dire avec toute la vie matérielle et morales des sociétés dont nous faisons ou dont nous avons fait partie.³⁵⁶

³⁵⁴ Halbwachs, Maurice, *Les cadres sociaux de la mémoire*, 2002, pp 28 y 29.

³⁵⁵ En palabras del autor: *La localisation met en jeu l'activité intellectuelle de l'esprit, puisque, pour retrouver la place d'un souvenir dans le temps, il faut un effort de réflexion*. Halbwachs, Maurice, *Les cadres sociaux de la mémoire*, 2002, p 87.

³⁵⁶ Halbwachs, Maurice, *Les cadres sociaux de la mémoire*, 2002, p 34.

Con la intención de convocar e ir en búsqueda de las representaciones del pasado, formulamos preguntas que ofrezcan referencias y contextos temporales y espaciales del pasado. Por tanto, tenemos dos líneas básicas de reconstitución del pasado: el tiempo y el territorio.

Quand nous évoquons un souvenir, et quand nous le précisons en le localisant, c'est-à-dire, en somme, quand nous le complétons, on dit quelquefois que nous le rattachons à ceux qui l'entourent: en réalité, c'est parce que d'autres souvenirs en rapport avec celui-ci subsistent autour de nous, dans les objets, dans les êtres au milieu desquels nous vivons, ou en nous-mêmes: points de repère dans l'espace et le temps, notions historiques, géographiques, biographiques, politiques, données d'expérience courante et façons de voir familières, que nous sommes en mesure de déterminer avec une précision croissante ce qui n'était d'abord que le schéma vide d'un événement d'autrefois.³⁵⁷

Dentro de la sociología de la memoria que realiza Halbwachs, las nociones de tiempo y espacio son fundamentales para localizar el recuerdo, y por lo tanto, ejercer una memoria voluntaria. Los espacios cronotópicos no sólo localizan los recuerdos en marcos sociales de referencia por medio de su ordenamiento, sino que relacionan las experiencias propias con las alteridades cercanas (familiares, amigos, compañeros) o lejanas (personajes del espacio público, sucesos de rememoración colectiva). Los esfuerzos de localización de estos hitos a partir de la experiencia reflexiva *permiten mantener un mínimo de coherencia y continuidad*³⁵⁸ en la construcción del pasado.

Siguiendo la postura de Halbwachs de que los marcos colectivos de memoria se basan en relaciones cronotópicas significativas socialmente, Pablo Fernández señala que *el tiempo es un marco dentro del cual se mueve la vida, pero asimismo, o por lo mismo, es el marco dentro del cual la memoria puede hacer recorridos de regreso en busca del pasado*.³⁵⁹ El tiempo, al ser una construcción social,³⁶⁰ puede representar diversos puntos de referencia, incluso para el mismo acontecimiento rememorado. Así, las referencias temporales pueden localizarse por medio de fechas históricas, es decir, cuando las referencias han sido establecidas por quienes determinan la memoria colectiva instituyendo así días festivos mundiales, nacionales

³⁵⁷ Halbwachs, Maurice, *Les cadres sociaux de la mémoire*, 2002, p 34.

³⁵⁸ Jelin, Elizabeth, *Los trabajos de la memoria*, 2002, p 25.

³⁵⁹ Fernández, Christlieb Pablo, "Los marcos de la memoria colectiva", 1994, p 104.

³⁶⁰ También la noción de espacio es socialmente construida. Así lo señala Jelin: *Si bien todo proceso de construcción de memorias se inscribe en una representación del tiempo y del espacio, estas representaciones –y, en consecuencia, la propia noción de qué es el pasado y qué es presente– son culturalmente variables e históricamente construidas. Y esto incluye, por supuesto, las propias categorías de análisis utilizadas por investigadores y analistas del tema.* Jelin, Elizabeth, *Los trabajos de la memoria*, 2002, p 23.

y locales de conmemoración (olvidando o dejando fuera del recuerdo colectivo sucesos “incómodos” de la historia de un pueblo).³⁶¹

También podemos localizar recuerdos a partir de las conmemoraciones cíclicas o tradicionales como son los aniversarios, las fiestas santorales, o incluso, rituales ancestrales que tienen el objetivo de traer al presente los acontecimientos que dieron inicio a cierto evento importante para la comunidad. La ritualización no es la falta de historicidad, más bien implica que *los acontecimientos “nuevos” se insertan en estructuras de sentido preexistentes, que pueden estar anclados en mitos.*³⁶² A diferencia del tiempo histórico, el tiempo cíclico de las sociedades tradicionales, está basado en la oralidad como forma de preservar el recuerdo y lo recordado. El legado de la memoria esta reservado sólo a algunos detentores del conocimiento del pasado, en aquellos que tienen más experiencia.

Las referencias temporales pueden ser de igual forma retomadas a partir de experiencias colectivas y de experiencias individuales (sin que éstas carezcan de la referencia de las primeras). Lo vivido en un tiempo compartido por una colectividad, sin llegar necesariamente al punto de ser suceso histórico, es referencia básica para la localización del recuerdo. Ejemplo es el haber vivido en un contexto de guerra o de represión colectiva.

Finalmente, son en igual medida importantes las fechas de conmemoración en escalas más cercanas a la experiencia del sujeto: aniversarios, cumpleaños, celebraciones familiares como los nacimientos, las defunciones, las bodas y las fiestas religiosas. Incluso más próximas a la experiencia individual: el primer día de clases, los años de desempleo, los meses de embarazo... Nunca dejando de relacionarse con los marcos sociales de la medición del tiempo (calendario-agenda).

El trabajo de rememorar, como ya lo mencionábamos conforme al planteamiento de Halbwachs, implica la localización de las vivencias pasadas en cuadros sociales de memoria. Parte fundamental de esta localización es el espacio. Éste al ser, al igual que el tiempo, un constructo social, no puede ser pensado como

³⁶¹ El tema de la legitimación e institución de los recuerdos colectivos de los victoriosos y la necesaria eliminación de los recuerdos de los derrotados ha sido y es fuente de amplios debates de las disciplinas filosóficas, historiográficas y antropológicas. Muestra de ello es el trabajo de Ricoeur donde señala la necesidad de hablar acerca de las heridas políticas en la historia. Un trabajo más específico en este sentido es el llevado a cabo por Jelin, donde se expresa la necesidad de comprender y sensibilizarse a partir del llamado a no olvidar las dictaduras del Cono Sur. Ricoeur, Paul, *La memoria, la historia, el olvido*, 2004, particularmente pp 117-124; y Jelin, Eliza beth, *Los trabajos de la memoria*, 2002.

