

¿IDENTIDAD CULTURAL O AUTONOMÍA?

Marcos García de la Huerta

La edad moderna, junto con haber iniciado la globalización, la comunicación y el acercamiento de los continentes, ha sepultado la antigua creencia en la universalidad del espíritu y ha terminado admitiendo un mundo diverso, plural, con diferentes lenguas, religiones y culturas. El fenómeno de la globalización tiene pues lugar en medio de una gran paradoja, ya que cuando las diferentes culturas vivían en relativo aislamiento y mostraban máxima diversidad, Europa pensaba y se pensaba en términos universalistas e intentó imponer un canon único. En cambio, junto con la mundialización y en cierto modo como resultado del fin de las autonomías locales, ha resurgido la afirmación de las diferencias y la preocupación por la “identidad”, conjuntamente con una reactivación general de los particularismos de todo tipo: comunitarios, étnicos, raciales, feministas o de género, etc.

Esta babelización del mundo y la exacerbación de las identidades locales, implica una cierta retribalización que suele portar gérmenes de nuevos fundamentalismos. Sobre todo porque el vacío que dejaron los “grandes relatos” tiende a ser llenado por discursos débiles. La consecuencia más visible de la “muerte de los metarrelatos” ha sido, en efecto, la potenciación de los pequeños. El “posmodernismo” en este aspecto sólo constata una diseminación y atomización de los discursos que él mismo no puede remediar.

Una de las coordenadas en que se inscribe la cuestión acerca de la identidad parece ser, pues, la globalización y su tendencia a suprimir las diferencias, mientras que en el plano discursivo se advierte el fenómeno inverso: abandono de la totalidad, proliferación de los minirrelatos, particularismo y babelización más o menos desafiante y agresiva.

En América Latina, sin embargo, la cuestión acerca de la diferencia cultural o de la "identidad" ha tenido al mismo tiempo otros motivos, asociados a las singularidades de su historia. A diferencia de Asia o de Europa, en nuestro continente no ocurre que un mismo colectivo muestre a lo largo del tiempo una persistencia que permita identificarlo y darle un nombre. Antes de ciertas fechas no muy remotas, lo que hoy llamamos "Colombia", "Venezuela", "Argentina" o "Chile" no existía o era algo por completo diferente. El Imperio español impuso una unidad más bien política sobre un continente que continuó siendo diverso y plural. Nuestro pasado ha sido una sucesión de rupturas y saltos que dificultan la cuestión ya de suyo problemática de la "identidad" cultural que no coincide tampoco, necesariamente, con la nación ni menos con el Estado, pues un Estado puede contener diversas nacionalidades y una nación, a su vez, podría contener culturas diversas. En América Latina se ha dado, precisamente, a diferencia de lo que ocurre en culturas más antiguas, una pluralidad de identidades históricas derivada de discontinuidades sincrónicas que se agregan a la superposición y entrecruce de culturas.

Esta diversidad es evidente no sólo en México, América Central o Perú: se da también en otras partes. Entre los países que pasan por ser culturalmente más homogéneos, los del cono sur, Chile, por ejemplo, tiene componentes altiplánicos en el norte, urbano-industriales en el centro, araucanos en el sur y hasta polinésicos en Isla de Pascua.

Hablar entonces de "Latinoamérica" como si constituyera un todo parece algo equívoco y hablar de "América precolombina" es además un anacronismo, pues supone prestar una identidad a un espacio social inexistente: antes del siglo XVI hubo un agregado de tribus e imperios heterogéneos que carecían de toda noción de continentalidad y no tenían noticia el uno del otro. Hasta comienzos del siglo XIX existió el sistema de "provincias de ultramar" que actualmente constituye un conjunto de naciones agrupadas en diversos Estados, unos y otros reunidos bajo un término referencial común que alude más bien a problemas y desafíos compartidos. No se trata de una sociedad, aunque tampoco es una pura realidad geográfica. La emergencia de una nación latinoamericana supondría, de todos modos, un espacio público continental, referentes continentales, órganos de poder, institucionalidad, en fin, propósitos compartidos, intereses comunes y una conciencia de continentalidad. Casi nada de eso existe actualmente.

¿Cómo hablar, entonces, en plural de “Latinoamérica”, “Indoamérica”, “Hispanoamérica”, “Iberoamérica” o comoquiera se le llame?

