

Cecilia López Badano \*

## Problemas actuales de la identidad colectiva: consideraciones sobre la extranjeridad en el fin del siglo

*A los antepasados de mi marido:* rusos y polacos emigrados en medio de las persecuciones a judíos.

*A mis antepasados maternos:* italianos emigrados en medio de la pobreza. A ambos les debo el mestizaje de mis hijos.

*A las Abuelas de Plaza de Mayo,* por reconstruir identidades saqueadas.

EL SÍNTOMA de una tensión no resuelta se torna categórico en los ensayos escritos últimamente por investigadores sociales europeos de diversas áreas del conocimiento, quienes han producido —en el marco del rebrote de movimientos racistas— metatextos tendientes a reflexionar sobre la identidad colectiva (¿nacionalidad?) “postradicional”. El tema discutido es esa autoconciencia particularista que, surgida a fines del siglo XVIII en forma de identidad nacional como figura de conciencia, creó tanto sentimientos centralistas de

\* Universidad de Buenos Aires, Argentina.

ilusoria superioridad como fuertes ligaduras generadoras de prejuicios acerca del extranjero. Es esa autoconciencia que “extremada en términos de darwinismo social” (Habermas, 1987) en el nazismo —con el que el capitalismo deja de ser sólo economía y pone al descubierto su textura político-cultural, su tendencia a la totalización (Barbro, 1987)— condujo a los campos de exterminio.

En esas reflexiones, tan cercanas al fin del siglo, la forma extrema de violencia y aniquilación colectivas del otro —del diferente (del disidente)— se erige en protagonista hasta el punto de ser caracterizada por Habermas (*op. cit.*) y por Todorov (1991) como el rasgo sobresaliente e insoslayable que caracteriza al siglo xx (¿quizás al “humanismo del milenio”?). Ese protagonismo incalificable marca a su vez, para los dos autores, lo que se constituyó en el surgimiento de una necesidad de nuevas identificaciones, de una conciencia renovada acerca de la responsabilidad histórica y social que puso —y pone— en cuestión las autoevidencias construídas narrativamente “en que descansa el tipo de identidad colectiva acuñado por el nacionalismo” (Habermas).

La visión del otro, la extranjería, la tendencia a la estigmatización materializada como exterminio, la indiferencia de las generaciones más jóvenes determinando un estático conformismo en la opinión pública —que los escritos intentan sacudir—, la intolerancia u odio interracial llevan ya bien a encerrarse en un individualismo autista y extrañado, ya bien a indagar en la posibilidad de producción de acuerdo sobre un universalismo ético basado en la acción comunicativa que extendida gradualmente busque la formación de un consenso responsable. En este panorama, tres posturas llaman mi atención y en ellas me centraré para desarrollar el tema que reúne los textos de que me ocuparé y podría decirse es el repensamiento de la solidaridad y los derechos humanos con la diversidad de planteamientos a que conduce. Dos de estas posturas, si bien con profundidad y densidad diversa en las propuestas, son convergentes; la otra

hace lo que categorizamos como “individualismo autista y extrañado”. Corresponden a Habermas (*op. cit.*) y Todorov (1991, 1 y 2) por un lado, y Kristeva (1989) por otro.

Las ideas de estos autores no son de enfrentamiento deliberado; no se contestan unas a otras, pero el resultado es una apuesta divergente: o bien se acepta y se promueve la existencia del otro como una hipótesis de comunicabilidad intersubjetiva basada en los presupuestos categoriales de una teoría de la acción comunicativa —implícita en Todorov, explícita en Habermas (1981)—, o bien se sigue aceptando, pasivamente, el modelo de sujeto absoluto aunque fragmentario, extremadamente individualista y utópicamente autónomo —onanista— que promovió el postestructuralismo y que recupera la posmodernidad. Por ello, las implicaciones teóricas de estos modelos metatextuales son más profundas de lo que parecen mostrarse a simple vista: la elección de uno u otro implica la construcción de y la adhesión a un criterio de racionalidad o alternativamente, la recuperación de un autoconsentido irracionalismo aislante.