³⁶² Jelin, Elizabeth, *Los trabajos de la memoria*, 2002, p 24.

referente abstracto, sino que siempre, y particularmente en el trabajo con la memoria, es vinculado a cierto contexto cronotópico social y político.

De esta forma, más que referirnos a la noción de espacio pensamos a partir de la idea de lugar practicado, lugar donde la acción humana deja una impronta. Por medio de este recurso, el lugar y el grupo buscan inmovilizar el tiempo. Para Halbwachs las sociedades necesitan apoyar materialmente sus recuerdos y tradiciones con el fin de cambiar lo menos posible. Los lugares de la memoria representan sistemas simbólicos de la vivencia colectiva. A partir de la inmovilidad del lugar habitado y de los objetos que se encuentran en él, la sociedad y la persona reconocen y confían en la permanencia y continuidad de la experiencia ahí depositada. Este tipo de espacio *constituye el símbolo de continuidad de la memoria y la fortaleza de la identidad de los grupos.*³⁶³

Un elemento importante en la configuración del espacio son los objetos que permanecen en él y que, con el paso del tiempo serán “depósitos del recuerdo”.³⁶⁴ Lo veíamos anteriormente: el orden social y personal depende en gran medida de que el orden de los objetos a mi alrededor no sea alterado de la noche a la mañana.³⁶⁵ Al igual que el tiempo y el espacio, los objetos mantienen y son referencia de un orden social y personal, *son como una sociedad silenciosa e inmóvil.*³⁶⁶ Nos dicen algo sobre las experiencias presentes, pero fácilmente pueden llevarnos a recorrer los senderos de la memoria, evocando acontecimientos en los que ellos se vieron envueltos.

Las experiencias imprimen en los lugares y en los objetos huellas de la presencia humana, de la misma forma que aquellos imprimen su imagen en el recuerdo colectivo o personal.³⁶⁷ Los lugares y los objetos afectan la vivencia y el orden espacial pasa a formar parte de las percepciones del cuerpo a partir de dicha afección.

Esta materia que lleva impresa en sí los recuerdos del grupo y mantiene la perennidad de la tradición no es la materia inerte, sino la materia invadida por los

³⁶³ Fernandez Christlieb, Pablo, “Los marcos de la memoria colectiva”, 1994, p 107. También podemos encontrar la idea de Halbwachs de los lugares como memoria inmóvil en Bastide, Roger, “Memoria colectiva y sociología del *bricolage*”

³⁶⁴ Fernandez Christlieb, Pablo, “Los marcos de la memoria colectiva”, 1994, p 106.

³⁶⁵ Véase *supra* “Memoria-cuerpo”.

³⁶⁶ Halbwachs, citado en Fernandez, Christlieb Pablo, “Los marcos de la memoria colectiva”, p 102.

³⁶⁷ El tema de la huella es retomado constantemente en los estudios acerca de la memoria. Es una metáfora con la cual se puede trabajar cómo operan los recuerdos en el presente, así como su ausencia traducida en olvido. A decir de Ricoeur, la huella puede diferenciarse en tres usos principales: la *huella escrita sobre soporte material; impresión-afección “en el alma”; impronta o huella corporal, cerebral, cortical.* Conforme a los objetivos de este trabajo, sólo retomaré la segunda. Ricoeur, Paul, *La memoria, la historia, el olvido*, 2004, p 32 Véase también Filloux, Jean Cleaude, *La memoria*, 1970; y Montesperelli, Paolo, *Sociología de la memoria*, 2003.

pensamientos y los sentimientos de los hombres de antaño; las piedras de la ciudad pueden ejercer una acción porque se han asociado en el curso del tiempo a la vida psíquica de los hombres.³⁶⁸

Los monumentos son por excelencia los objetos colectivos depositarios de memoria. Alrededor de estos espacios se dan *luchas y conflictos por el reconocimiento público y oficial de esos recordatorios materializados y por el contenido de la narrativa ligada a ese lugar*.³⁶⁹ Por otro lado, existe la otra postura que está en contra de la localización material de los recuerdos, principalmente de aquellos rodeados por el duelo y la injusticia ya que la monumentalización implicaría la despolitización de lo recordado por medio de su institucionalización.

Tenemos los monumentos históricos de memoria: plazas, estatuas, edificaciones, templos que hacen referencia a memorias colectivas, de luchas instituidas. Existen espacios donde el recuerdo localiza ciertas vivencias sociales: jardines, espacios familiares, escuelas. Y múltiples lugares donde el sujeto arraiga su memoria: su localidad, su escuela, su habitación, su cuerpo.

En resumen, el trabajo de narración con la memoria inicia a partir de la localización de recuerdos en los cuadros sociales de memoria propuestos por Halbwachs. Sin embargo, es necesario recalcar que este llamamiento de las impresiones pasadas se lleva a cabo a partir de una necesidad presente, es decir, se busca recuperar ciertas vivencias insertas en un contexto social y sentimental pasado según cierta necesidad de recuperar el sentido de un presente roto por algún acontecimiento.

Al igual que la localización del recuerdo se desarrolla en marcos sociales de adquisición, conservación y llamado de vivencias pasadas, la recreación narrativa de la memoria se lleva a cabo en marcos culturales de interpretación: los de enunciación y los de escucha y, ya que se desarrollan en diálogo, los tiempos de cada uno no siempre se distinguen con precisión.

Ésta es una discusión amplia y central para el tema de la memoria: la relación entre el pasado y el presente.³⁷⁰ Sin embargo, y con el fin de encaminar nuestra discusión por los senderos del trabajo con la memoria, retomaremos sólo una

³⁶⁸ Bastide, Roger, “Memoria colectiva y sociología del *bricolage*”, p 514.

³⁶⁹ Jelin, Elizabeth, *Los trabajos de la memoria*, 2002, p 55.

³⁷⁰ El tema es central desde los autores básicos de la memoria como son Bergson y Halbwachs. También ha sido tratado en diversas partes y a partir de diferentes perspectivas por Ricoeur, y en trabajos temáticos como el de Jelin de las heridas hechas por las dictaduras, o el de Bastide y los cambios en los rituales tras el rompimiento cultural que implica la esclavitud.

pequeña parte del problema que ha llevado por senderos casi siempre densos a filósofos y científicos sociales.³⁷¹

Siguiendo a Halbwachs es necesario demostrar que el pasado *ne reparaît pas tel quel, que tout semble indiquer qu'il ne se conserve pas, mais qu'on le reconstruit en partant du présent.*³⁷² O en palabras de Roger Bastide, *el presente opera como un filtro que deja pasar sólo aquella parte de la memoria colectiva que pueda adaptarse a las circunstancias.*³⁷³ El llamado del recuerdo en el trabajo con la memoria consiste en ir en busca de aquellas experiencias (que incluyen las vivencias tanto con las alteridades y las instituciones sociales, como de las subjetividades o sentimientos) y, a partir de dicha rememoración, dar respuesta a cierta necesidad presente.

