

# *Identidad,*

*nuestra preclara obsesión. Un diálogo y algo más*

**Mauricio Tenorio Trillo (moderador), Roger Bartra, Partha Chatterjee,  
Robin Kelley, Fernando Escalante, Sanjay Subrahmanyam\***

## INTRODUCCIÓN

Un fantasma recorre el mundo universitario e intelectual de México, Estados Unidos y Europa: la identidad. No importa si se trata de filósofos, políticos, activistas de ONG, guerrilleros, sociólogos, antropólogos, historiadores o críticos culturales. El negocio es la identidad. Ser crítico, activista o profesor es salvar, descubrir, inventar, reinventar, proteger, escribir, describir o apoyar una o varias identidades, buenas, justas, auténticas y nobles. El lenguaje académico, en inglés, y cada vez más en castellano, se abigarra de sutilezas para poder ser el idioma con que se cumple el encargo moral: concóctete a ti mismo (o conozcámonos a nosotros mismos).

En la política, en las ciencias sociales, en las humanidades, el conocimiento de más autoridad es el que se relaciona con la identidad, lo demás es erudición inútil o, peor aún, la negación o ignorancia de la identidad de otros. Se educan estudiantes y activistas para distinguir entre las verdaderas y las falsas identidades en la literatura, en la historia, en los pueblos y ciudades, en problemas sociales y en las guerras de todo jaez. Y a la palabra “identidad” se adhieren dos axiomas “continúas” mandones e indefinidos: “comunidad” y “cultura”.

Bodegas podrían llenarse con los trabajos académicos sobre las identidades mexicanas vinculadas a comunidades indígenas o rurales (muy pocas veces

---

\* Esta mesa redonda se sostuvo de manera virtual por medio de intercambios de correos electrónicos en los meses de abril y mayo del 2002.

urbanas porque, ya lo dijo Robert Redfield, el “verdadero” México está fuera de las ciudades). Lo mismo sucede en los Estados Unidos. E identidad no es sólo una categoría para cumplir los requisitos de la academia o de la nueva moral victoriana (*political correctness*); es, ante todo, un axioma político y social. Por identidades, y en comunidades, se asume vivir, por identidades se ganan y pierden trabajos, por identidades se mata y de identidades es que va mucho del discurso político posterior a 1989: tolerancia, multiculturalismo, diversidad, guerra santa y contra los ejes de la maldad.

Por seguro que este fantasma identitario sería un simple pecadillo político, una moda académica, si no fuera que cada vez más el conocimiento se reduce a una u otra forma de “política identitaria”, y si no fuera por la ordinariez con que la gente mata por identidades. A querer o no, pues, la identidad lleva unos años de ser moda, paradigma y religión en muchas partes; la cuestión es particularmente pertinaz en los Estados Unidos, y en especial relevante para el mutuo verse a la cara entre los Estados Unidos y México. ¿De qué está hecha la “cortina de tortilla” sino de eso, de las barreras identitarias impuestas al mundo “maíz”?

Y no es por cierto novedad que todo vuelva a ser identidad; de hecho, intelectual y políticamente, es un regreso a principios de la década de los años cincuenta, años en que, ora con poco de psicoanálisis e historia, ora con carretadas de nacionalismo de guerra fría, fuimos felizmente eso: mexicanos mestizos, espirituales, auténticos, o estadounidenses modernos, individualistas, emprendedores, democráticos. La agenda de “la filosofía de lo mexicano” y de los programas de “*American studies*” (creados en los cincuenta) son el legado de esa década de preocupaciones identitarias.

Curioso, acaso “sólo de lejos sabe/el corazón de amores”: varios de esos tratados identitarios fueron producto de una u otra extranjería (viajes, trabajos etnológicos, exilios). Piénsese en la importancia de Alexis de Tocqueville en la identidad estadounidense, en que Octavio Paz escribió la mayoría de los ensayos del *Laberinto de la soledad* en el extranjero, enfrentándose a Los Ángeles, en que la primera idea antropológica del México profundo fue de Robert Redfield en Tepoztlán, en que hoy mismo los críticos más importantes del identitario mexicano y estadounidense son como sin ser –Sacvan Bercovitch, quien ha revolucionado los viejos estudios identitarios estadounidenses, es canadien-

se, hijo de inmigrantes anarquistas—. <sup>1</sup> ¿Y será mera casualidad que quien ha revolucionado los estudios del identitario mexicano, Roger Bartra, sea un catalán-mexicano *pleno de seyn* y de astucia criolla?

Y así las cosas, ¿de qué hablamos cuando como profesores, activistas, políticos o ciudadanos se nos llena la boca con las palabras “identidad”, “comunidad”, “cultura”? No está claro. Por ello, *Istor* decidió recabar distintas opiniones de estudiosos que, desde diferentes campos, han tratado el tema. El grupo seleccionado no es, ni queríamos que fuera, experto en los queveres mexicano-estadounidenses. Pero sus opiniones tienen innumerables repercusiones para entender lo que después de todo ha sido, al menos política e intelectualmente, un juego de espejos identitarios: Estados Unidos y México. Las opiniones aquí recabadas ayudan a pensar nuestras obsesiones identitarias a la luz de diferentes realidades y puntos de vista.

Roger Bartra, Partha Chatterjee, Robin Kelley, Fernando Escalante y Sanjay Subrahmanyam son estudiosos de muy disímil índole. Pero esta lista contiene autores indispensables para entender el malestar de nuestro tiempo. (Véase nota final sobre los participantes.)

Los participantes basaron sus comentarios en las siguientes preguntas:

¿Qué es y para qué sirve el concepto de identidad en su vida civil y en su trabajo académico?

En su cultura política y entre sus interlocutores intelectuales, ¿cuál es el significado de comunidad?

¿Qué es cultura, para qué sirve o para qué no sirve este término?

#### LA NATURALEZA DE LA CUESTIÓN: *UN DIÁLOGO*

Identidad-comunidad-cultura involucran un combinado de proposiciones más o menos discernibles. En corto, al menos seis parecen claras:

a) No hay nada más bonito y sano que conocerse a uno mismo, como persona o como “pueblo”. Y esto es así desde los tiempos del templo griego que re-

<sup>1</sup> Véase, por ejemplo, Sacvan Bercovitch (coord.), *The Cambridge History of American Literature*, 4 tomos, Cambridge, Cambridge University Press, 1994; *The American Jeremiad*, Madison, University of Wisconsin Press, 1978; *The Rites of Assent: Transformations in the Symbolic Construction of America*, Nueva York, Routledge, 1993.

comendaba esta máxima, no sin completarla con otra: “Todo con moderación”, hasta Freud y sus secuaces.

- b) De la tierra nace la aquerencia y de la aquerencia la pasión, de la pasión la verdad, de la verdad la autenticidad. La idea de que nacencia determina identidad y cultura se remonta más atrás de los Estados-nación y de la actual proliferación de identidades étnicas de variopinta textura. Es, sin duda, una especie de verdad de Perogrullo que el romanticismo nos heredó como ley.
- c) Todas las identidades son creadas, son historia. Uranga decía que la ontología del ser mexicano es ser accidente. Accidentes históricos somos y en otros accidentes nos hemos de convertir. No obstante, nunca se abandona la pretensión de esencia, es decir, de que ser esto o aquello es en verdad ser lo que somos aunque sea por un determinado tiempo. Entre los que creen en identidades esenciales y los que creen en identidades efímeras, la cosa más importante es que la identidad como obsesión existe de tal forma que pueda debatirse y servir de bandera política.
- d) Sea lo que sea, las identidades sirven para ser, y todo lo que coadyuve a ellas es bueno, todo lo que las destruya es malo. Problema: la mayoría de la gente busca armarse de identidades para dejar ser. ¿Qué hacer?
- e) El círculo mágico: la identidad es determinada por una cultura, y ésta a su vez es determinada por una comunidad, que a su vez se explica por una identidad.
- f) Identidades y tolerancia forman las caras de la moneda con la que todos deseamos mercar. Pero las identidades implican no identidades, y ello conlleva un reto a la tolerancia, una llamada a la intolerancia o a la indiferencia.