Ahí están, sin embargo, las evidencias: la independencia de los Estados vino en apretada seguidilla, las anarquías también, como los golpes militares que han venido en rachas y han dado al continente su dudosa reputación de incapacidad para mantener sus pugnas en el registro de la palabra. En fin, la reconstitución de los sistemas políticos y hasta las estrategias de modernización: casi todo en nuestra historia, desde el “Descubrimiento” hasta hoy, parece atestiguar de una suerte más o menos compartida.

Además, hay un imaginario latinoamericanista que se ha expresado en la literatura, en el ensayo y hasta cierto punto también en la política, que cuenta con sus adalides de ayer y sus clásicos de anteayer: Vasconcelos, Mariátegui, Eyzaguirre, Martí, sólo para nombrar algunos de los connotados.

Bolívar ya se preguntaba imperiosamente en la *Carta de Cartagena*: ¿“Qué somos”? Y la pregunta ha seguido resonando en las voces de indigenistas, hispanistas y en las de quienes se preguntan ahora por la diferencia o identidad latinoamericana. El propio ser se nos ha planteado como problema y es hasta cierto punto un rasgo distintivo, pues ni los norteamericanos ni los europeos, salvo tal vez los españoles, se han cuestionado tan persistentemente sobre sí mismos. Seguramente eso responde, como decíamos, al hecho de que nuestra historia se ha construido en abruptas y sucesivas superposiciones que han terminado por hacer más borrosas las huellas. El caso es que el fenómeno de la transculturación o transplante de la cultura europea a suelo americano y el sincretismo o mestizaje cultural ha mantenido viva entre nosotros la preocupación por la identidad y el debate en torno a la nacionalidad cultural.

Europa, a decir verdad, tampoco ha estado tan a recaudo de este tipo de preocupaciones. En lo que toca a la originalidad histórica, resulta bastante sorprendente y paradójico el hecho de que siendo la civilización eurocristiana tal vez la más “etnocéntrica”, haya tenido su centro fuera de ella misma, en un pasado que no es cristiano sino pagano, cuyos sitios sagrados tampoco están dentro de su territorio y han permanecido por siglos, muchas veces a pesar suyo, en manos de musulmanes y judíos, sus grandes rivales.

Nietzsche, a propósito de esta relación con los otros mundos, escribió: “los modernos no tenemos nada propio; sólo llenándonos con exceso, de épocas, costumbres, artes, filosofías, religiones y

aprehensiones ajenas llegamos a ser algo digno de atención”.¹ Algo similar señala al invocar como modelo digno de emular el caso de la “ilustración” griega: “hubo siglos en que los griegos se hallaron expuestos a un peligro semejante...(y) nunca vivieron en orgullosa inaccesibilidad; su “ilustración” fue un caos de formas y nociones extranjeras: semíticas, babilónicas, lidias, egipcias, etcétera, y su religión, una verdadera pugna de las divinidades de todo el Oriente”. No obstante lo cual, fueron capaces de “organizar el caos” y evitaron así convertirse en los “abrumados epígonos y herederos” de aquel magma de formas encontradas.² “Tendríamos que preguntar, prosigue, si ha de ser para todas las eternidades nuestro destino ser *discípulos de la antigüedad decadente*.”³

Precisamente por el riesgo de permanecer en esa condición de eternos epígonos de una cultura ya concluida, Nietzsche recusó el pasado y los excesos del historicismo, a pesar de que el olvido tampoco resultaba para él una respuesta enteramente satisfactoria.⁴

En lo que a nosotros respecta, tendríamos que preguntar, parafraseando su pregunta, si ha de ser para toda la eternidad nuestro destino ser epígonos de la modernidad declinante; si no ha llegado la hora de “organizar nuestro caos”, en lugar de renegar o reivindicar simplemente un pasado, sea éste el más remoto de la magia y el mito, el de la cultura barroca o el más reciente de la ilustración y la república.