Para ilustrar dicha búsqueda utilizaremos el ejemplo aducido por el propio Halbwachs y que también ha sido varias veces retomado: el duelo por un ser querido muerto.³⁷⁴ Para recordar determinado suceso o sentimiento que ligue nuestra vida con la del muerto, es necesario, según nuestro autor, localizarlo en espacio y tiempo y rodearlo a partir de otros lugares, otros momentos, y otros sentimientos, utilizando cada uno de estos otros recuerdos para dar significado a aquel que estamos buscando. Finalmente, a partir de este recuerdo que ha pasado por largos caminos de la reflexión de la memoria, dar respuesta a un vacío en la experiencia actual.

Parte indispensable de este recorrido, que no implica la ordenación cronológica de los recuerdos y mucho menos de los acontecimientos vividos, son las personas que nos invitan a recordar. En palabras de nuestro autor: *si je me souviens, c'est que les autres m'incitent à me souvenir, que leur mémoire vient au secours de la mienne, que la mienne s'appuie sur la leur.*³⁷⁵ De igual forma, Montesperelli señala que

resulta problemático no sólo interpretar la vivencia contada por los demás, sino contar la propia, porque la narración tiene una naturaleza intrínsecamente dialéctica,

³⁷¹ Una breve pero profunda revisión del problema del tiempo puede encontrarse en Xirau, Ramón, *Tiempo vivido acerca de "estar"*, 1985

³⁷² Halbwachs, Maurice, *Les cadres sociaux de la mémoire*, 2002, p 7. En palabras de Xirau: *el pasado lo es de nuestro presente*. En Xirau, Ramón, *Tiempo vivido acerca de "estar"*, 1985, p 35.

³⁷³ Bastide, Roger, "Memoria colectiva y sociología del bricolage", p 521.

³⁷⁴ Es necesaria la especificación ya que el duelo puede ser aplicado a otras experiencias de pérdida a partir de las aportaciones del psicoanálisis, o por el lado de la herida de los asesinatos colectivos como son el caso de las dictaduras y del Holocausto. Para el primero véase Freud, Sigmund, *Duelo y melancolía*, 2000; también Ricoeur, Paul, *La memoria, la historia, el olvido*, 2004. Un trabajo interesante bajo una mirada espesa es Derrida, Jacques, *Memorias para Paul de Man*, 1989. Para el segundo tema véase el trabajo de Jelin, Elizabeth, *Los trabajos de la memoria*, 2002; y Didi-Huberman, Georges, *Imágenes pese a todo. Memoria visual del holocausto*, 2003.

³⁷⁵ Halbwachs, Maurice, *Les cadres sociaux de la mémoire*, 2002, p 6.

por una especie de multiplicación del yo. En efecto, en el lenguaje, en el relato y en las otras exteriorizaciones donde el sujeto se objetiva, y a partir de las cuales puede recuperarse, actúa la dimensión de la alteridad, o sea, el “yo como otro” (*en cuanto otro*).³⁷⁶

En la situación actual, a partir de la cual convocamos los recuerdos, podemos diferenciar dos tipos de alteridades que de ninguna forma son definitivas ni excluyentes, y que en el diálogo se confunden: aquellas que fueron parte de la vivencia, que son testigos³⁷⁷ que pueden dar reconocimiento de dicha rememoración; y aquellas que permiten la narración del recuerdo gracias a la disposición de escucha.

Cabe señalar que, como en todo caso de narración oral o escrita (incluso con un público imaginario), la elaboración del discurso de la memoria es un diálogo entre interlocutores. Dentro de los estudios enfocados a las construcciones y resarcimientos de memorias dañadas y a los presentes quebrantados por aquellas, destacan aquellos que ven en la rememoración pública la posibilidad de alcanzar justicia para los sucesos traumáticos del pasado. Ejemplo son las discusiones acerca del Holocausto y las dictaduras que subrayan el “deber de memoria”, como la necesidad política de recordar la masacre no para revivir y perpetuar el dolor, sino para superarlo, aprender de él y evitar nuevas injusticias.³⁷⁸

Por otro lado, a nivel subjetivo, los aportes del trabajo psicoanalista son importantes ya que están basados en la narración como principio de cura, particularmente en casos como son el duelo y ciertas patologías cotidianas. En esta disciplina, a diferencia de otras ciencias o metodologías más “objetivas”, el indagador es un facilitador de memoria, por lo que no se concibe como totalmente alejado de los sentimientos de quien recuerda, sino que *el lugar de locutor* [sea el analizado o el analista] es decisivo en una red conflictual de ab-reacciones y que está determinado por el afecto.³⁷⁹

³⁷⁶ Montesperelli, Paolo, *Sociología de la memoria*, 2003, p 144, subrayado del autor.

³⁷⁷ Jelin señala dos tipos de testigos: aquel que vivió la experiencia y que puede narrarla, y aquel que *presenció un acontecimiento desde el lugar del tercero* y que puede *verificar la existencia de cierto hecho*. Retomo esta segunda acepción. Jelin, Elizabeth, *Los trabajos de la memoria*, 2002, p 80.

³⁷⁸ Tzvetan Todorov hace una importante diferencia entre el uso literal y el uso ejemplar de la memoria. Mientras que el primero somete el presente a la pretendida singularidad del pasado, la memoria ejemplar busca dar justicia al pasado en el presente mediante comparaciones entre semejanzas y diferencias, es *separarse del yo para ir hacia el otro*. Tzvetan Todorov, *Los abusos de la memoria*, 2000.

³⁷⁹ Freud, dice deCerteau, se cuida de “confesar” *cuál es su reacción afectiva con respecto de la persona o del documento que analiza*. La relevancia del trabajo psicoanalítico es que pretende *destruir el individualismo a partir de la autobiografía*. DeCerteau, VI. La “novela” psicoanalítica. *Historia y literatura*, 1995c, pp 109 y 110.

Tanto el testimonio judicial, como la entrevista y la autobiografía indican diferentes formas de relacionarse con los demás y de tomar la palabra, así como hay diversos grados de escucha. Sólo en el diálogo activo es posible generar el relato que posibilite el encuentro del sentido del presente. En vano el individuo buscará repuesta a la necesidad actual en la revivencia del recuerdo. Es necesario ligarlo con su contexto objetivo y subjetivo, por cierto visto desde el presente, y además con los requerimientos de la situación actual.