La apuesta implica, entonces, o bien seguir sosteniendo un modelo disgregador de razón autofundada, indiferente, monológica —enmascarada la mayoría de las veces como paternalismo (humanismo paródico que conduce a las actuales formas de imperialismo)— que es el que puede sostener con fuerza al canibalismo del último capitalismo, o bien la generalización de un modelo de razón dialógica, obviamente intersubjetivo, que trabaje sobre las “pretensiones de validez” (Habermas 1974, 1981) —no sobre la verdad como absoluto— construido por varias socialdemocracias bajo ciertas condiciones de libertad de expresión regulada (penalización de las expresiones discriminatorias).

Para entender por qué caminos llegamos a estas conclusiones será necesario describir las posturas que determinaron nuestro pensamiento. La de Kristeva (1989) puede sintetizarse en lo siguiente: el universalismo moral del Iluminismo, que encontró su discurso magistral en

la fundamentada aspiración de Kant a una paz universal, se revela hoy como una utopía idealista —aunque reconoce que sigue siendo una necesidad ineludible— en un mundo que unifica la producción y el comercio de las naciones al mismo tiempo que perpetúa entre ellas un estado de guerra.

Por un lado, entonces, ese humanismo cosmopolita se ha revertido en un imperialismo privado de ética que torna, de acuerdo con su lógica al pensamiento iluminista en una mera utopía idealista. Por otro, el nacionalismo patriótico —que empezó a ser diseñado por Voltaire, Montesquieu y Turgot pero aún en forma de contrato social (fundado sobre el derecho a la libertad individual)— subyace en el nacionalismo moderno, pero a éste se le agregó el componente alemán que sumó a estas ideas aquella “*plus féodale et spiritualiste d'une parenté physique et d'une identité linguistique*” que a la postre prevaleció.

Este particularismo, como perversión nacionalista de la idea cosmopolita, “*viciée et dominée par une 'supériorité' nationale que l'on a pris soin d'apurer de valoriser, est un fondement de l'idéologie nazie*” (Habermas, *op. cit.*) y se convierte en una vía abierta a la discriminación y al sometimiento; por ello, se vuelve imprescindible encontrar una solución distinta y hacia ella conduce el razonamiento.

Las posturas enunciadas, paralelas y a la vez contradictorias —sumadas a la negatividad hegeliana— que se explicitan fuertemente durante el romanticismo, son vistas por Kristeva como lo que rehabilita y sistematiza, desencadena y encadena la fuerza del otro “*contre et dans la conscience du Meme*” y, a su vez, como “*des étapes préparent la 'révolution copernicienne' que fut l'invention de l'inconscient freudien*” (249). Así, la recuperación de la extranjería que va a proponer estará determinada por Freud, y aunque no lo mencione también por Lacan, con su idea del lenguaje como barrera simbólica (246); es decir, la extranjería será recuperada sólo en términos de inconciente inquietante. Esta

rehabilitación de la construcción de lo extranjero dentro del individuo desnuda el intento teórico de Kristeva, común al de cierta cultura psicologista (a la que, después de los sesenta, podríamos agregar los calificativos de postnietzscheana y postestructuralista). Su voluntad teórica se encamina hacia el objeto de crear —o al menos admitir— un “bárbaro” internalizado, postulación que, fundamentada e indiscutible en apariencia —ya que la conciencia absoluta es lógicamente imposible— no implica un gesto neutro sino que manifiesta, al menos, tres consecuencias epistemológicas fuertes y detallables.

En primer lugar, el límite entre “cultura” y “no cultura” (concepto este último frecuentemente surgido como modelización adjudicada al antagonista del enfrentamiento en situaciones de contacto intercultural) pasa a situarse en la interioridad del individuo (Lotman, 1985), con lo cual se absolutiza definitivamente al sujeto. Absolutización que se carga entonces con una consideración de autonomía (inaceptable aun como hipótesis heurística), pero que a la vez fractura ese absoluto autónomo fragmentándolo: “*nous sommes divisés*” (268), lo que implica una negación potencial de la autoconciencia como racionalización creciente.