**

Aparentemente, la preocupación por la identidad es un motivo conservador. Ha asumido de hecho a menudo la forma de una exigencia más o menos explícita de recuperación de la tradición hispánica, hispano-católica o del “sincretismo religioso” originario, junto a una reserva o recusación de las pautas y patrones “importados”. Pero ha venido también de las izquierdas bajo la forma de una reticencia ante “los modelos foráneos” con un rechazo al “imperialismo cultural”. Todo eso unido a una reivindicación igualmente genérica de lo nacional, de lo autóctono-mestizo o incluso del pasado

¹ *De la utilidad y desventaja del historicismo para la vida* §4.

² *De la utilidad y desventaja...* §10.

³ *Op. cit.* §8.

⁴ Volveremos sobre este punto al final, en *Reflexión Decimoséptima*.

precolombino, sobre todo donde la tradición indiana se mantiene presente. El hecho de que las influencias externas más decisivas estén asociadas a la acción de algún imperio, no parece tampoco indiferente. El trauma de la invasión y los fantasmas a la que quedó asociada siguen actuando en el imaginario bajo la forma de una *demanda de identidad*, que en ocasiones encierra una demanda de autonomía.

El tema de la “identidad” ha mostrado, en todo caso, ser una cantera ideológica sumamente pródiga de la que ha surgido junto al mármol fino, la piedra tosca y también el rechazo explícito de la democracia liberal.

La pregunta ahora no es la misma de los comienzos. Hemos aprendido, como todo el mundo, a desconfiar de cuestiones tales como: “¿Qué somos?”, “¿Qué es el hombre?”, “¿Cuál es su esencia?” o “identidad”. Parecen cuestiones eminentemente bizantinas, interrogantes que nunca encuentran una respuesta satisfactoria, acaso porque están hechas para eso: para admitir cualquier respuesta. Sería acaso preferible reformular el enunciado mismo de la cuestión y hurgar por detrás de esta pregunta para averiguar al menos si somos lo que creemos que somos e intentar descifrar la supuesta “identidad” más bien en sus manifestaciones y en sus proyecciones. Así replanteada la pregunta quizá pudiera rendir nuevos significados o producir algunos redobles de su sentido.

La primera observación se refiere, pues, a lo que se podría llamar los riesgos de un concepto realista de identidad, noción ésta originalmente de la lógica que no parece la más indicada para caracterizar el modo de ser de la realidad humano-histórica. Es cierto que se habla de “pérdida del sentido de identidad” en sicopatología cuando el sujeto estalla y su continuidad temporal se destruye, o sea, en casos agudos de amnesia en que se interrumpe la secuencia de la memoria y se borran los referentes de una biografía. Y es grande la tentación de hallar, con algún beneficio metafórico quizá, el equivalente colectivo de este fenómeno. América Latina precisamente, no ha logrado incorporar su memoria histórica al presente, lo que le condena a un adanismo permanente. Los habitantes de Macondo, recordemos, padecían de una “idiotez sin historia” que los obligaba a reiterar sin cesar el mismo pasado, sin acertar con el antídoto que lo volviera irreplicable. Es una buena definición del “subdesarrollo”, por otra parte, porque en un aspecto sustantivo este último significa a la vez acortamiento de la memoria histórica y carencia de mirada —y de estrategias— de largo plazo. En los individuos es signo de vejez la agudización del recuerdo de lo remoto con pérdida de la memoria

inmediata. Pero en los colectivos ocurre exactamente al revés: es un rasgo infantil que la memoria de corto plazo se vuelva invasora, obsesiva y hasta excluyente. La Utopía surge entonces como el único paliativo de esta amnesia. La utopía como sueño de futuro funciona también como una forma de escapismo: *u-topos*, “en ningún lugar”, pero en algún tiempo que no es hoy.

El sustantivo “identidad” sugiere, empero, una constitución o ser que definiría esencialmente la realidad humana: es un escollo ontológico, pues justamente la identidad no es un ente, un objeto, y excede a la pregunta “¿Qué es?” o “¿Qué somos?”. La hace al mismo tiempo posible en razón de la heteronomía, pero la identidad no puede ser sometida a la pregunta por la esencia. Cuando uno dice: “yo soy” no dice lo mismo que cuando dice la piedra es o la planta o el león es. Porque al decir “soy” no digo cómo ni quién soy. No acabo de decir si soy uno o múltiple; si soy esto o aquello y si no soy simultáneamente un “tú” o un “nosotros”, si represento, por ejemplo, a otros. La realidad humana es consustancialmente diversa, heterónoma: nunca es idéntica con respecto a sí misma. Las sociedades modernas no son una excepción. Son entidades disímiles con respecto a sí mismas, vale decir, que el contraste e incluso la contradicción son constitutivos suyos. A menudo contienen en sí mismas una diversidad de tiempos históricos, de modo que no es posible representar su “identidad” como algo unívoco y de consistencia definida. Tampoco es posible señalar un momento histórico privilegiado en el que se realizaría ejemplarmente la “identidad”, entendida como un ser sustancial o un determinado arquetipo cultural.