De la combinatoria de estas enunciaciones surge una u otra versión de identidad-cultura-comunidad. Y aquí el diálogo que presentamos como un contrapunteo organizado de acuerdo con tres distintas combinatorias de los factores mencionados. Un frontispicio, sacado de aquí o de allá, hace las veces de bienvenida temática a cada sección.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Todas las intervenciones, excepto las de Roger Bartra, fueron traducidas del inglés, por lo que puede haber algunas sutilezas que no fueron del todo capturadas por la traducción. *Mea culpa* (Mauricio Tenorio).

## 1. IDENTIDAD-CULTURA-COMUNIDAD: UNA ONTOLOGÍA

Decir que dos cosas son idénticas es un sinsentido, y decir que una cosa es idéntica a sí misma es decir nada.

Ludwig Wittgenstein<sup>3</sup>

Este es el dilema filosófico de la identidad que inició con el “¿1=1?”, misterio perenne en la filosofía y la matemática. John Locke (*Essay Concerning Human Understanding*, 1690) y David Hume (*Treatise on Human Nature*, 1739) se angustiaban por las verdaderas posibilidades de ser siempre uno mismo, por la unidad del ser. La memoria, aquí, vino a ser parte de la respuesta. El ser es lo que recuerda ser, individual o colectivamente. “*In this consist identity –dijo Locke–, when the ideas it is attributed to vary not at all from what they were that moment wherein we considered their former existence, and to which we compare the present*”.

De este dilema queda poco en los debates actuales sobre la identidad. Las traducciones más cercanas de estas preocupaciones originales se leen hoy en los trabajos al estilo de “el regreso de Martin Guerre”. En su último libro, Partha Chatterjee trata el caso del segundo kumar de Bhawal, un viajero que regresa en 1921, después de la aparente muerte del kumar, y proclama ser kumar, aunque la verdadera identidad del viajero, y no obstante varios juicios, no quedó nunca clara. Dice Chatterjee en nuestro diálogo virtual: “En mi trabajo, recientemente me ha interesado el tema de la identidad personal. Mi último libro, *A Princely Impostor?* (2002), trata la cuestión de por qué o en qué circunstancias, y sobre qué criterio, las autoridades gubernamentales deben verificar las identidades de las personas que gobiernan. Lo que he observado es que la conjetura natural (*the default assumption*) es que cada individuo es un impostor hasta que pruebe lo contrario”.<sup>4</sup> A esto mismo parece apelar Claudio Lomnitz cuando dice:

<sup>3</sup> Ludwig Wittgenstein, *Tractus Logico-Philosophicus*, 5.5303.

<sup>4</sup> El libro al que Partha Chatterjee se refiere es *A Princely Impostor? The Strange and Universal History of the Kumar of Bhawal*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 2001.

En este caso [de la identidad entendida individualistamente] la identidad de cada quien queda demostrada con un documento, ya sea un carné de identidad, o un acta de nacimiento [...] En esta clase de formulación, la identidad ya no es una propiedad que comparten dos o más sujetos, sino que cada quien tiene la suya, que le es propia, es a partir de la identidad de cada quien que se forman las identidades colectivas. De manera análoga, la identidad individualista se concibe como un conjunto de propiedades único, que reside en el individuo y que se va fijando en una trayectoria de vida, pero estas propiedades tienen a la vez un aspecto compartido que se manifiesta en la vida asociativa de la gente, en la organización de la sociedad en grupos que se encuentran y se agrupan de manera voluntaria, y en la formación de diversas conciencias identitarias de grupo. La identidad colectiva se crea, entonces, a partir de un común denominador, de una igualdad de *esencia*. Por ello, la identidad en las sociedades capitalistas desarrolladas ya no es la identidad entre el amo y el sirviente, sino la identidad entre los sirvientes, aunque sirvan a distintos amos; la identidad entre las mujeres, aunque no le guste a sus esposos; entre ricos o entre pobres; entre fumadores; entre aficionados de un equipo de fútbol. En resumidas cuentas, se trata de una identidad que se forma libremente entre pares.<sup>5</sup>

Sin embargo, las ciencias sociales y el comentario político hace tiempo que llevaron la cuestión de la identidad-cultura-comunidad de la ecuación del ser y la identidad lógica, al terreno social; hoy identidad es, ante todo, el pastiche ese de cosas intimistas y sociales que llamamos ciencias sociales o simple sentido común.

*Robin Kelley:* La cultura ha venido a significar tantas cosas que ya no tengo una definición funcional. Generalmente pienso la cultura como prácticas y rituales compartidos por un grupo de personas que encuentran en estas prácticas y rituales algún significado colectivo. Es decir, la clave para entender la “cultura” no está en las prácticas específicas sino en el significado que la gente construye y da a esas prácticas. Los ritos, las procesiones, las conversaciones, la música que crean y con-

---

<sup>5</sup> Claudio Lomnitz, “Identidad”, por publicarse en *Léxico de la sociología de la cultura*, editado por Carlos Altamirano (Buenos Aires, Paidós). Agradecemos a Claudio el envío de este texto inédito.

sumen, constituyen las bases materiales de la cultura; pero la cultura habita en lo que representan estas cosas, reside en el entendimiento colectivo sobre el origen y funcionamiento de esas prácticas. Y es gracias a estos significados variables que se transforman las culturas. De aquí que categorías como “la alta” o “la baja” cultura nunca pueden contener a las culturas, porque así como cambian sus significados también varían sus relaciones con el poder y por tanto sus relaciones con las jerarquías y los dominios culturales. Por ello, la música como el jazz pudo surgir a principios del siglo XX como un estilo plebeyo, de clase obrera negra –vinculado, para algunos, al placer comunitario y a la danza; para otros, al vicio y al crimen–, y luego convertirse, a finales del siglo, en la música clásica de los Estados Unidos. Es más, estas caracterizaciones son hoy constantemente cuestionadas por los que hacen y consumen esta música.

*Fernando Escalante:* Mi respuesta, de seguro, será decepcionante, pues no le he puesto mucha cabeza a ninguno de esos conceptos [comunidad, cultura, identidad]. Como sabes, suelo ser ignorante de los términos técnicos, no me importan mucho, y en mi trabajo soy más bien descontrolado e inclusive descuidado en lo que hace a nociones como las que mencionas. Por lo demás, me siento incómodo con los tres términos. De hecho, ahora me doy cuenta de que tiendo a evitarlos porque, hasta donde puedo ver, no sólo tienen un sesgo político sino sobre todo un uso político, y por ello suelen ser confusos y de poca ayuda para el entendimiento de fenómenos sociales: son parte del campo de batalla político. Hasta donde sé, no está claro qué significan, pero está fuera de duda que se trata de cosas buenas, cosas de respeto, que merecen culto y reconocimiento, mucho reconocimiento. Según creo, *identidad* es un conjunto complejo, intrincado e inclusive perplejo de cualidades particulares que definen a una persona o a una cosa; cualidades que a su vez nos permiten distinguir a esa persona o cosa de otras personas o cosas que pueden ser similares (por ejemplo, la diferencia mínima que hace de este libro, mi libro, de esta escritura, la mía, o las diferencias mayores que son útiles para distinguirme a mí de mi hermano). En esencia, quisiera decir, *strictu sensu*, la identidad es, primero, algo que siempre está cambiando, y segundo, algo absolutamente único y singular; de hecho, tomo identidad como originalidad, unicidad (de cualquier objeto o persona).