Ahora bien, el reconocimiento de que la construcción de la memoria, incluso en el espacio individual está culturalmente determinada, nos lleva a señalar que las alteridades, sean testigos o receptores, deben entrar en un diálogo empático y constructivo. En palabras de Jelin, para generar la narrativa testimonial

Se requieren “otros” con capacidad de interrogar y expresar curiosidad por un pasado doloroso, combinada con la capacidad de compasión y empatía. Sugiero que la “alteridad” en diálogo, más que la identificación, ayuda en esa construcción.³⁸⁰

El punto central de toda esta discusión es que la construcción de un discurso que sea capaz de reconocer la identidad personal, recorre una trayectoria que va de una necesidad presente hacia los laberintos del pasado por medio de la localización de los recuerdos. Y que a partir de esta localización, sea posible construir lazos de sentido entre ambas temporalidades (que incluso pudieran ayudarnos a visualizar un porvenir).

En cada una de estas etapas se encuentra presente la alteridad. La narración que posibilita la construcción del discurso que busca dar cuenta de la continuidad subjetiva que la persona requiere, de nuevo utilizando las palabras de Jelin, *una relación con un/a “otro/a”, que puede ayudar, a través del diálogo desde la alteridad a construir una narrativa social con sentido*. Operándose así no una identificación entre ambos, sino un *reconocimiento de la alteridad*.³⁸¹

Finalmente, es necesario retomar un último aspecto importante para el trabajo con la memoria que ya apuntaba Jelin: la (im)posibilidad de narrar, de tener palabras o la capacidad de crear un discurso con sentido y que ayude a significar el presente. Esto es, por un lado la ausencia de público (de otredad) dispuesto a escuchar y a demandar sobre lo narrado. Por otro, la imposibilidad de unir las experiencias en un

³⁸⁰ Jelin, Elizabeth, *Los trabajos de la memoria*, 2002, p 86.

³⁸¹ Jelin, Elizabeth, *Los trabajos de la memoria*, 2002, p 95.

relato comunicable, sea por carencia lógica (la dificultad de pasar de la impresión de la rememoración a su expresión) o porque no se experimentó la vivencia.³⁸²

Para Halbwachs recordar significa, como ya lo mencionábamos, localizar una experiencia pasada dentro de los cuadros sociales de memoria. Para recordar *il faut être capable de raisonner et de comparer, et se sentir en rapports avec une société d'hommes qui peut garantir la fidélité de notre mémoire.*³⁸³ La capacidad narrativa, oral o escrita, se vuelve indispensable para lograr una coherencia mínima en el discurso, y por lo tanto, del sentimiento de permanencia subjetiva de la trayectoria

Tras todo esto, la propuesta final de esta Tesis es que la identidad no es aquella encerrada en la mismidad del *Uno* construido por el proyecto Moderno. Tampoco es aquella realidad evanescente, fragmentada múltiple que las posturas postmodernas nos señalan. Es, más bien, una búsqueda constante por los espacios de la trayectoria cotidiana y del trabajo con la memoria. Implica la construcción discursiva, oral o escrita, de la trayectoria de vida rutinaria, pero también extendida al pasado y, principalmente, a las alteridades. Todo ello con el propósito de encontrar una narrativa más o menos verídica de nuestra permanencia a través de los diversos lugares transitados.

³⁸² Ambos casos son muy visibles en los casos de memorias heridas por sucesos traumáticos como los estudiados por Jelin o, en casos propiamente psicológicos, por enfermedades, donde *il y a un vide dans l'expression, qui mesure le défaut d'adaptation des consciences individuelles aux conditions de la vie normale.* Halbwachs, Maurice, *Les cadres sociaux de la mémoire*, 2002, p 25.

³⁸³ Halbwachs, Maurice, *Les cadres sociaux de la mémoire*, 2002, p 23.

REFLEXIONES ÚLTIMAS.

Esta Tesis es un esfuerzo por conocer las raíces de los discursos modernos y contemporáneos sobre la identidad, al tiempo que propone caminos tanto para investigaciones futuras como para problemas cotidianos de identidad. Busca comprender la problemática (teórica y práctica) contemporánea de la identidad por medio de sus antecedentes en los inicios de la Modernidad, y traté de responder a una pregunta constante en las experiencias rutinarias de nuestra sociedad: ¿cómo encontrar un vínculo significativo entre todas las actividades y deseos en las que me veo envuelto cotidianamente?

Para ello, el primer capítulo desarrolla las promesas, señaladas por Steiner,³⁸⁴ que guiaron la autoreferencia cultural de la Modernidad: la idea de ser una sociedad superior a cualquier otra organización social, lo que se tradujo en la práctica como etno y genocidio de los territorios colonizados; la meta del progreso continuo hacia condiciones de vida y de convivencia más favorables enraizado en la noción de Estado Nación, es decir, territorio con límites geográficos, sociales y culturales definidos, donde la idea de diferencia sólo se acepta frente a otros territorios, por lo que la diversidad interna entra en procesos asimilacionistas; y finalmente, la promesa que cayó sobre los individuos y que defendía al sujeto autosuficiente, capaz de construir su conocimiento y sus valores a partir de sí mismo, sin intermediación de ninguna alteridad.

El segundo capítulo se centra en la caída de la idea que la Modernidad tenía de sí misma y en cómo esa decepción se vive en la actualidad en los espacios urbanos, principalmente. Para ello retomé someramente el caso de los totalitarismos como modelo de mismidad única e inapelable, al tiempo de ser un intento de anular completamente las alteridades. El *genocidio ontológico*, como lo denominó Traverso³⁸⁵ perpetrado contra los judíos, es ejemplo de ello. Tras este golpe a las promesas de la Modernidad, se resquebrajaron dichos ideales en múltiples formas de ver y de vivir en el mundo. Los ideales actuales se fragmentan y relativizan y las relaciones sociales giran en torno al consumo y a la tecnología. Lo que anteriormente se vivía como seguridad, hoy es movimiento, múltiples viajes a diversas escalas. Tránsito sin permanencia es el sentimiento actual de muchas trayectorias de vida, y es la ciudad el espacio privilegiado para vivirlo.

³⁸⁴ Steiner, George, “En una poscultura”, en *En el castillo de Barba Azul*, 1997.

³⁸⁵ Traverso, Enzo, *El totalitarismo. Historia de un debate*, 2001, p 146.