El riesgo que envuelve tal procedimiento consiste en que él supone una discriminación sobre lo que constituye o no rasgo identitario. Si afirmo, por ejemplo, que la genuina identidad latinoamericana se expresa a través del elemento indiano, excluyo la componente europea y la africana. Otro tanto si sostengo, a la inversa, que nuestra esencia o identidad es europea. Esta ambigüedad se plantea para todo lo que es diverso y plural. La tentación entonces es resolver esta heteronomía afirmando un ser mixto o híbrido, una identidad “mestiza”. Pero esto sólo resuelve en apariencia el problema, pues “lo mestizo” tampoco es algo unívoco: sugiere que uno coincide definitivamente con uno mismo y cesa la heteronomía. Es otra ilusión, pues el mestizaje racial no define tampoco la “identidad” histórica o cultural; más bien desplaza el problema ya que no todos son mestizos de la misma manera ni quieren serlo tampoco. Si no hubo, en rigor, “indios”, sino sólo aztecas, incas, guaraníes, araucanos, mayas, etc. ¿Por qué tendría que haber un sincretismo y

un “mestizaje” y no varios? El nombre de “Mestizoamérica” propiciado por Aguirre Beltrán, lejos de ser la definición de identidad que pretende ser, no pasa de ser una propuesta retórica y una profesión de inexistencia. Dicho aún más abruptamente: “*el mestizo*” no existe, es otro concepto comodín como el de “indio”; al menos uno y otro no son definibles como naturaleza, como algo físico o racial exclusivamente. No basta, desde luego, una piel morena para hablar de mestizaje. Esta es una idea de un naturalismo cerril que nada envidia al biologismo nazi, sólo que éste tenía en vista a la *blonde Bestie* en lugar de al hombre cobrizo. Pero es una diferencia de gustos, no de índole conceptual.

Si se intenta, por el contrario, definir la identidad en términos de aquellos motivos que han inspirado en forma más permanente la historia, pongamos por caso la llamada modernización, también aquí topamos con la heteronomía. No hay, en efecto, un propósito más sostenido en la tradición latinoamericana que el de la “modernización”. Desde el siglo XVIII hasta hoy, sucesivamente los jesuitas ilustrados, los liberales y positivistas en el siglo XIX y por último los neoliberales y marxistas, todos han invocado la “modernización” como lema y motivo conductor. Pero en cada caso la diversidad de los lenguajes no hace sino resaltar la heterogeneidad de las propuestas. Nuestra relación con la modernidad ha sido y es, desde luego, ambigua, paradójica, heteróclita. Las estructuras e instituciones, las prácticas y preferencias, las formas de ejercicio de la libertad, lo que se suele llamar el *ethos* cultural, siguen siendo en buena medida premodernos, de modo que lo arcaico coexiste con y junto a lo moderno. La nuestra no ha sido sólo una “modernidad inacabada” (Habermas), también ha sido una modernidad inaceptada, resistida y combatida. De modo que bajo el discurso y el esfuerzo modernizadores subsiste una tradición anti-moderna robusta y de buena salud.

Identidad significa, por otra parte, *identificación*; algo más sutil e indeterminado, más incierto y abierto que un “ser” inmutable o arquetípico. La identidad denota una pertenencia pero no puede definirse como algo dado y fijo. Viene en alguna medida, por cierto, de lo que ha ido sedimentando el pasado, pero viene así mismo del futuro, de lo que se quiere ser, del proyecto que define también profundamente lo que uno es. Por eso no se puede circunscribir la identidad a un momento histórico, por estelar que sea, pues no por eso él define una constitución cultural esencial. No se puede, en una palabra, impedir que la “identidad” dentro de ciertos límites se haga y se rehaga. “Perseverad en vuestro ser”, la máxima de Spinoza, si se

la interpreta como un imperativo de identidad, no podría considerarse sólo como una ética preservadora. La fórmula no dice “preservad vuestro ser”, sino “perseverad” en él: invita por tanto a fijar un rumbo y a persistir en la acción para desplegar las potencialidades del propio ser.