En segundo lugar, el “Otro” queda espiritualizado, se da una desmaterialización de la presencia concreta que implica interpretaciones en contacto, conflicto, lucha y adaptación (no es esta fantasmación del extranjero, sin duda, lo que capta paradigmáticamente Stephen Frears en *My Beauty Laundrette*: ropa limpia, negocios sucios). Con esto, la necesidad de comunicación reduce su campo y la hipótesis de comunicabilidad se vuelve —en caso de existencia— idílica, ya que implícitamente se acepta que la convivencia no conflictiva con el otro es posible sólo desde un psicoanálisis universalizado que “*s'éprouve alors comme un voyage dans l'étrangeté de l'autre et de soi-même, vers une éthique du respect pour l'inconciliable*”. El psicoanálisis es aquí, entonces, un viaje turístico: un paseo curioso por la autoirracionalidad extranjera en lugar de una comprome-

tida exploración hacia la racionalidad que facilite y permita la convivencia. Podría decirse aquí que la hipótesis de comunicabilidad se pierde cuando el otro es aceptado como inconciliable sin pensar que en todo contacto existe un mestizaje, como mínimo, dual. O bien, cuando se ve como única posibilidad de existencia de una comunidad multinacional —paradójica— el individualismo extremo, narcisismo que forzosamente quiebra los lazos de convivencia suplantándolos por un culto a la propia irracionalidad que se cubre con el disfraz de una declamada solidaridad sólo folklórica y no intenta revertirse, haciendo que la comunicación se vuelva paródica, inexistente (postura que tan certeramente capta la cámara irónico-crítica de Itzván Szabó en *Meeting Venus*).

En tercer lugar, y casi como resultado de las otras dos, se podría derivar —como hipótesis fuerte— la idealización de la conciencia creativa no como responsiva sino como individual y absoluta, ya que ésta sería posible sin la afluencia de textos de su exterior, es decir, sin presuponer al otro como coadjutor que determina los cambios culturales: el modelo propone, entonces, un sujeto autista, onanista, que intenta la creación como forma de expresar y satisfacer su narcisismo. Se desprende de lo dicho que es imposible encontrar una solución viable en este modelo. Es Todorov quien, en el mismo país —también como inmigrante— y con una preocupación por el interculturalismo inaugurada en 1982 (*La conquête de l'Amérique. La question de L'autre*) intenta diseñar un camino diferente. Marcado por su formación de lingüista y semiólogo, considera el problema del entendimiento intersubjetivo e intercultural en el marco de una teoría de lo social comprendido como un mecanismo de relaciones sígnico-comunicativas y, por ello, éticas.

Enmienda, pues, el proyecto de universalismo ético fundado en el respecto de las diferencias que movilizan la oposición "*constitutive du processus hermétique entre je et l'autre*": la apuesta será por la transformación de las categorías propias —y ajenas— que produce

la interacción, y no por el resignado narcisismo quietista de Kristeva. La universalidad no se encontrará ya —como para el iluminismo— en el otro/lo otro como objeto, sino en el proyecto de comunicación intersubjetiva que recupere la diversidad de la experiencia humana (1991 (1), II: 40). Parte para ello de una preocupación central: "*alors que les comportements racistes pullulent, personne ne se réclame d'une idéologie raciste*" y de la necesidad de construir un ideal eficaz que se mantenga en relación con la realidad sin interpretar esto como la necesidad de rebajarlo para que se haga accesible, sino como la necesidad de no separar trabajo de conocimiento; investigadores conscientes de la dimensión ética de su investigación y no sabios neutros, por un lado, y moralistas ignorantes de la realidad humana por otro.

Tomando como base este punto de vista y desde su posición de investigador comprometido con una "conciencia posible", reflexiona sobre los puntos en común entre xenofilia y xenofobia: la relatividad de valores sobre las que se fundan. Comparte también el principio contemporáneo de tolerancia como opuesto y superior al fantismo. De ello concluye que "*la tolérance n'est une qualité que si les objets à l'égard desquels elle s'exerce sont réellement inoffensifs*"; si lo que se menoscaba es la igualdad de los derechos o la inviolabilidad de la persona humana, sólo cabe la condenación. El juicio sobre la jerarquización de lo diferente es posible sin caer en el racismo: el error es haberlos postulado sobre la solidaridad de lo físico con lo moral y del color de la piel con las formas de cultura, porque la base de la actitud racista es que sobre una supuesta desigualdad de hecho se funda una desigualdad de derecho.