La forma en la que la Modernidad arribó a sus referencias culturales olvidó y negó el destacado papel que juega la alteridad, tanto en su faceta actual, como aquella voz proveniente del pasado o de tierras lejanas. Por ello, la propuesta que formulo se centra en la memoria como lugar de identidad, es decir, recurrir al trabajo con la memoria para dar respuesta a necesidades actuales, a rompimientos, cotidianos o no, en la trayectoria de vida en una sociedad tan compleja como la nuestra. Recurrir al pasado y al recuerdo como contrapeso a la vida instantánea de la ciudad, centrada en el “aquí y el ahora”, y en el espacio abstracto (del que la tecnología es claro ejemplo).

La memoria a partir de dos expresiones que dan cuenta de la continuidad de la trayectoria de vida de la persona incluso en espacios tan diversos como los ofrecidos por la sociedad contemporánea. Una de ellas es la memoria-cuerpo, aquella que se expresa cotidianamente en las maneras de hacer de los sujetos, en la rutina diaria que es ida y vuelta al lugar de origen y que por ello se toma como reflexiva. La segunda expresión es el trabajo con la memoria, entendido como el esfuerzo que lleva la indagación como bandera, que investiga en el pasado, a partir de una necesidad actual, cómo dar coherencia a la ruptura que se nos presentó, a un suceso que pasa y que deja una huella lacerante en la rutina.

Considero a la propuesta de trabajo con la memoria como la más importante aportación de esta Tesis ya que es una apuesta, sin ámbito de nostalgia, al pasado para conocer y (re)construir una rutina dañada en su continuidad. Además, en todo momento se encuentra presente el espectro de la alteridad, tanto para la adquisición de los recuerdos, como para su evocación en espacios de escucha atentos y dispuestos a ayudar en dicho trabajo.

No hubiera sido posible desarrollar esta propuesta, sin entender cómo las promesas de identidad de la sociedad Moderna eliminaron a las otredades como referencias culturales de la propia mismidad occidental. Tampoco sería posible comprender el vacío contemporáneo, que gira en torno al instante del momento, sin saber que proviene de las rupturas con aquellas promesas.

Sin embargo, este es un trabajo que dista mucho de concluir. Desarrollar con mayor extensión el tema del trabajo con la memoria nos llevaría por caminos que no pudieron abarcarse en esta Tesis. El más importante se refiere a las posibilidades personales y sociales de la narración. Jelin lo señalaba con la “situación límite” de Auschwitz: la imposibilidad de narrar, los huecos traumáticos, el silencio deliberado,

y, por el lado de quien escucha, su (in)disponibilidad a preguntar y auxiliar en el trabajo de poner en orden las ideas.

la necesidad imperiosa de contar puede ser insaciable, y el sujeto puede sentirse siempre traicionado por la falta de palabras adecuadas o por la insuficiencia de los vehículos para transmitir sus vivencias.

“La ausencia de un oyente empático o, de manera más radical, la ausencia de un *otro a quien dirigirse*, un otro que pueda escuchar la angustia de las propias memorias y, de esa manera, afirmar y reconocer su realidad, aniquila el relato.”³⁸⁶

La necesidad de contar, el no tener palabras, y los diversos grados de empatía por parte del oyente se presentan no sólo en situaciones límite, sino a lo largo de nuestra vida cotidiana. Por ello es que el trabajo con la memoria requiere de elementos y espacios favorables para su puesta en marcha.

Lo que intento aquí es trazar las líneas de trabajo que implicaría la propuesta de identidad planteada al final de esta Tesis. Un primer punto que es necesario mantener presente es que la identidad no equivale a ontología, es decir, la identidad no es constitutiva del ser, no es parte de la “naturaleza” humana, social o individual. Más bien, su proceso comienza por una necesidad presente (un acto inaugural) y se mantienen por la voluntad de encontrar respuesta a dicha necesidad. Se produce pues un ejercicio reflexivo que se extiende hacia las alteridades y hacia las vivencias pasadas. La reflexión se verá reflejada en la construcción de un discurso más o menos verídico y cargado de significación para el actor, sobre la trayectoria de vida, lo que permitirá, si no la solución de aquella situación crítica, sí darle alguna respuesta. Un último aspecto de gran importancia a observar son las posibilidades que tienen los actores para desarrollar la narración identitaria. Esto en dos puntos: los límites sociales y culturales que tiene el actor para desarrollar su narración, y la existencia o no de un espacio fértil de escucha.

La propuesta conceptual de Alfred Schütz³⁸⁷ nos auxilia, en un primer ejercicio teórico, a dar contenido a estos trazos. La vivencia en la duración (*durée*) se diferencia de las acciones significativas en tanto que aquella es la experiencia indiferenciada del yo, mientras que la segunda permite llevar a cabo actos de atención como la reflexión y la rememoración. Es decir, que un acto significativo es aquel en el que *el yo mira su vivencia*.³⁸⁸

³⁸⁶ Jelin, Elizabeth, *Los trabajos de la memoria*, 2002, pp 82 y cita en 85 (subrayado original).

³⁸⁷ Schütz, Alfred, *Fenomenología del mundo social*, 1976.

³⁸⁸ Schütz, Alfred, *Fenomenología del mundo social*, 1976, p 99.

Esto es, la cotidianidad se desarrolla en la duración gracias a un contexto de experiencias pasadas (conocimientos pragmáticos) que, en la medida en que son funcionales pasan desapercibidas. Sin embargo, en una situación de crisis la vivencia *atrae nuestra atención*³⁸⁹ y buscamos darle solución por medio de la reflexión hacia el pasado, llegando a niveles más profundos que permitan constituir una trayectoria de vida significativa. Las reflexiones que se dirigen a dar respuesta a aquella situación, permiten convertir las acciones fluidas en actos discretos, y por tanto, significativos, iluminando tanto la acción espontánea que dio lugar a la vivencia, como al proyecto de la misma. Este recorrido permite explicarse cómo por medio de estos actos significativos la vivencia unificada (en este caso la experiencia de crisis) llegó a ser así.

El problema básico de esta propuesta es que Schutz se enfoca en la experiencia significativa del yo en su actitud natural, mientras que nosotros planteamos que, precisamente, la construcción narrativa se aleja de la “naturalidad” de lo cotidiano, para darle un lugar a cada vivencia dentro de la explicación formulada para la ruptura presente.

Otro tema que se quedó en el tintero, es el del olvido. Los autores que retomamos para el estudio sobre la memoria, coincidían en que la memoria no puede ser planteada si su alteridad no excluyente. Esto es, memoria y olvido no son excluyentes, ni lo uno es la negación de lo otro. Las líneas de investigación no son pocas y también retoman discursos filosóficos (presencia de la ausencia), políticos (amnistía y reconciliación), psicoanalíticos (represión de la conciencia), e históricos (falta de transmisión). Pero sin duda el olvido es necesario, lo recuerdo cada que evoco a *Funes el memorioso* de Borges.