Entonces, lo que llamamos el riesgo del concepto realista consiste en que la definición de una esencia o principio identitario comporta casi siempre una violencia, en tanto suprime arbitrariamente la heteronomía de la sociedad con respecto a sí misma. La noción sustancialista de identidad oculta y rechaza al mismo tiempo la diversidad, enmascara la pluralidad cultural y tiende a sofocarla. Impide, en suma, que la identidad se reinvente y proyecte, pues fija un arquetipo o una mismidad transhistórica que vale para cualquier tiempo. Sugiere, en buenas cuentas, la idea de que no hay que compartir con otras identidades y en este sentido implica exclusión e imposición.

Sería preciso, en consecuencia, elaborar un concepto paradójico de identidad, contrapuesto a lo idéntico: como un proceso abierto a lo diverso y sujeto permanentemente a la invención y a la trasgresión. No significa negar que exista una tradición, sino que ella misma requiere permanentemente recrearse para reafirmarse creadoramente y para eliminar lo que sea excrecencia. Una tradición que no admite ni tolera el desafío de la alteridad para revitalizarse, se anularía y petrificaría. La identidad sería, pues, *lo que resiste una alteridad*.

La modernidad política, lejos de suponer un mundo sincrético donde exista la unidad como propósito fundante y principio legitimador, supone más bien pluralidad, diferencia, mudanza continua. La temporalidad moderna “evaporiza en el aire todo lo sólido”, diríamos, abusando de una expresión de Marx. La cultura secular habla diversos lenguajes y un modelo cultural único sólo puede prosperar bajo el amparo de un Estado total. La ciudad moderna es más bien des-integrista, heterónoma, diferenciada. Ella renuncia a la idea de una cultura homogénea y compacta que en el pasado fue resultado de una reducción y de una imposición.

Esa pluralidad es la que se niega precisamente a través de construcciones identitarias antimodernas que reclaman un principio de unidad étnica o cultural. Argelia, Somalia, Irán, incluso la ex-Yugoslavia, son los ejemplos más recientes. Pero es bien frecuente

que cuando se desmorona un universalismo impuesto desde arriba, surgen proyectos identitarios de inspiración nacionalista o sacral: formas de cultura que intentan llenar el vacío dejado por una unidad anterior. Si algo parece irremediabilmente perdido con la diferenciación de la cultura moderna, es precisamente esa unidad religante que Hegel llamó “eticidad sustancial”. Las secuelas dejadas por su disolución son enormes, incalculables, tal vez catastróficas; pero no menos graves han sido las consecuencias de la ilusión que se podía reconstituir una matriz cultural única y procurar una sola constelación de sentido al conjunto de la experiencia humano-histórica.

La cuestión acerca de la cultura no es ajena, pues, a la realidad del poder y del Estado en particular. En la medida que no adquiere un espesor propio, la interrogación sobre la cultura del poder tiene forzosamente que ser al mismo tiempo una reflexión sobre el poder en la cultura y en las formas institucionales en general. De modo que la tentación de cifrar en el Estado la solución de los problemas relativos a la cultura tiene por de pronto un origen en esta coextensividad de cultura y poder. Pero plantea al mismo tiempo la pregunta acerca de la posibilidad misma de poner la cultura como único referente de la “identidad” y si esto no representa ya un intento de constituirla en reino independiente o autónomo.

Pues, justamente, gústenos o no, Iberoamérica ha sido una *empresa del Estado* y ese es el mayor riesgo de una reflexión sobre la cultura y el poder: “reflejar” esta realidad, es decir, terminar adoptando *el partido* del Estado. Como sea, el caso es que no hay más continuidad entre la primera y la segunda fundación —la colonia y la república— que esa doble vertiente, a la vez secular y eclesial que constituyó el Estado, primero el Estado imperial y luego el republicano. “Tuvimos un Estado y una Iglesia antes de ser una nación” escribe Octavio Paz, refiriéndose sobre todo a México.⁵ Pero el historiador Mario Góngora ha sostenido algo muy similar respecto de Chile: “En Chile, expresa, el Estado creó la nación”, “Sin Estado, Chile no existiría”.⁶

⁵ Octavio Paz *Tiempo nublado*. Seix Barral Barcelona 1983, p. 151.