Sin embargo, reconozco que el entendimiento habitual del concepto es muy diferente (y de alguna manera antagónico al que acabo de esbozar). Básicamente, la identidad es considerada el hecho y el sentido de *pertenencia* a un grupo. En otras palabras, refiere a una cualidad general, a algo compartido por un grupo o pueblo, que sirve para distinguirlos de otros; así, la identidad se vuelve un atributo de una colectividad y, en el caso extremo, aunque no infrecuente, en *el atributo que constituye* una colectividad (quizás el atributo más artificial, inútil y tramposo de todos sea nuestra supuesta identidad como “agentes racionales”, consumidores, clientes y cosas así, pero hay muchos otros igualmente simples).

Esto no significa, por supuesto, que no dé crédito a las ventajas prácticas que hay en utilizar este accesible tipo de descripciones de grupos que hacen posible la construcción de *cualquier concepto*. Etiquetar grupos, utilizando algunas de las cualidades comunes a sus miembros, es en verdad útil e incluso inevitable, si de lo que se trata es de explicar procesos o estructuras sociales. Siempre lo hacemos, con mayor o menor exactitud, con más o menos facilidad, al decir algo acerca de “los europeos”, “los políticos”, “los intelectuales”, por mencionar algunos ejemplos.

Claudio Lomnitz habla de esta misma omnipresencia del término identidad, pero dentro de la batalla universitaria:

“Los *esencialistas*, que consideran que la identidad mana de una naturaleza idéntica compartida, y los *construccionistas*, que consideran que la identidad es construida artificialmente en la interacción social. Podemos encontrar tendencias esencialistas y construccionistas en los estudios de identidad de género, de la identidad étnica, de la identidad de raza, de la identidad de clase y de la identidad nacional, que son los temas principales de los estudios de identidad en las ciencias sociales”.<sup>6</sup>

## 2. IDENTIDAD-CULTURA-COMUNIDAD: UN ENSIMISMAMIENTO INDIVIDUAL Y COLECTIVO

La construcción social de la identidad y de las transformaciones de la modernidad occidental está basada en la ecuación entre raíces y opcio-

---

<sup>6</sup> Lomnitz, “Identidad”, véase la nota 5.

nes [...] El pensamiento de las raíces es el de todo aquello que es profundo, permanente, único y singular, todo aquello que da seguridad y consistencia; el pensamiento de las opciones es el pensamiento de todo aquello que es variable, efímero, sustituible, posible e indeterminado a partir de las raíces. La diferencia fundamental entre raíces y opciones es de escala. Las raíces son entidades de gran escala. [...] las opciones son entidades de pequeña escala. Cubren territorios confinados a duraciones cortas, pero lo hacen con el detalle necesario para permitir el cálculo del riesgo de escoger entre opciones alternativas. Esta diferencia de escala permite que las raíces sean únicas y las opciones múltiples, y que, a pesar de eso, la ecuación entre estas dos entidades sea posible sin ser trivial. La dualidad entre raíces y opciones es una dualidad fundadora, constituyente, o sea, no está sometida al juego entre raíces y opciones. [...] no hay cómo dejar de pensar en términos de raíces y opciones. La eficacia de esta ecuación se asienta en una astucia doble. Pensar a las raíces se presenta como un pensar el pasado, en contraposición al pensamiento de las opciones, una cuestión de futuro. Se trata de una astucia porque, de hecho, tanto el pensamiento de las raíces como el de las opciones son un pensar el futuro [...] La segunda astucia está en el supuesto equilibrio entre raíces y opciones. [...] Se entra en juegos o movimientos de raíces a opciones y de opciones a raíces. [...] Pero de lo que siempre se trata en verdad es de opciones. [...] el juego es siempre de las raíces con las opciones y de las opciones con las raíces, sólo varía la fuerza de los dos vectores en cuanto narrativas de identidad y transformación. Por otro lado, no existe equilibrio o equidad en la distribución social de las opciones. Al contrario, las raíces no son más que constelaciones de determinaciones que, al definir el campo de las opciones, definen también los grupos sociales a los que se tiene acceso o de los que se está excluido.

Boaventura de Sousa Santos<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Boaventura de Sousa Santos, "A queda do Angelus Novus. Para além da equação moderna entre raízes e opções", en *Novos Estudos CEBRAP*, 47 (marzo de 1997), pp. 103-124.

El primer día de clases tengo por costumbre preguntar a los estudiantes de Historia de México: “¿Qué es para ustedes México?” De igual manera, pregunto a los estudiantes de Historia de Estados Unidos: “¿Qué es para ustedes Estados Unidos?” Y pregunto a los estudiantes del oficio de historiador (*Historia, ese viejo oficio*, es el título del curso): “¿Qué es historia, para qué sirve?, ¿no estaríamos mejor sin ella?” Salvo los extremos de lucidez y de simpleza, la media de las respuestas siempre gira alrededor de un ramillete de conceptos: identidad, comunidad, cultura, autenticidad, verdad, justicia. Para unos, México es el lugar de la verdadera identidad, de valores católicos, de belleza natural e indígena. Para otros, es la tierra de sus raíces, parte indispensable de su identidad. Los Estados Unidos, en cambio, es la tierra de la libertad, la democracia, la oportunidad, país que deben conocer para poder ayudar a otros pueblos. Por cierto, la historia siempre es para “saber quiénes somos”, para no repetir errores, para conocer nuestra verdadera identidad.

Bien vista, la cosa no es muy distinta entre los colegas y en el discurso político que manejan los medios de comunicación. El colega estadounidense que estudia a Guatemala o a México habla incansablemente de identidad, ora construida, ora esencial, ora múltiple y ambigua, pero identidad, más faltaba.<sup>8</sup> La colega que estudia la historia del sur de los Estados Unidos se sumerge en los laberintos de la raza, la identidad, “agency”, resistencia y demás sortilegios de cosas que llaman “communities”, que ya pueden ser pueblos, ranchos o un ro-

---

<sup>8</sup> Véase, por ejemplo, el artículo y debate acerca de la identidad maya y su derecho de autodeterminación como identidad histórica, pero, también de alguna manera esencial. Edward F. Fisher, en “Cultural Logic and Maya Identity: Rethinking Constructivism and Essentialism”, *Current Anthropology*, vol. 40, núm. 4 (agosto-octubre, 1999), pp. 473-499. En estos debates se leen cosas como que la cultura maya es “*dynamically constructed*”. “*At the same time, innovation is constrained by aspects of an internalized cultural logic—a logic that itself subject to change but that changes much more slowly than surface markers of identity*”. Para un ejemplo de cómo se “teoriza” —en el inglés académico el verbo favorito es “teorizar”— una cosa tan etérea como la identidad, véase el desarrollo de una vía media entre el esencialismo y el relativismo universitario, a través de la tradición pragmática estadounidense, en Paula M. L. Moya y Michael R. Hames-García, *Reclaiming Identity. Realist Theory and the Predicament of Posmodernism*, Berkeley, The University of California Press, 2000. Sea como sea, la identitología no es cosa de lerdos. “*We contend* —dicen los autores de este último libro— *that a theory of identity is inadequate unless it allows a social theorist to analyze the epistemic status and political silence of any given identity and provides her with the resources to ascertain and evaluate the possibilities and limits of different identities*” (p. 7). Las posibilidades y los límites de una identidad, hemos de suponer, nos dicen si son buenas.

sario discontinuo de gente llamada “*African American*”, “subalterna” o nombres así. El candidato a gobernador de Texas habla de su identidad mexicana, apela a la autenticidad suya y de los suyos, habla a su comunidad, de su cultura.