Para cerrar el razonamiento —y recuperando a Lotman (1985) aunque sin mencionarlo— pasa a analizar los tipos de relaciones internacionales, interestatales e interculturales, cifrando la única posibilidad de crecimiento en los contactos, que llevan a la identidad a través de la toma de conciencia de la diferencia como

trabajo de transvaluación, traducción, transcodificación —mestizaje— (tan evidente en la literatura). Para lograrlo propone un camino que se plantea como objetivo concreto de una política intercultural posible: la importación de los otros más que la exportación de sí, ya que el mejor resultado del cruce cultural es la mirada crítica (modificadora) que uno vuelve hacia sí mismo.

Evidentemente, esta reflexión se materializa gradualmente en Europa: cada vez son más numerosos los programas que muestran los diversos pueblos y sus problemáticas, e Italia ha llegado a la elaboración, como praxis militante, de *spots* contra el racismo (“*Viveve Insieme*” e “*Il razzismo e’ una buccia di banana*”). Se ve, a través de esto, que el espejo autista del extrañamiento no es el único camino. Cabe señalar, sin embargo, que no es casual que sea justamente Italia la que se manifieste como vanguardia en este tipo de campaña: es un modo de saldar la deuda pendiente con el pesado balance antropológico que le impuso el hecho de haber sido, durante aproximadamente cien años, una cultura que se particularizó por el carácter altamente centrífugo de sus zonas paleocapitalistas, lo que la puso a la cabeza en el flujo de mano de obra al exterior.

Este fenómeno de movimientos masivos —hoy, desde algunos de los países que, como Argentina, fueron receptores de miles de inmigrantes hacia los que se ven como centrípetros por su desarrollo— puede connotarse, desde una postura que someta la lógica y la ética a una mera retórica estetizante, como “viaje a la esperanza”, “viaje a la aventura”, pero la realidad es que si en estas masas de desposeídos hubo —y hay— cierta esperanza, no se puede afirmar que haya deseo alguno de aventura. Para comprobarlo basta pensar las condiciones materiales que fueron —y son— las que determinaron —y determinan— ese “salto en la oscuridad” que es la emigración: “Si se tratara de una aventura, debería existir una opción originaria en la cual se eligiera el riesgo. Si no hubo elección, nos encontramos frente a un camino forzado, regido únicamente por la ley mecánica de la necesidad

que, por ejemplo, hacía aceptar a los emigrantes el destino de perder la conciencia de su propio yo, y la condena, sin apelación posible, a no poseer más una historia” (Gilardi, 1992b).

Tal vez podría agregarse que no es exactamente una pérdida de la conciencia del yo lo que acaece, sino una fragmentación disociadora que radica, no como quisiera Kristeva, en la existencia de un bárbaro incognoscible internalizado, sino en la imposibilidad de reconocerse como síntesis de saberes diferentes. Esto limita el desarrollo de la autoconciencia como racionalización creciente, tanto impidiendo la pertenencia a la historia común (como reconocimiento en una praxis compartida que se fractura con la emigración) como inhibiendo la participación constructiva en la historia del otro, o realizándola sólo como trabajo alienado en la cultura receptora. Italia ha visto sobrados ejemplos de ello; hoy, de algún modo, intenta remediar en otros lo que padecieron los suyos.

En los dos metatextos que nos resta analizar, la discusión se lleva al punto extremo que constituyen los campos de concentración como la densidad del horror que es posible oponer a la democracia. La preocupación por la memoria, expresada diversamente —en el análisis de las variantes de indiferencia cotidiana para Todorov, en las de la indiferencia académica para Habermas—, es el punto que posibilita homologar las propuestas: ambas recuperan el sentido de la moral social tanto a través de la memoria como del compromiso intersubjetivo.

Así, Habermas advierte sobre esa forma de silencio que es la nivelación histórica de lo excepcional que ciertos historiadores intentan, y Todorov continúa la línea de sus consideraciones anteriores sobre la tolerancia: “*Chaque concession acceptée par une population nullement extrémiste est en elle-meme insignifiante; prises ensemblé elles mené a l’horreur*”, pero sin dejar de tomar en cuenta que la realidad humana es la apuesta por un confort basado en una indiferencia que se vuelve difícil horadar, pero que el ni siquiera intentarlo lleva

a volverse inhumano. Habermas se inclina por caminos más concretos que no implican dejar de lado la perturbación de la indiferencia, pero toman más seriamente el sentido de una praxis militante que no pase sólo por la materialidad de la propuesta escrita.