⁶ Mario Góngora “Ensayo sobre la noción de Estado en Chile en los siglos XIX y XX”. Editorial Universitaria Santiago 1980.

La fórmula “El Estado creó la nación” tiene cierta apariencia hegeliana, aunque Hegel nunca llegó a separar completamente el Estado de la sociedad civil. El Estado en cuanto es para él la realidad política y espiritual de la sociedad, es su núcleo estructurados, su voluntad racional. El Estado es una suerte de principio masculino, activo, aglutinante: no alcanza a ser productor o creador sino sólo coproductor, junto con la sociedad civil. Giovanni Gentile ha dado un sentido más propiamente hegeliano

La afirmación puede valer igualmente para otros. José Aricó, en virtud precisamente de esta verticalidad estatal de las sociedades hispanoamericanas, llegó a afirmar: “el leninismo se expandió en América Latina porque América Latina es un continente leninista”. Aludía un poco a lo mismo que Góngora y Paz, es decir, que el Estado ha oficiado de gran sujeto de nuestra historia, de modo que nuestro desarrollo como naciones ha sido apical, desde la cúspide a la base, a la inversa de lo que fue en Europa y sobre todo en Norteamérica donde las urbes y el Estado surgieron y fueron creación de la vida ciudadana.

De todos modos, habría que tener presente que la relación de las formas culturales con el poder no se circunscribe al poder político ni menos aun se limita al poder del Estado, por importante que sea este último.⁷

Una vez adelantadas las reservas anteriores sobre lo que llamábamos el concepto realista de identidad, habría que señalar ahora algunas razones positivas para mantener la pregunta por la identidad. El sustrato cultural y su especificidad ha sido de hecho el gran ausente en los análisis de las ciencias sociales. Los programas desarrollistas de modernización económica están inspirados en una Sociología funcionalista que omite sistemáticamente la cuestión acerca de la especificidad cultural. Incluso el marxismo ha reconocido este olvido y su propio economicismo cuando advierte una subestimación del papel de la “ideología”. Se podrían dar muchos ejemplos para ilustrar la enorme trascendencia que ha llegado a tener esta omisión, pues la política contemporánea encuentra en las ciencias de la administración —Economía y Sociología especialmente—, su principal, si no la única, fuente de inspiración. De modo que se hace cada vez más necesario atender a esos aspectos ocultos que constituyen la dimensión interior de la historia: lo que llamamos cultura.

a esta relación cuando escribe: *si lo Stato crea la nazione, la nazione crea lo Stato*: cierra así y redondea una relación circular.

⁷ Michel Foucault en *Microfísica del poder* ha intentado desarrollar una “teoría microscópica” del poder, en el que éste aparece como un elemento coextensivo de las relaciones sociales y del saber (*Microfísica del poder*. Ediciones La Piqueta, Madrid 1978). En lo que sigue, procuramos desarrollar precisamente una idea no exclusivamente política ni económica del poder, inspirada en él.

Tomaremos, sin embargo, un ejemplo menos evidente y tal vez más instructivo porque tomado de la historiografía misma que tampoco queda enteramente a recaudo de este reproche porque, sobre todo en su forma predominante, como historiografía política, ella se deja llevar por el espectáculo de lo más aparente. Se puede ilustrar esto considerando el tratamiento que han recibido la Conquista y la Colonia en la historiografía hispanoamericana. Llama la atención el hecho de que ambas hayan sido estudiadas preferentemente como acontecimientos espaciales. No se ha explorado en cambio, suficientemente su configuración interna, su penetración e incorporación en el colectivo a través de los efectos de poder que ellas ejercen sobre la conciencia, sobre las relaciones sociales en general y sobre las familiares en particular. La alteración y desplazamiento de óptica que esto supone tendría que producir, a su vez, desplazamientos en los significados y suplementos de significado, nuevos efectos de conocimiento.