Identidad, comunidad, cultura, pues, es una especie de sentido común largamente cultivado. En México, por hablar de lengua Antonio de Nebrija habló de identidades, por hablar de patria Francisco Xavier Clavijero se inventó una identidad en el exilio y, por no dejar, Carlos María de Bustamante hizo divino el origen azteca de la identidad mexicana. De Francisco Bulnes a Bonfil Batalla hay una lista de angustias identitológicas que pasan por Samuel Ramos, Manuel Gamio, Emilio Uranga, Andrés Molina Enríquez y Octavio Paz. En los Estados Unidos, la misma cosa: la identidad le quita el sueño a Henry Ford o a Henry Adams, a Walt Whitman o a Walt Disney, a Richard Hofstadter o a Richard Rorty. Pero por donde se le vea, es una monserga el imperativo de ser nosotros mismos, mujeres, hombres, pueblos modernos o antiguos, etnias, razas o culturas. También es un derecho. Y hoy el pensar o el actuar, en la calle o en la universidad, se da entre el descubrir del yo y la lucha por el respeto y la supervivencia de las diferencias culturales.

Robin Kelley ve este dilema de la identidad como un arma dentro de la vida universitaria, pero en lucha constante por salir de ella, como un cabalgar entre el activista, el poeta, el filósofo y el historiador. Y acaso esto es todo lo que podemos hacer como ensimismados mineros de la identidad.

*Robin Kelley:* Aquí en la academia norteamericana, la palabra “identidad” está repleta de problemas. Ha acabado por significar las maneras como los individuos o los grupos se ven a sí mismos a través de la lente raza, etnicidad, nacionalidad, género, sexualidad y, en menor grado, clase. Raras veces entra en esta mezcla otro tipo de identidades, como por ejemplo, la identidad política. El problema es que con frecuencia las identidades construidas sobre estos criterios son tratadas como bien delimitadas y fijas, o como un comprimido, híbrido, o múltiple, antes que como procesos dinámicos que están siempre en flujo y siempre en diálogo con otras gentes y otros grupos que expresan concepciones radicalmente distintas de lo que es una determinada identidad. (Qué significa ser un “afro-estadounidense” es un tema constante que cambia con los contextos; lo que queda es el deseo de tener una

identidad “afro-estadounidense” o “negra”). La culpa de esto recae, parcialmente, en la manera en que hemos utilizado la noción liberal de “multiculturalismo”. En su acepción común, multiculturalismo refuerza la idea de que existen culturas claramente identificables, bien delimitadas, y que pueden ser distinguidas por raza y etnicidad. Aunque el concepto liberal de multiculturalismo puede distinguir la diferencia, generalmente se refiere a la diversidad “entre”, no necesariamente “dentro de”, estas grandes culturas étnico-raciales. Más aún, esta concepción multicultural de las identidades como expresiones prístinas de la raza, la etnicidad, el género y la sexualidad muy frecuentemente ignora las relaciones de poder que desde el principio dieron forma o crearon estas categorías. No obstante, el concepto de identidad puede ser muy útil si tratamos a las identidades como construcciones maleables, como procesos antes que como cosas (un proceso a través del cual grupos e individuos negocian varias identificaciones con gente, movimientos, situaciones). De esta manera quizá podamos ver mejor la formación de las nuevas identidades que surgen de las luchas sociales y políticas. Después de todo, algunas de las identidades más dinámicas son creadas en el campo de la política, en la manera en que la gente busca alianzas e identificaciones políticas. Al igual que las identidades, las identificaciones siempre son eventuales, no fijas y, acaso, más bien, estratégicas.

*Roger Bartra:* En México la idea de comunidad se liga principalmente a dos tradiciones muy diferentes. Primero, es una referencia a la comunidad indígena, en la que se suelen hallar rasgos organizativos de origen prehispánico. En segundo lugar, es una idea religiosa que hace referencia a las iglesias y sus afiliados.

Yo entiendo la cultura a la manera en que lo hacen los antropólogos. Acepto la definición de Malinowski: *Anthropology is the science of the sense of humour*. Es decir, vernos a nosotros mismos como otros nos ven, ver a los otros como suponemos que son realmente, para romper las barreras de la diversidad: descubrir lo humano en el “salvaje”, lo “primitivo” en la sociedad industrial occidental, lo animal o lo divino en todas partes. Además, podemos reconocer lo bestial en lo divino y lo occidental en los salvajes (véase *La jaula de la melancolía*, edición en inglés, p. 9). Para mí el concepto de cultura no puede aislarse de todos los adjetivos, sufijos y prefijos que lo acompañan: alta, baja, nacional, multi, subalterna, sofisticada, homo, etcétera. Sin todos estos aditamentos y suplementos, el concepto de cultura se evapora.

Pero Sanjay Subrahmanyam nos recuerda lo difícil que es renunciar a las identidades culturales y económicas en escenarios de gran diversidad y desiguales, como la India... (o México):

*Sanjay Subrahmanyam:* Aún difieren mucho, los conceptos de identidad que se utilizan en Europa o en la India (donde, desde 1995, vivo un promedio de nueve y tres meses respectivamente). En la India, durante mi infancia en las décadas de 1960 y 1970, el término “identidad” no estaba muy de moda, aunque la mayoría de la gente tenía conciencia de pertenecer a una casta (en mi caso, Tamil Brahmin, lo cual se refiere a una casta, a una región y a un lenguaje) y a una clase (por decir, “clase media”, término que les encanta a muchos habitantes de las ciudades de la India, ya que es una manera de decir: “No somos la crema de la élite, pero tampoco somos campesinos”). Actualmente la idea de identidad es mucho más aguda en la India, ya como identidad de casta o ya como identidad religiosa. Paradójicamente, aunque las diferencias económicas quizá se han agudizado, la identidad de clase no es un gran tema de discusión. Aquí, en todos los ejemplos que he citado, utilizo identidad en el sentido de la relación entre el individuo y un conjunto de grupos más amplios (no necesariamente excluyentes) a los que pertenece. En el caso de la India, obviamente existe una relación complicada entre el hecho objetivo de pertenecer y el sentido más subjetivo de identificarse. Si uno nace en una familia Brahmin, o en una familia Yadav, es casi imposible escapar de ese hecho, pero es posible rebelarse, rechazar los símbolos más visibles de ser esto o aquello. Como Brahmin en la India contemporánea, uno puede negarse a vestir el listón sagrado, y comer carne o hacer todas las cosas que supuestamente uno no debería hacer. Pero aun así, a los ojos de otros, para ciertos propósitos, no puede uno deshacerse de su “identidad” de casta.

México, diría Escalante, es cosa no muy distinta:

*Fernando Escalante:* La expresión “comunidad” es de un uso más escaso y de alguna manera tiene un significado vago. Aventuraría que para los estudiosos e intelectuales en México, no hay una referencia, clara y llamativa a esta palabra en la vida cotidiana, si algo, es muy poco lo que hay en *común* dentro de un vecindario, una

ciudad y, por supuesto, nada que pueda incluir toda la vida en sus muchos aspectos (y eso es lo que, supuestamente, constituye una *comunidad*). Quizá se comparta una profesión o algunos intereses específicos, no mucho más. De cualquier forma, si nos hemos de guiar por los usos del término, es claro que comunidad es un grupo de gente que tiene un conjunto importante de cosas en común, aunque no quede claro cuáles. Para llegar a esta conclusión no es necesaria una idealización romántica de las sociedades tradicionales: la idea de comunidad está cargada de un peso específico ético y de una “densidad” particular que son inencontrables en la mayoría de las modernas formas de asociación (esta es, claro, la idea de la definición clásica dada por Ferdinand Tönnies).