Por otro lado, esta Tesis me ha abierto las puertas para poder comprender los actuales debates en torno a la identidad y a la memoria. Estos debates también se encuentran de alguna forma en este trabajo. Uno de los primeros a los que tuve la fortuna de asistir como oyente fue el denominado “Identidades”, impartido por la Dra Rossana Cassigoli, durante febrero y marzo de 2005. Este curso me dio la posibilidad de abrir las nociones relacionadas con la identidad y así evitar caer en ella como mismidad, explicada por sí misma.

También fue importante asistir al Seminario Internacional sobre Memoria e Historia en noviembre de 2004, donde a partir de varias exposiciones, pude

³⁸⁹ Schütz, Alfred, *Fenomenología del mundo social*, 1976, p 109

reconocer y retomar ciertos temas que delinearon este trabajo, tales como el papel de las otredades en la memoria propia, sea individual o colectiva, y la importancia que tiene el presente en la construcción de nuestra idea sobre el pasado.

Finalmente, dos importantes seminarios que han contribuido en gran medida para la tendencia temática y bibliográfica de esta Tesis, y con quienes estoy muy agradecida. En primer lugar el titulado “Alteridades y exclusiones” dirigido por la Dra. Ana María Martínez de la Escalera, de donde he retomado importantes reflexiones en torno a la memoria y al papel que desarrolla la alteridad en la construcción de la idea de identidad. El segundo es el seminario “Diversidad, Identidades Colectivas y Globalización” dirigido por la Maestra Claudia Bodek y que a lo largo de medio año ha enriquecido este trabajo con las aportaciones de cada uno de sus integrantes, con quienes estoy en una gran deuda.

De esto dos seminarios también he obtenido las metas en las que me gustaría continuar, teniendo como punto de apoyo esta Tesis. La primera es una reflexión que agradezco a la Dra. Ana María que tiene como pregunta central cómo ha sido retomada por la sociología la problemática de la memoria, en específico, cómo se desarrolló el interés desde Halbwachs por estudiar la memoria desde el punto de vista colectivo. Los estudios han ido creciendo sobre todo a partir del conocimiento del genocidio en los campos de concentración nazi, sin embargo, sabemos que el sociólogo francés murió en el campo de Buchenwald,³⁹⁰ por lo que la necesidad de retomar la memoria colectiva está ya presente en la sociedad anterior al holocausto. Sin duda, éste es un tema interesante para futuras investigaciones.

Otro tema que me gustaría retomar para futuras investigaciones, y que se encuentra ligado al trabajo desarrollado en el seminario desarrollado en esta Facultad, es el de la identidad étnica en México atravesada por el conflicto de la migración internacional. Es un trabajo que iniciaría por reconocer algunos rasgos etnológicos de la identidad de los pueblos (me gustaría elegir una comunidad como la mixteca o la triqui por ejemplo), y observar las modificaciones actuales que sufren a partir de la convivencia con los integrantes de la comunidad que viven o han vivido en Estados Unidos y que han asimilado o modificado aquellos rasgos.

Para concluir quiero agradecer a las personas, maestros, maestras, y amigos, su paciencia, apertura y empatía a lo largo de esta trayectoria académica. Sin su atenta y dispuesta escucha, esta reflexión no hubiera podido salir de sí misma.

³⁹⁰ Dato obtenido en un pie de página en Jelin, Elizabeth, *Los trabajos de la memoria*, 2002, p 21.

Bibliografía.

- Adorno, Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, 1997.
- Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, 3 *Totalitarismo*, Alianza, Madrid, 2002.
- Augé, Marc, *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Gedisa, Barcelona, 2002.
- Bachelard, Gaston, *La poética del espacio*, FCE, México, 1975.
- Bartra, Roger, *El salvaje en el espejo*, Era, Coordinación de Difusión Cultural, UNAM, 1992.
- Bastide, Roger, "Memoria colectiva y sociología del *bricolage*", en Giménez Montiel, Gilberto, *La teoría y el análisis de la cultura*, Programa Nacional de Formación de Profesores Universitarios en Ciencias Sociales, SEP, UG, COMECOSO, s/f.
- Baudrillard, Jean, *El sistema de los objetos*, Siglo XXI, México 1997.
- Bauman, Zygmunt, *Pensando sociológicamente*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1990.
- _____, "Modernity and Ambivalence", en Featherstone, Mike, (comp), *Global culture: nationalism, globalization and modernity: a theory, culture & society special issue*, SAGE, UK, 1991.
- _____, *Libertad*, Nueva Imagen, México, 1991a.
- _____, *Modernity and the Holocaust*, Polito Press, Great Britain, 1991b.
- _____, *En busca de la política*, FCE, México, 1999.
- _____, *La globalización. Consecuencias humanas*, FCE, México, 2003a.
- _____, "Del peregrino al turista o una breve historia de la identidad", en Stuart, Hall y Du Gay, Paul, (comps), *Cuestiones de identidad cultural*, Amorroutu, Buenos Aires, 2003b.
- _____, *Identidad*, Losada, Madrid, 2005.
- Benjamin, Walter, "Sobre algunos temas en Baudelaire", en *Ensayos escogidos*, Ediciones Coyoacán, 1995.
- Benoist, Jean-Marie, *Facetas de la identidad*, en Lévi-Strauss, Claude, *La identidad*, Ediciones Petrel, Madrid, 1981.
- Berman, Marshall, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Siglo XX, México, 2003.

Bergson, Henri, *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps á l'esprit* en www.uqac.quebec.ca/.../classiques/bergson_henri/matiere_et_memoire/matiere_et_memoire.html, 1939, 2002.

Blanchot, Maurice, *La comunidad inconfesable*, Arena Libros, Madrid, 2002.

Brunner, J,J, "Tensiones en la cultura global", en *Globalización Cultural y Posmodernidad*, FCE, Breviarios 531, 1995.

Cassigoli Salamon, Rossana, *El don de habitar: etnología de la memoria y el olvido*, Tesis doctoral, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2002.

_____, *El don de la memoria: ensayo para renovar la vocación antropológica*, mimeo, Santiago 1994, México 2003.

_____, "Cultivar el territorio. Fundamento del espíritu colectivo", en Cassigoli, Rossana y Turner, Jorge, (coord), *Tradición y emancipación cultural en la América Latina*, Siglo XXI, México, 2005.

_____, "Memoria y relato en la obra de Michel de Certeau", en Maya Aguiluz y Gilda Waldman (eds.) *Memoria e Historia. Silencios, debates y presencias*. CEIICH, UNAM. En prensa, 2006.