En un país que la derrota en la guerra marcó con la fractura de la conciencia nacional, trocada por el azar de una impuesta conciencia geográfica, la identidad postnacional queda referida a la disponibilidad a identificarse con el orden político y los principios constitucionales cuyo contenido universalista "ya no se siente comprometido con identidades triunfales". Ello le permite apuntar los elementos que considera sintomáticos del debilitamiento del particularismo (el peligro auto-destructivo que las armas atómicas con las que se amenaza implican para sí; el contacto obligado con el destino "de los privados de sus derechos" —cuyos movimientos no han dejado intacta la composición étnica de ninguna sociedad desarrollada— que si bien provoca rechazos, es un impulso para procesos de aprendizaje y para la percepción de la propia posición de privilegio; la comunicación de masas; la mutación de las ciencias que reactualizan la herencia cultural de una nación).

De aquí pasa al análisis de la autorrepresentación de la relación entre conciencia histórica problematizada e identidad nacional que buscará fundamentar en una reinterpretación "profana" del concepto de "identidad del yo" de Kierkegaard —en la que el sí mismo personal era a la vez social y civil—, pero sin caer en el error de Kristeva de considerar la identidad grupal como gran formato de la identidad del yo, sino en una relación de complementariedad. Toma así la imagen del "redactor responsable" de la propia existencia para ilustrar un proceso de crecimiento y autoconciencia en la discusión pública acerca de con qué tradiciones compartidas intersubjetivamente se quiere continuar y con cuáles no, desconfiando de toda historia triunfal y de la normalidad de lo que logró imponerse, sumado todo ello a la conciencia de la ambivalencia de toda tradición.

Como vemos, tanto para Habermas como para Todorov, el cambio social es posible bajo presupuestos ético-comunicativos que impliquen la configuración de una conciencia histórica que funde la responsabilidad intersubjetiva con el presente —como solidaridad militante y no folklórica— y con el pasado —como solidaridad transhistórica que se testimonia y se genera por la memoria— a la vez que obligue en la actualidad a una actividad responsable mediante no sólo la apropiación del pasado sino también de la conciencia de que ella misma es transitoriedad absoluta y deberá dar cuenta de sus propias intervenciones y omisiones. Ahora bien, después de explicitar estas posturas caben al menos dos consideraciones: una tiene que ver con qué lugar ocupan en la reflexión de estos autores el voluntarismo, la utopía y la praxis; la otra, con el sentido que los pensamientos analizados adquieren en este país.

Las posturas pueden parecer, en cierto modo, utópicas o voluntaristas, es decir, inviables... Pero cabe entonces, como aporte, repensar el sentido peyorativo con que se inviste aquello a lo que se califica de utópico —el sentido inhibitor que Kristeva le agrega al humanismo— y hacer una salvedad; sólo debería ser considerado utópico aquello para cuya materialización no existen vías posibles de praxis ni forma de instrumentación acorde, no aquello que, por intereses, se relega al lugar creado y ficticio de lo imposible. Sin duda, la utopía existe en estos textos, pero como un regulador: es un horizonte de regulación racionalizadora y ética para la praxis presente.

La racionalización de la comunicación implica una ética; relegarla al lugar de "antimundo hipotético" (Apel) significa negarla como fundamentación posible de un asociado consensual, y esto entraña una peligrosa jerarquización —y monopolización— de ciertos discursos minoritarios que parodian el consenso, extendidos como "creencia conveniente" y que no admiten una base lógico-axiológica que los cuestione. Desjerarquizar la racionalización de la comunicación como utopía —es decir,

interpretarla como irrealizable— implica un retorno al silencio que posibilitó la existencia de los campos de exterminio (tan próximos en Argentina) y no intentar siquiera moderar los conflictos interraciales de convivencia, cuando la praxis —los *spots* italianos, por ejemplo— nos demuestra que es posible la intervención crítica y modificadora y vemos, de este modo, cómo la utopía puede reeditarse en forma de hipótesis ética para la regulación del presente.