En el lenguaje público mexicano, la idea de comunidad tiene ciertos tonos de *Ancien Régime*, una especie de autoridad moral que es casi natural y exige respeto. Para ponerlo claro, permítaseme usar un par de ejemplos: es casi inevitable hablar de las “comunidades indígenas” e, igualmente frecuente, referirse a las “comunidades campesinas”, pero nadie hablaría de la “comunidad de los sindicalizados”, de la “comunidad priísta” o de “la comunidad de la ciudad de México”, porque no existen tales cosas. A veces, cuando ciertos temas vitales están en entredicho, algunos dan voz a los intereses y sentimientos de la “comunidad de negocios” o de la “comunidad académica” –estas dos, en particular–; estas referencias quieren decir, aunque ambas “comunidades” son cuerpos corporativos, que existe un número de valores y de intereses fundamentales y en común que están siendo amenazados; al mismo tiempo, se sobreentiende que esas comunidades no son *el pueblo*, no el pueblo entero, no solamente pueblo.

La comunidad es una entidad moral, un todo, y puede decirse que tiene, como tal, una sola voz, un solo interés y una sola mente. Cuando alguna asociación es etiquetada como “comunidad” desaparecen todos los intereses y conflictos, complejos y entretreídos, que conforman cualquier asociación humana: el mundo otorga a la comunidad una especie de unidad mítica que tiene una fuerza política específica. Otro ejemplo: todo lo que se pueda decir sobre los “*vecinos* de San Juan Chamula” o de los “*habitantes* de San Juan Chamula” puede ser puesto en duda y discutido (casi ruega por ser objeto de falsificación), pero si uno habla de la “comunidad de San Juan Chamula” entonces se está en otro nivel político, ajeno a las estadísticas y datos y muy poco abierto a un debate racional.

(No estoy seguro de poder explicar cómo y por qué pasa esto. Si estuviera forzado a especular diría que una asociación involucra la voluntad deliberada de los individuos, es voluntariamente constituida y depende de la libre elección de sus miembros, los cuales tienen una vida mucho más amplia, otros intereses, creencias y vínculos que no tienen nada que ver con la asociación. Por otro lado, la comunidad es algo a lo que la gente pertenece de facto, algo que establece los estándares morales básicos y las cualidades más fundamentales de una visión del mundo; al ser así, es anterior a cualquier opción consciente o es más que cualquier opción particular: la comunidad constituye a los individuos más de lo que ésta es constituida por ellos. Como si fuera una fuerza de la naturaleza. En fin, la superioridad moral de la comunidad podría ser cargada a la cuenta de nuestro romanticismo actual –a la cuenta de nuestra visión sentimental de la naturaleza–).

Como sea, fuera de la retórica política, el término tiene poca utilidad en México. Las desigualdades, los entreveros que dividen a la sociedad mexicana, son tan profundos y amplios que dan para hablar de fronteras culturales. Para la mayoría de nosotros, aunque podamos pronosticar una arena política o una ciudadanía compartida (en algún momento futuro), parece no tener sentido imaginar una verdadera “comunidad” que nos mantenga unidos con la gente que vive a dos cuadras de nosotros. Creo que esto puede que sea un *arrière pensée*, una limitación inconsciente o semiconsciente para el uso de la palabra comunidad.

### 3. IDENTIDAD-CULTURA-COMUNIDAD: UNA CIENCIA Y UN ARMA

Si quieres ser como me dices  
no analices, muchacho, no analices  
Campoamor

Y es justamente por eso por lo que su dilema está cargado de significado: si esas personas no pueden asumir por sí mismas sus múltiples pertenencias, si se las insta continuamente a que elijan un bando u otro, si se las conmina a reintegrarse en las filas de su tribu, entonces es lícito que nos inquietemos por el funcionamiento del mundo [...] ¿Quién las conmina? No sólo los fanáticos y los xenofóbicos de todas las orillas:

también tú y yo, todos nosotros. Por esos hábitos mentales y esas expresiones que tan arraigados están en todos nosotros, por esa concepción estrecha, exclusivista, beata y simplista que reduce toda identidad a una sola pertenencia que se proclama con pasión.

Amin Maalouf<sup>9</sup>

En el contexto mexicano, la antropología y la psicología, junto con la existencia misma de los Estados Unidos, hicieron posible que una u otra forma de identidad mexicana se convirtiera en ciencia y en arma. Para ello fue necesario mucho Freud, mucha antropología culturalista, *à la américaine*, y casi dos siglos de conflictos nacionales y de integración política, cultural y racial.<sup>10</sup> En los Estados Unidos, los orígenes de la identidad como ciencia se remontan a los principios de la antropología moderna y al surgimiento de la psicología social, de la sociología estructuralista y de la cultura terapéutica –inspirada en Freud pero desbordada en la década de 1960–. Inclusive la llamada “psicología de la recuperación” (*recovery psychology*) parece actualmente ser parte de la cuestión de las identidades, lo cual lleva, por lo menos a los debates universitarios estadounidenses, a la competencia por “*the most deserving victim of American society*”.<sup>11</sup> Pero también para la identidad estadounidense ha sido vital la existencia del factor “México”, la frontera morena y católica –una frontera racial, cultural, moral, cronológica–.

En tanto ciencia, la identidad-cultura-comunidad es una de las camisas de once varas más peliagudas en que nos hemos metidos. Por un lado, es imposible renunciar a casi cien años de análisis de culturas “primitivas” y de acuñar las connotaciones científicas y morales que hoy asignamos a la palabra “cultu-

<sup>9</sup> *Identidades asesinas*, traducción de Fernando Villaverde, Madrid, Alianza Editorial, 1999, p. 15.

<sup>10</sup> El trabajo que resume esta transformación: Abelardo Villegas, *La filosofía de lo mexicano*, México, FCE, 1960. La historia del término y sus avatares puede ser seguida en la citada “identidad” de Claudio Lomnitz para *Léxico de la sociología de la cultura*.

<sup>11</sup> La mejor historia del concepto de identidad en los Estados Unidos se encuentra en Philip Gleason, “Identifying Identity: A Semantic History”, en *Journal of American History*, vol. 69, núm. 4, marzo, 1983, pp. 910-931; y en Michael Feher, “Empowerment Hazards: Affirmative Action, Recovery Psychology and Identity Politics”, en *Representation*, vol. especial, núm. 5, 1996, pp. 84-91.

ra” –en oposición a la horrible palabra de la que ya no se quiso saber mucho a partir de 1945 (“raza”)–.<sup>12</sup> Por otro, la creencia irrefutable en la existencia de culturas, de comunidades, lleva a la defensa de identidades, una defensa a un tiempo científica, moral y política. No renunciamos, –no podemos–, a los términos identidad-cultura-comunidad; no abdicamos a su ciencia, pero aceptamos que bien a bien no sabemos qué son; lo que parecen ser es una mezcla de acumulación de conocimiento científico con peligrosas ideologías y creencias.