Castells, Manuel, *La era de la información: Economía, sociedad y cultura. Volumen II: El poder de la identidad*, Siglo XXI, México, 2001.

Casullo, Nicolás, "La Modernidad como autorreflexión", en Casullo, Nicolás, Foster, Ricardo y Kaufman, Alejandro, *Itinerarios de la Modernidad. Corrientes del pensamiento y tradiciones intelectuales de la ilustración hasta la posmodernidad*, Eudeba, 1999.

Clastres, Pierre, *Investigaciones en antropología política*, Gedisa, Madrid, 2001.

Clifford, James, *Itinerarios Transculturales*, Gedisa, Madrid, 1999.

DeCerteau, Michel, "La asimilación conceptual", en *La toma de la palabra y otros escritos políticos*, Historia y Grafía, UIA, México, 1995a.

_____, "Lo activo y lo pasivo de las pertenencias", en *La toma de la palabra y otros escritos políticos*, Historia y Grafía, UIA, México, 1995b.

_____, "VI. La "novela" psicoanalítica. Historia y literatura", en *Historia y psicoanálisis*, UIA, México, 1995c.

_____, *El mito de los orígenes*, en Historia y Grafía, UIA, Núm 7, 1996a.

También:

<http://www.hemerodigital.unam.mx/ANUIES/ibero/historia/historia7/art2.html>

_____, *La invención de lo cotidiano. 1. Las artes de hacer*, UIB, ITESO, México, 1996b.

_____, *Historias de cuerpos. Entrevista con Georges Vigarello*, en *Historia y Grafía*, UIA, Núm 7, 1997

También

http://www.hemerodigital.unam.mx/ANUIES/ibero/historia/historia9/sec_3.html

Delgado Parra, Ma Concepción, *Una imposible vuelta a casa. Identidades nómadas y múltiples*, Tesis de Maestría, FCPS, UNAM, 2001.

_____, *Cap 1 La conjura del bien sobre el mal: humillación e indignidad*, en *La irrupción en lo cotidiano de las "violencias" como nueva forma de socialización (Precedida de Levinas, Derrida y Blanchot)*. Avance de Investigación de tesis doctoral, mimeo, noviembre, 2004.

Derrida, Jacques, *Mal de archivo. Una impresión freudiana*, Trotta, Valladolid, 1997.

_____, *Memorias para Paul de Man*, Gedisa, España, 1989.

Didi-Huberman, Georges, *Imágenes pese a todo. Memoria visual del holocausto*, Paidós. Biblioteca del presente 27, 2003

Elías, Norbert, "Introducción", en *El proceso de civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, FCE, México, 1989.

Ericsson, Erick H, *Identidad, Juventud y crisis*, Taurus, 1980

Fanon, Frantz, *Los condenados de la tierra*, FCE, México, 1971.

Filloux, Jean Cleaude, *La memoria*, Diana, México, 1970.

Finkelkraut, Alain, *La humanidad perdida. Ensayo sobre el siglo XX*, Anagrama, Barcelona, 1998.

Fernandez, Christlieb Pablo, "Los marcos de la memoria colectiva", en *La psicología colectiva un fin de siglo más tarde: su disciplina su conocimiento, su realidad*, Barcelona, Antropos, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1994.

Foster, Ricardo, "La Diáspora: la batalla contra el olvido", en *El exilio de la palabra. En torno a lo judío*, Eudeba, 1991.

Foucault, Michel, "El panoptismo", en *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Siglo XXI Editores, México, 2000.

Freud, Sigmund, "Recordar, repetir y reelaborar", en *Obras completas*, Tomo XII (1911-1913), Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1980.

_____, *El malestar en la cultura*, Siglo XXI, México 2001.

_____, "Duelo y melancolía", en *Obras completas*, Tomo XIV (1914-1916), Amorroutu Editores, Buenos Aires, 2000.

_____, *Tótem y tabú*, Alianza, Madrid 2002.

García Canclini, Néstor, "Escenas sin territorio: Cultura de los migrantes e identidades en transición", en Valenzuela, J.M, (comp), *Decadencia y auge de las identidades. Cultura nacional, identidad cultural y modernización*, El Colegio de la Frontera Norte, Tijuana, 1992.

_____, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Grijalbo, México, 2001.

Giannini, Humberto, *La "reflexión" cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia*, Editorial Universitaria, Chile, 1987.

Giddens, Anthony, *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*, Península, Barcelona, 1994.

Gleizer Salzman, Marela, "I. Las sociedades complejas y el problema de la identidad", en *Identidad, subjetividad y sentido en las sociedades complejas*, FLACSO, JP, 1997.

Gómez-Muller, Alfredo, *Alteridad y ética desde el descubrimiento de América*, Akal, Madrid, 1997.

Gouldener, Alvin, "Romanticismo y clasicismo: estructuras profundas de la ciencia social", en *La sociología actual: renovación y crítica*, Alianza, Madrid, 1980.

Habermas, Jürgen, "Modernidad versus postmodernidad", en Pico, Joseph, *Modernidad y postmodernidad*, Alianza, Madrid, 2002.

Haddour Azzedine, "Introduction. Remembering Sartre", en Sartre, Jean-Paul, *Colonialism and Neocolonialism*, Steve Brewer, Ferry McWilliams, Routledge, New York, 2001.

Halbwachs, Maurice, *Les cadres sociaux de la mémoire*, en http://www.ugac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html, 1925, 1952, 2002.

Hall, Stuart, "The Question of Cultural Identity" en Hall, Held, Hubal and Thompson, *Modernity*, Blackwell, Oxford, 1996.

Héritier, Fracoise, "La identidad Samo", en Lévi-Strauss, Claude, *La identidad*, Ediciones Petrel, Madrid, 1981.

Izquierdo, Ivan, *¿Qué es la memoria?*, FCE, Argentina, 1992.

Jelin, Elizabeth, *Los trabajos de la memoria*, Siglo XXI, Research Council, Argentina 2002.

Kant, Emmanuel, “¿Qué es la Ilustración? 1784”, en *Filosofía de la historia*, FCE, Colección Popular, 2000.

Lévi-Strauss, Claude, “Relojes y máquinas de vapor”, en *Arte, lenguaje, etnología. Entrevista con Georges Charbonnier*, Siglo XXI, México, 1971.

_____, *Seminario La identidad*, Petrel, Madrid, 1981.

_____, *Antropología estructural*, Siglo XXI, México, 2001.

Levi, Primo, en *Trilogía de Auschwitz. Los hundidos y los salvados*, Océano, El Aleph, 2005

Levinas, Emmanuel, *Humanismo del otro hombre*, Siglo XXI, México, 1974.