La Conquista representa en cierto modo la apoteosis de la especialidad, la hazaña/desastre que acontece en la pura exterioridad y que parece agotarse en el relato de la crónica. Sin embargo, ella también tiene su dentro en la medida que es internalizada por el conquistado e incorporada a su régimen de verdades. Ni siquiera las crueldades son puramente episódicas: se sostienen en una estrategia de reducción destinada a provocar el “entrañamiento del miedo”, a desarmar moralmente al adversario, a subyugarlo y paralizarlo. El fenómeno colonial, por su parte, consolida estos efectos de poder sobre el imaginario, sobre las relaciones sociales y la cultura en general. La historia posterior, de la Independencia y la república tiene su propio lado espectacular: el fulgor de la epopeya, la fundación de Estados, la “liberación” y luego el yugo de la nueva ley. Todo eso tiende a producir otros tantos efectos de ocultamiento, pues tiende a reducir el objeto histórico a la política entendida como lo que hacen los políticos, tanto legisladores como militares. Se requiere, en cambio, una mirada especial para aquella historia invisible que transcurre al margen de la epopeya, alejada del ruido de las batallas, que ni siquiera sabe de códigos y edictos, de héroes o tiranos, que se sustrae, en suma, a la teatralidad de los acontecimientos dominadas por la acción del Estado.

Así como la república se autodefinió reactivamente frente a la historia precedente sin lograr exorcizar enteramente sus fantasmas, la historiografía republicana quedó atrapada en la misma especialidad anterior y definida como politografía. Su función primordial fue procurar la justificación y el reforzamiento del poder recién constituido. ¿Cómo? Simplemente narrando, contando los hechos de poder,

sacándole brillo a las victorias, trocando la derrota por la gloria, justificándolas, magnificando a los genios de la guerra o del derecho. En una palabra, actuando como el operador “objetivo” que produce un suplemento de legitimidad del Estado. Los historiadores de la política son los ministros sin cartera del Estado que por la vía de su consolidación y legitimación contribuyen a la consolidación de su propia disciplina.

La historia de Chile, por ejemplo, y probablemente varias otras, está traspasada de especialidad.⁸ Se enseña desde la primaria como “Historia y Geografía”, porque la idea central que la guía es la soberanía sobre un territorio, no la soberanía popular. Aquella la ejerce el Estado a través de sus institutos armados y esta última la ejerce en principio la nación entera. El eje de la educación cívica no ha sido, pues, la *ciudad* sino la “patria”. Si la historiografía política chilena ha solido mirar las rupturas institucionales y las dictaduras con un aire de indulgencia y hasta de complacencia, es porque ella misma está inspirada en el paradigma de la “patria” más que en el de la democracia. Y otro tanto cabe decir de la formación ciudadana que está hecha para la formación patriótica más que para la formación del sujeto soberano: comienza desde la primaria, justamente con la “Historia y Geografía” que es la primera forma de educación patrimonialista. La “Educación Cívica”, en cambio, es sólo episódica y viene mucho más tarde.

El referente geográfico se lo entiende, en efecto, sólo localmente como el escenario territorial de la gesta. La continentalidad entra en la historia sólo como dato espacial, como deslinde o frontera, pues la soberanía que interesa al Estado es, como está dicho, la territorial, asociada a la patrimonialidad, no a la libertad individual. De modo que al entender la historia ligada a la geografía se completa una doble amputación. Por una parte la territorialidad se recorta geográficamente para los efectos de la soberanía del Estado, mientras que la historia se entiende básicamente como historiografía política o historia del Estado. Con lo cual se omite que la historia nacional —aun la que se circunscribe a la política— es parte de la historia

⁸ Hasta no hace mucho, en Chile consumíamos con avidez el cuento de su excepcionalidad en el continente: érase una isla de democracia y de ilustración en un continente anárquico y caótico: un poco la Inglaterra del sur. El golpe cortó también con eso y terminó de convencernos de que esa imagen era buena para turistas o tal vez para inversionistas. Y no es que Chile no tenga cierta especificidad histórica y sobre todo política, pero es mucho más lo que nos asemejaba que lo que nos separa del resto del continente. El golpe mostró, en suma, que seguimos siendo astillas del mismo palo.

continental y sólo a través de ella de la llamada “historia universal”, que corresponde más bien llamar europea. De allí que siempre se haya pensado y enseñado, en Chile por lo menos, sólo dos historias: la nacional y la universal, sin mediaciones, como si entre ambas hubiera la nada, el vacío, una tierra de nadie. Este vacío, como es fácil suponer, es parte de una operación de autenticación/legitimación del Estado nacional.