*Roger Bartra:* Yo no uso una definición predeterminada del concepto de identidad para después ir en busca de sus manifestaciones empíricas en diversas culturas. Procedo a la inversa: observo lo que una cultura determinada define y describe como identidad, y después realizo un análisis de los resultados de mi investigación. Es lo que hice en mi libro *La jaula de la melancolía*. Primero ubiqué las manifestaciones de la identidad nacional en la cultura mexicana del siglo XX. Después hice su anatomía. Igualmente, cuando me interesé en la identidad del “civilizado europeo” me pareció interesante estudiar primero la identidad de su contrario: el salvaje. Una vez reconstruido el mito de los hombres salvajes, procedí a analizar sus peculiaridades en mis dos libros sobre el tema.<sup>13</sup>

*Sanjay Subrahmanyam:* En Europa es mucho más importante la idea de unir etnia con identidad. Hoy, en Francia, la principal tensión social y política se da entre el “francés blanco” (que puede incluir a inmigrantes ucranianos e italianos de hace una generación) y los norafricanos. Todos los demás son clasificados de acuerdo con esta línea de tensión. En tanto indio, desde un cierto punto de vista, yo sería clasificado como más cercano a los norafricanos. Pero desde el punto de vista de mi profesión, del registro de la lengua que hablo, de mis opiniones políticas, etcétera,

<sup>12</sup> Sobre la discusión de si cultura es palabra adecuada para la antropología, véase Martin Sölefeld, “Debating Self, Identity, and Cultura in Anthropology”, en *Current Anthropology*, vol. 40, núm. 4, agosto-octubre, 1999, pp. 417 y ss. La historia de esto, y mi opinión, está en *Argucias de la historia*, México, 1999, y en “Stereophonic Scientific Modernism. Social Science Between Mexico and the U.S., 1880-1920”, en *Journal of American History*, vol. 86, 3, diciembre, 1999, pp. 115-118.

<sup>13</sup> Véase, *The artificial savage: modern myths of the wild man*, University of Michigan Press, Michigan, 1997 y *Wild men in the looking glass: the mythic origins of European otherness*, University of Michigan Press, Michigan, 1994.

las personas como yo somos vistas obviamente como más cercanas a los franceses blancos de clase alta. Así, vivir en Europa borra las nociones claras de identidad que son importantes en la India, y diluye otras. Pero muchas veces sucede esto en contra de nuestra voluntad y reforzando otros aspectos de nuestra identificación “étnica”.

Bueno, en una palabra, “identidad” para mí está intrínsecamente ligada con la articulación entre individuos y con las nociones de “comunidad” o colectivos sociales. Cuando trabajo como historiador, este es el único sentido que puedo dar al término. Al examinar la trayectoria de un individuo o de un grupo desde cierto punto distante en el espacio y el tiempo, yo, como muchos historiadores, a veces recorro a esto como una manera de entender, e inclusive de explicar, ciertos comportamientos. Decimos cosas como que tal personaje es un jesuita, para que esa pertenencia a un colectivo exprese lo que ese personaje ha escogido; tal personaje es de Alentejo, como para dar un significado a través de su lugar de origen; pertenece a una rica familia de terratenientes, y cosas así. Estos son, por supuesto, atajos desde un cierto punto de vista. Son maneras con las que tratamos de entender a alguien al hacer que se entrecrucen sus múltiples identidades. Aquí las “identidades” se convierten en interrogantes del análisis. Son casi herramientas estadísticas que nos ayudan a ir de lo general a lo específico, y al revés. Pero, todos sabemos que las conductas y actitudes individuales nunca son totalmente predecibles.

Muchos de mis colegas utilizan ideas de comunidad, pero de maneras que me parecen menos convincentes; por decir, atribuyen una voluntad colectiva a una comunidad, o un discurso común a una comunidad, sin más investigación. Más allá de eso está el problema de las nociones de la comunidad “primordial” que nadie acepta que utiliza, pero que son nociones en las cuales de alguna manera nuestros prejuicios sociales regresan a atrapar nuestro ser académico.

En lo que hace a cultura, se trata de un término que yo mismo debo admitir que utilizo de una manera más o menos perezosa, comúnmente para describir algo más bien indefinido que es compartido por una comunidad. Así, si fuera a ligar los tres términos, diría que identidad define el vínculo entre individuo y colectividad, la comunidad define a la colectividad, y la cultura es eso que es compartido en una colectividad. Por ello la mayoría de nosotros busca añadir adjetivos a cultura, adjetivos que, de hecho, son para comunidad: “comunidad croata”, “cultura proleta-

ria”, etcétera. Estoy consciente de otros usos frecuentes de cultura; a saber, como una suerte de producto, pero a mí no me va muy bien esta connotación de cultura. Como todos los académicos, me confieso preso de una cierta irritación periódica con estos términos. Pero todavía no estoy listo para deshacerme de ellos. Si tuviera que escoger uno para ser desaparecido, probablemente sería “identidad”, al que considero en parte repetitivo. Su utilidad sólo puede ser demostrada si la idea de comunidad es reducida a algo mucho más limitado en su aplicación de lo que hoy es posible; por decir, si uno creyera que comunidad pudiera sólo significar algo como la categoría weberiana de *Gemeinschaft*. Pero como están las cosas, las palabras que marcan a identidad son con frecuencia las palabras que también marcan a comunidad.

Pero identidad-cultura-comunidad es ante todo un arma de lucha política. El mundo es postmoderno, global y posterior al Muro de Berlín, pero aún lucha por las identidades, religiosas, étnicas, culturales, nacionales o sexuales de una manera inconcebible en el medioevo. ¿A menor diversidad, mayor identitofilia? El debate no tiene ni conclusión teórica ni buen fin político. En esas estamos, en los Estados Unidos, en México, en la India... Partha Chatterjee es claro en lo que hace a las dificultades políticas y filosóficas que presenta la obsesión de la identidad en una región como la India:

*Partha Chatterjee*: En mi ambiente político de la India, la “identidad” es utilizada generalmente en sentido colectivo, queriendo significar lo que se cree son las características culturales distintivas o esenciales de grupos religiosos, de casta, tribales o lingüísticos. (El término “identidad étnica” casi no se utiliza en la India). El tema de la preservación de las identidades de grupos religiosos minoritarios, como los musulmanes, los cristianos, los sikhs, los parsis, etcétera, ha sido una cuestión muy litigada en las décadas recientes. Una garantía constitucional establece que los grupos religiosos minoritarios tienen derecho a sus propias leyes (como leyes de matrimonio y de herencia) y a manejar sus propias instituciones educativas. En los últimos años esto ha llevado a una nueva demanda de grupos hindúes derechistas: los hindúes, dicen, tienen también el derecho de preservar su identidad en lo que se refiere a su territorio y su patria. La implicación que ellos sacan es que así como

las identidades de hindúes, budistas, jains y sikhs son desarrollos históricos “indígenas”, las identidades de cristianos y musulmanes son extranjeras. Pero la cuestión de la identidad ha sido igualmente importante para el tema de la lengua –medio de instrucción en la escuela, el lenguaje burocrático en las cortes, las noticias públicas, los anuncios, etcétera–. También ha sido importante en el tema de las poblaciones tribales que con frecuencia son vistas como marginales y amenazadas por culturas más “avanzadas”.