Lipovetsky, Gilles, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Anagrama, Barcelona, 1986.

Locke, John, “Cap XXVII De la identidad y de la diversidad”, en *Ensayo sobre el entendimiento humano*, FCE, México, 1986.

Maffesoli, Michel, “Tribalismo posmoderno. De la identidad a las identificaciones”, en Aquiles Chihu, Amparán, *Sociología de la identidad*, UAM-I, Porrúa, 2002.

_____, *El nomadismo. Vagabundeos iniciáticos*, FCE, México, 2004

_____, “De la identidad a la identificación”, en *En el crisol de las apariencias. Por una ética de la estética*, de próxima publicación, s/f.*

Mead, Margaret, *Adolescencia y cultura en Samoa*, Biblioteca del Hombre Contemporáneo, Buenos Aires, 1967.

Memmi, Albert, *Retrato del colonizado. Precedido por el retrato del colonizador*, Cuadernos para el diálogo, Madrid, 1971.

Montaigne, Miguel de, “De los caníbales”, en *Ensayos Escogidos*, UNAM, México, 1959.

Montesperelli, Paolo, *Sociología de la memoria*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2003.

Paz, Octavio, *Claude Levi-Strauss o el nuevo festín de Esopo*, Joaquín Mortiz, México, 1987.

Poirier, Jean, *Una historia de la etnología*, FCE, México, 1987.

Proust, Marcel, *En busca del tiempo perdido. Por el camino de Swann*, Alianza, El Libro de Bolsillo, Madrid, 1972.

* Agradezco a Daniel Gutierrez el haberme facilitado este material traducido por él y que es de próxima publicación.

- Ricoeur, Paul, *La memoria, la historia, el olvido*, FCE, Argentina, 2004.
- Roitman M, Deborah, "Múltiples formas de ser extranjero en la modernidad", en Guitián Galán, Mónica y Zabudovsky Kuper, Gina, (coord), *Sociología y modernidad tardía: entre la tradición y los nuevos retos*, JP, UNAM, México, 2003.
- Sartre, Jean-Paul, "Prólogo", en Fanon, Frantz, *Los condenados de la tierra*, FCE, México, 1971a.
- _____, "Prólogo", en Memmi, Albert, *Retrato del colonizado. Precedido por el retrato del colonizador*, Cuadernos para el diálogo, Madrid, 1971b.
- _____, *Colonialism and Neocolonialism*, Steve Brewer, Ferry McWilliams, Routledge, New York, 2001.
- Steiner, George, *En el castillo de Barba Azul*, Gedisa, Barcelona, 1997.
- Schütz, Alfred, *Fenomenología del mundo social*, Paidós, Buenos Aires, 1976.
- Trías, Eugenio, y Argullol, Rafael, *El cansancio de Occidente*, Ediciones Destino, Colección Ancora y Delfín, 1993.
- Traverso, Enzo, *El totalitarismo. Historia de un debate*, Eudeba, Libro del Rojas, Buenos Aires, 2001.
- Turner, Bryan S, "Periodization and politics in the postmodern", en Turner, Bryan S, (comp), *Theories of Modernity and Postmodernity*, SAGE, London, 1991.
- Tzvetan Todorov, *Los abusos de la memoria*, Paidós, Barcelona, 2000.
- Valenzuela, J.M, (comp), *Decadencia y auge de las identidades. Cultura nacional, identidad cultural y modernización*, El Colegio de la Frontera Norte, Tijuana, 1992.
- Wallerstein, Immanuel, *Abrir las ciencias sociales*, Siglo XXI, 1999.
- Weber, Max, *El político y el científico*, Alianza Editorial, Madrid, 1975.
- _____, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, FCE, México, 2004.
- Wellmer, Albrecht, "La dialéctica modernidad y postmodernidad", en Pico, Joseph, (comp), *Modernidad y postmodernidad*, Alianza, Madrid, 2002.
- Xirau, Ramón, *Tiempo vivido acerca de "estar"*, Siglo XXI, México, 1985.
- Zea, Leopoldo, "III Decir y maldecir en la conciencia americana", en *Latinoamérica en la encrucijada de su historia*, UNAM, México, 1981.

Hemerografía.

Bartolomé, Miguel A, *Los pobladores del "Desierto" genocidio, etnocidio y etnogénesis en la Argentina*, en Revista *Cuadernos de Antropología Social*, Núm 17, pp 162-198, 2003.

Bauman, Zygmunt, *¿Existe una sociología posmoderna?*, en Revista *Acta Sociológica*, Núm 35, Mayo-Agosto, 2002a

_____, *En busca de un centro*, en Revista *Acta Sociológica*, Núm 35, Mayo-Agosto, 2002b.

Benavides Lee, Jorge, *Occidente: variaciones sobre lo mismo*, en Revista *Nueva Antropología*, Vol IX, Núm 33, Febrero, México 1988.

Beriain, Josetxo, *Modernidades múltiples y encuentro de civilizaciones*, en Revista *Acta Sociológica*, Núm 35, Mayo-Agosto, 2002.

Bokser, Judit, y Waldman, Gilda, *Modernidad y Holocausto: algunas reflexiones críticas en torno a Bauman*, en Revista *Acta Sociológica*, Núm 35, Mayo-Agosto, 2002.

Cassigoli, Rossana, *La memoria y sus relatos*, en Revista *Fractal* Vol IV, Núm 13, México, Abril-Junio, 1999.

_____, *Memoria y fuentes para la casa humana. Avances de investigación*, en *Cuiculco. Revista de la ENAH*, Vol 10, Núm 7, Enero-Abril, 2003.

Enciclopedia Universales, pp 754-759.

García Castro, María, *Identidad nacional y nacionalismo en México*, en Revista *Sociológica*, año 8, Núm 21, Enero-Abril, 1993a.

_____, *Nacionalismo y globalización. El debate multicultural (entrevista con Néstor García Canclini)* en Revista *Sociológica*, año 8, Núm 21, Enero-Abril, 1993b.

Giménez, Gilberto, *Apuntes para una teoría de la identidad nacional*, en Revista *Sociológica*, año 8, Núm 21, Enero-Abril, 1993.

Krotz, Esteban, *Viajeros y antropólogos: aspectos históricos y epistemológicos de la producción de conocimientos*, en Revista *Nueva Antropología*, Vol IX, Núm 33, México, Febrero, 1988.

Mora, Martínez, Martín, *Cartografiar o narrar: prácticas del espacio urbano en Michel de Certeau*, en Revista *Ciudades* 53, RNIU, Puebla, México, Enero-Marzo, 2002.