Este ejemplo ilustra someramente cómo la historiografía a su modo participa de la tendencia que caracteriza a las ciencias sociales desde su nacimiento: la manía de fiscalizar la realidad humana, de considerarla bajo la especie de cosa, como si no hubiera otra forma de conocer y no tuviera ella que redefinir sus objetos. La pobreza, por ejemplo, no se constituyó en América Latina sólo como herencia material. Los desheredados de la fortuna en nuestro continente han sido en alguna medida resultado de una derrota y eso hace de la dominación un hecho sustantivo. La pobreza es uno de sus corolarios pero no el único, otro es la marginalidad. Y no es que los pobres sean exactamente los vástagos de los “indios” ni que estos fueran “ricos” antes de la Conquista —que no lo eran—, sino que la dominación se superpone a los fenómenos de intercambio y los sobredetermina.

Decir hoy que la “pobreza es cultural” es una banalidad. Pero era una gran novedad cuando hace cerca de medio siglo, Oscar Lewis mostró que constituía una forma de vida estructurada que él llamó justamente “cultura de la pobreza”. Se entiende, no obstante, todavía insuficientemente la pobreza cuando se excluyen de ella las relaciones de poder y las formas en que éstas se inscriben y traspasan los cuerpos. La desigualdad que instauran las “condiciones materiales de existencia” tiene un carácter simbólico, psicológico y corporal que desconocen de plano los programas de ingeniería social, sustentados como están en una concepción económica del poder. Incluso Hegel tendió a ver en el trabajo el elemento de la liberación, cuando en rigor el trabajo también puede esclavizar y hasta matar.

Cuando Nietzsche definía al filósofo como “médico de la civilización”, pensaba sin duda en esta dimensión interna y no aparente de la historia que es justamente a la que aludimos cuando hablamos de cultura y que echamos de menos en la historiografía. Unamuno la llamó “intra-historia”, aludiendo también al lado no espectacular de la historia. La medicina tampoco es una ciencia empírico-perceptiva, de modo que el “médico” de que hablaba Nietzsche debería ser algo así como un internista de la civilización, cuya mirada no se circunscriba a la sintomatología más periférica, sino que se extienda

al intra-cuerpo y su fisiología. Debería ser, en suma, una “medicina interna” de la civilización, como la que Freud hizo en *El malestar de la cultura*.

Pues bien, con estos gruesos trazos y a través de estos ejemplos pretendo tan sólo rayar la cancha y llamar la atención sobre la necesidad de escrutar e interrogar esos aspectos enmascarados o insuficientemente atendidos que se suele identificar como “cultura”. El concepto realista de identidad que impugnábamos al comienzo se inscribe, me parece, en esta misma tendencia fiscalizante impuesta primeramente por las ciencias naturales y luego relevadas por las ciencias sociales.

Probablemente las razones por las que el problema de la identidad se ha planteado entre nosotros y ocupando un lugar tan central, no sean sólo las enunciadas. Acaso no nos sean tampoco del todo conocidas. La crisis de la forma precedente del Estado y de la concepción tradicional de la política, la destrucción de las democracias y del espacio público, la liquidación del anterior modelo de modernización y el colapso de los reformismos y de ciertas políticas inspiradas en un marxismo de silabario: todo ese súbito agrietamiento del suelo, ese cuarteamiento general del mundo que ha hecho colapsar tantas certezas, ha de estar también presente y trabajándonos. Seguramente con más de algún sesgo local: no se puede saltar por sobre la propia sombra. Por eso es al lector a quien corresponde introducir los correctivos y hacer las enmiendas del caso. Proponemos tan sólo unas coordenadas, a él corresponderá hacer el resto, llenar el cuadro con sus propios referentes, experiencia y perspectiva.

Marcos García de la Huerta
Depto. Estudios Humanísticos
Facultad Ciencias Físicas y Matemáticas
Universidad de Chile