*Robin Kelley:* Mi cultura política no tiene relación con mis colegas en la academia, que supongo son mis interlocutores intelectuales. En mi cultura política las comunidades son formadas o mantenidas con propósitos de lucha colectiva, por solidaridad y sustancia emocional, y por vínculos que son más profundos que la familia, los amigos o los camaradas. Esto último quizá sea más entendible si se utiliza la noción de Benedict Anderson de “comunidad imaginada”. Como alguien cuya identificación política está parcialmente ligada a la diáspora africana, reconozco la existencia de algo que podríamos llamar la “comunidad negra”. Es una comunidad profundamente dividida, frecuentemente por líneas regionales, generacionales, de género, clase, nación o etnicidad. Pero todos comparten una historia más o menos común, la historia global de la esclavitud, de la supremacía blanca y del imperialismo. Lo mismo puede decirse, por ejemplo, de un concepto como “tercer mundo”. Esta también es una especie de comunidad imaginada sin fronteras nacionales, pero es una fuente de solidaridad transnacional que emerge de las experiencias compartidas de opresión, y también puede afirmarse lo mismo de las identificaciones de clase, en las cuales la clase trabajadora es posible que llegue a abrazar una ideología internacionalista que promete un sentido de comunidad con toda la clase obrera del mundo. Ni qué decir, vivimos en comunidades múltiples que se entrecruzan, algunas locales y parroquiales, algunas de corta duración y estratégicas. El punto principal que me gustaría resaltar es que las comunidades de cualquier clase nunca son naturales sino construidas, y su existencia requiere de trabajo. Y como todo, son contingentes, maleables, con frecuencia inestables. El hecho de que la gente comparta experiencias similares, ocupaciones parecidas, género o color de piel, no las hace una comunidad. Se requiere de un compartido sentido de pertenencia ideológica o cultural, o de un sentido de proyecto común.

A lo que Roger Bartra responde:

Las respuestas de Robin Kelley, con las cuales coincido y que me gustaron mucho, me han estimulado a introducir el tema de la territorialidad en el debate sobre las identidades y las comunidades. He aquí mis reflexiones sobre los “entierros de la identidad”.

Nos podríamos preguntar si el límite en los lenguajes identitarios o comunitarios tiene un carácter territorial. El territorio no es solamente un espacio geográfico, sino también un espacio simbólico de carácter social y cultural. Si se da una respuesta positiva a la pregunta, llegamos a una idea muy solicitada hoy en día: la llamada globalización, que es una forma de desterritorialización, que conduce al final de la identidad (y de la comunidad) o, al menos, la amenaza seriamente. Esta idea nos lleva a un planteamiento ecológico: la identidad emana del territorio defendido por grupos étnicos, sexuales o raciales que ven amenazada su identidad cultural por culpa de la globalización. El desvanecimiento de los límites provocaría una especie de esquizofrenia cultural, una pérdida de las fronteras del yo étnico, sexual o racial que no podría expresarse por estar en la vitrina de un museo global, expuesto al tránsito de infinidad de influencias y sometido constantemente al saqueo y a las miradas impúdicas de todos. Aquí me gustaría usar una alegoría provocadora: la del guerrero bosquimano que fue disecado en París en el siglo XIX y que acabó en una vitrina del Museo de Historia Natural de Banyoles, cerca de Girona, en Cataluña. Aunque el taxidermista que lo preparó posiblemente pensó que creaba una obra de arte, el personaje disecado –vestido de calzón blanco y lanza en ristre– acabó como parte de una exhibición de la “historia natural”, junto con varios animales disecados. Desde comienzos de los años noventa se protestó por la exhibición del cadáver de un ser humano y al poco tiempo varios países africanos se manifestaron enérgicamente en contra por vía diplomática. La UNESCO propuso regresar al bosquimano disecado a su supuesto origen, Botswana, mientras que el alcalde de Banyoles prefería incinerar el cuerpo del delito y enterrar las cenizas sin lápida, para borrar de la memoria el incómodo espectáculo. Como puede verse, se trató de una reacción contra la exposición desterritorializada, con fuertes tintes racistas, de un ser humano como objeto cuasi artístico en una galería de curiosidades científicas; las alternativas proponían, de diferente manera, una reterritorialización:

es decir, enterrar los restos momificados, devolverlos a su tierra original. Al final, la diplomacia reservó a la piel humana apergaminada del supuesto bosquimano el destino de ser enterrada en el parque Tsholofelo de Gaborone, en Botswana, bajo un mausoleo con una lápida conmemorativa que deberá identificarlo como “Hijo de África”. La historia alegórica del bosquimano disecado nos envía un mensaje: la verdadera identidad sólo se expresa en su relación con el territorio original, y su expresión última es el cementerio o el panteón: solamente los muertos gozan plenamente de una vida desterritorializada, a condición de que se sometan a los debidos funerales. La trágica paradoja radica en que llegamos a la conclusión de que el mejor destino de una identidad es ser enterrada en su tierra natal: “Polvo eres y en polvo te convertirás”. Esta sería una de las consecuencias del relativismo cultural más tajante, para el que la identidad tendría sentido auténtico sólo en el contexto de su territorio, durante el fugaz momento histórico que media entre su creación y su entierro. Podemos comprender que la exaltación relativista del vínculo territorial nos conduce con frecuencia al otro extremo: el fundamentalismo.

El fundamentalismo también asume que las raíces de la identidad se hunden en un territorio preciso, aunque rechaza los valores nacidos en otras tierras que no coinciden con las verdades primordiales establecidas por el canon al que se rinde culto. No sólo las rechaza, sino que en ocasiones las persigue más allá de los propios territorios como respuesta a llamadas bélicas o a fatwas. Es lo que ocurrió el 11 de septiembre del 2001, el más sangriento y espectacular acto de destrucción terrorista jamás perpetrado por motivos fundamentalistas.

La acotación de Bartra recuerda la territorialidad, aunque no sea terrena, de las identidades; también trae a cuento la sombra negra de la identidad (el fundamentalismo), que se produce no sólo en los desiertos árabes, sino también en los israelitas o en el corazón mismo de la tierra del “*in God we trust*”. El encanto de la identidad es acaso su peligro, Escalante apunta:

*Fernando Escalante:* Cuando los intelectuales y políticos (que es manera cómoda e inexacta de etiquetarlos, lo sé) hablan o escriben sobre *identidad* quieren decir otra cosa de mucha más importancia que esta necesidad de una mínima definición conceptual. La identidad es importante. Se asume que la cualidad genérica, el hecho

—y sentido— de *pertenecer* a un grupo particular, ya sea a una nación o a un grupo étnico, a una religión, a una orientación sexual, tiene una importancia trascendental para la vida diaria, la autoestima y la mera existencia de esa gente en tanto seres sociales. Consecuentemente, es algo que debe ser reconocido, respetado y, en ocasiones, dotado de protección y cuidados especiales.

(Por supuesto, no es tan común esta suerte de tributo católico a las identidades, pero dado el clima que rige hoy no es banal señalar que no existe nada que haga necesariamente sujeto de respeto y honor a *ninguna* identidad o a la identidad en sí misma. Hay mucha gente con fuertes sentidos de pertenencia que son claramente impresentables en términos éticos. Por otro lado, por frágil y humilde que pueda ser una identidad, en el momento en que se le otorga un *status* especial, en el momento en que se decide protegerla de algún modo, esa identidad es definitiva e irremediabilmente alterada por el mero hecho de protegerla: ya no es ni tan pura, ni tan frágil y de ninguna manera la misma).