Dijimos, además, que la consideración de las posturas mencionadas adquiriría un sentido particular en Argentina, donde muchos descendientes de inmigrantes buscamos ponernos a salvo, y a nuestros hijos, del horror —de la dictadura, la miseria, la tortura, la muerte— o de la afrenta paternalista de una democracia por decreto o de un nacional-populismo conservador, en las interminables colas hacia una doble ciudadanía en los consulados de la socialdemocracia; a veces, hasta con la humillación de haber perdido la lengua materna y esperando que a pesar de ello nos reconozcan los derechos que les fueron negados a nuestros antepasados emigrados (obligándolos a un nuevo desprecio). No quisiéramos repetir algunas de sus historias dolorosas.

Pero los campos de concentración, los niños secuestrados y adoptados con la identidad alterada por sus falsos padres-secuestradores, los desaparecidos, los exiliados, son apenas el ayer en nuestra historia; el indulto —sin la total aceptación y a pesar de la masiva oposición manifestada en marchas populares—, el rumor de la pena de muerte, las amenazas que intentan acallar las disidencias, las agresiones al periodismo por parte de “patotas” en autos oficiales —tan parecidas a lo que fuera el oscuro surgimiento, hace apenas veinte años, de la Triple A (Alianza Anticomunista Argentina) bajo un gobierno del mismo signo que el actual— son el hoy. La proximidad escalofriante de la historia nefasta hace que la memoria se vuelva implacable para algunos; sin embargo, para otros sólo existe la convicción de que aquí no tenemos problemas raciales.

Los que no logramos convencernos de ello, los que recordamos con terror, observamos con pavor y pudimos acceder al privilegio cada vez más elitista de la cultura, intentamos al menos escribir, con Temor y Temblor “paganos”, líneas como éstas.

## Referencias Bibliográficas

- Habermas, Jürgen, 1987: “Conciencia histórica e identidad postradicional”, en *Identidades Nacionales y Postnacionales*. Madrid: Tecnos, 1989.
- Kristeva, Julia, *Etrangers a nous-memes*. París: Fayard, 1989.
- Todorov, Tzvetan, 1991 (1), *Les Morales de l'Histoire*, caps. II, Postscriptum, La Connaissance des Autres, VII, Remarques sur le Croisement des Cultures. París, Grasset (Hay versión española: *Las morales de la historia*. Buenos Aires, Paidós 1993).
- , (2) 1991, *Face a l'Extreme*. París, Du Seuil.

## Bibliografía Consultada

- Apel, Xarl Otto, 1986, "¿Es la ética de la comunidad ideal de comunicación una utopía?" en *Estudios éticos*. Barcelona, Alfa.
- Barbero, Jesús Martín, 1987, *De los medios a las mediaciones*. Gustavo Gili, Barcelona.
- Gilardi, Massimo, 1992a, "Del campo a la ciudad. Cuarenta años de cine de la emigración, en *La realidad obstinada. Apuntes sobre el cine italiano*. Comps.: Claudio España y Luigi Volta. Corregidor, Buenos Aires.
- , 1992b, "Sobre viajes y viajeros ideológicos", en *El viaje y la aventura*. Luigi Volta (comp.). Corregidor, Buenos Aires.
- Habermas, Jürgen, 1985, *El discurso filosófico de la modernidad*. Cap. 1, p. II. *La modernidad: su conciencia del tiempo y su necesidad de autocercioramiento*. Taurus, Madrid, 1989.
- , 1988, *Pensamiento postmetafísico*. Parte III. Entre metafísica y crítica de la razón; p. 7, La unidad de la razón en la multiplicidad de sus voces. México, Altea, Tarus, Alfaguara 1990.
- Istituto Italo-Argentino di Ricerca sociale (IIRS), 1990, "Tradiciones semióticas", en *Ad-Versus, Revista de semiótica*, año I, núm. 1, diciembre, Buenos Aires.
- , 1991, "Tesis colectivas para el estudio de la cultura desde la perspectiva de una ciencia histórico-materialista de lo social", en *Ad-Versus, Revista de semiótica*, año II, núm. 1, julio-diciembre, Buenos Aires.
- Lotman, Jury, 1985, *La semiosfera*. Venezia, Marsilio.
- Presidenza del Consiglio dei Ministri, 1991, "Avanti nel Mondo", *Periodico del l'Emigrazione e Immigrazione*, año 4, núm. 1, Roma.
- Todorov, Tzvetan, 1982, *La Conquete de l'Amerique, la Question de l'Autre*. París, Du Seuil.