Con respecto a la esfera pública en el México de hoy, es notable que la retórica tradicional sobre la “identidad nacional” haya perdido mucho de su antiguo atractivo y sea poco utilizada, excepto en algunas ocasiones, patrióticas, ritualistas e intrascendentes, en que recurren a ella políticos solemnes y anacrónicos, e intelectuales aún más solemnes y trasnochados. Debido a que los debates públicos que antes invocaban estos discursos hoy por lo común remiten a decisiones muy materialistas, económicas y tajantes, de lo que se trata no es de identidad sino de intereses, de control, de poder, de jurisdicción, de soberanía. Más aún, recientemente se ha descubierto y se ha anunciado (con gran bombo y platillo) que la “identidad nacional” es meramente una ficción y no una identidad inocente e inofensiva. (Vale la pena señalar que este “descubrimiento” político ha llevado a muy poca investigación académica sobre los procesos y las estructuras que explican la ficción o su atractivo; de hecho, el libro más importante sobre el tema en la última década, *Deep Mexico, Silent Mexico. An Anthropology of Nationalism*, de Claudio Lomnitz, ha pasado casi inadvertido y ciertamente sin ningún comentario de parte de nuestros intelectuales públicos, intérpretes de los “Sentimientos de la Nación”).

Más en tono con los tiempos actuales, es de uso frecuente la noción de identidad indígena o india. Al ser el resultado de la “romantización de la tradición” (como diría Saurabh Dube), se supone que la identidad indígena es real: sólida, inmemo-

rial, de una sola pieza y de hecho compartida por los que la poseen, esos para los cuales esa identidad es lo más importante. Cuando los estudiosos e intelectuales la alaban así, la identidad significa *ese algo* que los *otros* tienen y que los hace los *otros* (es bastante común la queja, de parte de gente urbana más o menos satisfecha, acerca de todo lo que *hemos perdido* por habernos hecho urbanos, europeos a medio cocinar –esto, creo, es simple y desvergonzada mala fe–). Sucede que aquellos que poseen una identidad verdadera son casi siempre pobres, oprimidos, atrasados, subdesarrollados, etcétera, y así la “identidad” se vuelve una suerte de “riqueza” de los pobres, su única posesión que clama por ser protegida como tal porque está sitiada, amenazada por el mercado, por el Estado, por la globalización e inclusive por los derechos civiles y, por supuesto, por esos indígenas alienados, egoístas, que se niegan a vivir regidos por costumbres tradicionales.

La característica más notable del discurso político acerca de la “identidad indígena” es la defensa, sin compromisos y fortificada, de la *diferencia* como algo valioso por sí mismo (la diferencia, esto es, entre *nosotros* y *ellos*, y no las posibles y obvias diferencias *entre ellos*). Se asume como un hecho que su “identidad” es valiosa y preciada porque es diferente (de nosotros), que está siendo amenazada debido a su diferencia y que tiene que ser protegida en su diferencia, por el beneficio mismo de la diferencia. Si dejamos de lado la indignación sentimental, y un poco de la nostalgia vacua que esto incluye, no parece haber controversia acerca del valor ético o de las ventajas económicas y políticas de las instituciones, las relaciones sociales o la estructura de poder que constituyen esa “identidad”; simplemente esa falta de controversia me hace sospechar de todo el discurso de la identidad: se evita cualquier discusión racional de los problemas involucrados en la cuestión de la “identidad”.

FIN

Identidad, comunidad y cultura seguirán siendo por un buen tiempo, a pesar o gracias a su indefinición, axiomas misteriosos. No hay alternativa. Se puede, claro está, asumir que es impropio poner tanto peso político y filosófico en tal vaguedad de conceptos, que es innecesario contribuir, en tanto estudiosos del pasado y del presente, a lo que Sanjay Subrahmanyam llamó “*the grievance*”

*industry*” de la identidad.<sup>14</sup> Y así, sin dejar de usarlos, reducir la naturaleza axiomática de los términos. Por desgracia, este simple giro tiene pocas posibilidades en, y entre, México y los Estados Unidos. Multiculturalismo, mestizaje, diversidad, autenticidad, raíces... no son sólo banderas políticas o modas académicas, son la única materia prima que nos hace más que una masa de simples consumidores en sociedades cada vez más desiguales.

NOTA SOBRE LOS PARTICIPANTES

Roger Bartra (UNAM) viene de la Antropología; fue con *La jaula de la melancolía* (1987), el pionero de la crítica moderna del nacionalismo mexicano y de las obsesiones identitarias. Sus estudios sobre el noble salvaje en el pensamiento occidental han acabado de mostrar en qué medida México es una versión de las matrices del pensamiento occidental, una pieza indispensable en el imaginario, y en lo imaginario, de Occidente.

Partha Chatterjee, a su vez, ha dicho cosa igual al examinar la versión de la modernidad producida por la India: “Si existe una definición de modernidad universalmente aceptable, es esta: que al enseñarnos a utilizar los métodos de la razón, la modernidad universal nos dotó para identificar las formas de nuestra propia modernidad particular”.<sup>15</sup> Con su *Nationalist Thought and the Colonial World* (1986) y *The Nation and Its Fragments* (1993), Chatterjee (profesor del Centre for Studies in Social Sciences, en Calcuta, y de la Universidad de Columbia) ha sido maestro de todos los dedicados al estudio de los nacionalismos, las comunidades y las identidades. No sólo es teórico de lo que en la academia llaman “*the subaltern group*”, sino un humanista que puede meterse en entreveros de teoría de juego, o a discutir la poesía de Tagore y Neruda, o a componer música, y escribir para teatro o a cantar cucurrucucú paloma mejor que Lola Beltrán (doy fe del hecho).

Robin Kelley, profesor de historia de la Universidad de Nueva York, es uno de los representantes más connotados de la nueva generación de profesores-intelectua-

<sup>14</sup> Véase Sanjay Subrahmanyam, “Violence and Identities in South Asia. Grievance and Memory in Community-Formation”, en *Purusârtha. La question identitaire en Asie du Sud*, 22, 2001, pp. 47-70.

<sup>15</sup> Partha Chatterjee, “Our Modernity”, en su *A Possible India: Essays in Political Criticism*, Delhi, Nueva York, Oxford University Press, 1997.

les-activistas de los Estados Unidos. No es un *scholar* común y corriente. No hay muchos como él en las universidades estadounidenses, capaces de investigaciones profundas mezcladas con seria militancia con las reivindicaciones de la población afroamericana de los Estados Unidos; de eso trató su primer libro, *Hammer and Hoe: Alabama Communists During the Great Depression* (1990). Pero también es un ensayista de grandes vuelos (léase *Race Rebels: Culture, Politics, and the Black Working Class*, 1994), y un conocedor de la música y la cultura popular de los Estados Unidos. Fernando Escalante (El Colegio de México) es bien conocido en nuestro país. Es un descreído incorregible, que lo mismo duda de los más profundos consensos historiográficos y nos redefine la agenda a los historiadores (en sus *Ciudadanos imaginarios*, 1992), que nos recuerda los orígenes religiosos y románticos de nuestras categorías políticas (tema de su último libro, *La mirada de Dios*, 2001). Una voz obligatoria.

Sanjay Subrahmanyam (Ecole d'Hautes Etudes, Oxford University) es historiador de la India portuguesa (*The Portuguese Empire in Asia, 1500-1700*, 1993), de las muchas Indias narradas en varias lenguas (*Textures of Time: Writing History in South India 1600-1800*, escrito en colaboración con Velcheru Narayana Rao y David Shulman, 2002), y de la economía y la sociedad del sur del subcontinente (*The Political Economy of Commerce: Southern India, 1500-1650*, 1990). Pero Subrahmanyam, con sus muchos libros y artículos, es algo más; hay pocas perspectivas que, a mi ver, sean tan vitales. Quienes nos hemos beneficiado de su crítica, sabemos cuan indispensable es su voz que fusiona una suerte de crítica volteriana con una dedicación empírica a toda prueba. ❧