

ALGUNAS ANÉCDOTAS Y UN PAR DE IDEAS PARA ESCAPAR DE LAS FICCIONES MODERNAS ACERCA DE LA IDENTIDAD COLECTIVA

GABRIEL GATTI*

RESUMEN

El texto es de pretensiones modestas; busca regresar sobre la idea de identidad para hacerle una crítica, más que constructiva, *deconstructiva* y proponer no tanto alternativas que puedan hacerse paso por las estrecheces teóricas del término y, si cabe, reemplazarlo, sino un diagnóstico, que puede resumirse así: que de tan estrecho, el concepto de identidad convencional, moderno y sociológico, no sirve para entender las identidades contemporáneas.

Palabras clave: identidad colectiva, modernidad sociológica, identidad débil.

The text is unpretentious; it tries to rethink the identity idea in order to criticize it in a deconstructive way rather than a constructive one, and does not suggest alternatives that could make their own way through the theoretical narrowness of the term and, if it were possible, to replace it, but a diagnosis that can be summarized as follows: the conventional, modern and sociological identity concept is of no use in relation to contemporary identities since has become so narrow.

Key words: collective identity, sociological modernity, weak identity.

1. LOS LÍMITES DE LA IDENTIDAD. CONFESIONES SOBRE UNA FRUSTRACIÓN MUY COMPARTIDA

Este texto quiere proponer algunas cosas simples para manejar un vocablo de uso fácil en el lenguaje banal pero de honduras casi cavernosas en cuanto afrontamos su reflexión en profundidad. Ese término es la identidad, cosa sencilla de enunciar, sí, pero en efecto muy difícil de pensar: es un término que está repleto de trampas y salvaguardas, de parapetos que

* CEIC (Centro de Estudios sobre la Identidad Colectiva). Departamento de Sociología, 2. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad del País Vasco.

GABRIEL GATTI

lo preservan de la duda, mismas salvaguardas y parapetos que los que protegen nuestras convicciones como científicos sociales, las mismas además que nos resguardan de las amenazas que hacen peligrar las certezas que derivan de nuestra vieja condición de modernos.

Esas convicciones y esas salvaguardas constituyen enormes lastres, de los que, seamos o no científicos sociales, parecería que no nos es posible librarnos y que dificultan enormemente la reflexión sobre la identidad, que aún al día de hoy continúa encerrada en la mística de lo *semper idem*, por mucho que esa mística se suavice con imágenes políticamente correctas pero intelectualmente tramposas: “multiculturalismo”, “interculturalismo”... exitosas alternativas, es bien cierto, en el territorio de los *best seller* de la sociología y de la gestión política de la diferencia pero de débil construcción intelectual, pues no escapan, intentaré mostrar al lector las razones, de los lastres que impiden navegar a una lectura de la identidad atrapada por la retórica de lo idéntico, lo permanente, lo encerrado y lo duradero. Todos estos son datos que mortifican el trabajo del científico social cuando piensa en la identidad y le impiden librarse de las deudas que proceden de las viejas herencias, esas que nos conducen a pensar en la identidad como algo que remite como por necesidad a lo sólido, lo firme, lo recortado, lo estable.

Apetece por eso, cuando uno hace este diagnóstico, hacer lo que ya sugirió Lévi-Strauss en 1973 cuando en la conclusión que firma con Jean Marie Benoist y que da el cierre al libro que editó sobre la identidad, uno de los primeros dedicados al tema, escribe que identidad es poco más que “una especie de refugio virtual al que es necesario que nos refiramos para explicar cierto tipo de cosas, pero que no tiene jamás existencia real (...), un límite al que no corresponde, en realidad, ninguna experiencia” (Lévi-Strauss, Benoist, 1977: 332), no mucho más que una ficción epistemológica (Wilden, 1983: 491). Apetece en efecto tomar esta vía y empezar a pensar en eso que llamamos la identidad con otro concepto, menos lastrado, menos pesado.

Si lo que digo es cierto más valdría cerrar aquí el texto, abandonar de una vez por todas el término, por peligroso y, sobre todo, por inútil, pues nada describe de un mundo, el contemporáneo, sin nada que se lleve bien con él. Y sin embargo no es del todo así: pues la idea de identidad, ficticia o no, tramposa o no, lastrada por enormes pesos como está, sirve, pues en ella, por ella, se vive. Ya Stuart Hall advirtió de esa necesidad de guardarse de la crítica excesiva del término, de evitar ese pecado muy común de la crítica antiesencialista que, encomendada a la misión de deshacerse de los vicios de nuestros viejos ídola, terminaba por tirar el agua de la bañera con niño y todo. Ojo: no sometamos a borradura el término sin buscarle reemplazo: “La identidad es un concepto que funciona bajo borradura (...); una idea que no puede pensarse a la vieja usanza, pero sin la cual ciertas cuestiones clave no pueden pensarse en absoluto” (Hall, 2003: 14). Debemos pues mantener vivo el concepto pero para pensarlo ya no como *cierre del ser* sino como uno más de los que más activamente intervienen en el *hacer de los agentes*, en las luchas por representar y habitar la vida social. No se trata ya, entonces, de pensar la identidad como puro signo dispuesto a ser

deconstruido por las hábiles herramientas del sagaz intelectual. Lo es, sí; pero crea realidad. Es realidad. Bruno Latour y Émilie Hermant describen muy bien este proceso cuando dicen que al deconstruir no descubrimos “un mundo de signos separado de todo y que no se remite más que a sí mismo”. Con lo que damos es con algo que es producto de muchos años de representaciones: de muchos años hablando de sociedades, de comunidades, de naciones, de identidades, de pertenencias; tantos años que conviene que a los científicos sociales críticos con la idea de identidad se nos recuerde cada tanto que “los textos hacen mella en la realidad y que circulan en redes prácticas e instituciones que nos ligan a situaciones” (1999: 166).

Merece pues la idea de identidad que se le de una nueva oportunidad, que se la repiense, aún sea para recomenzar la rueda de la crítica y proponer para ella usos más ajustados a la empiricidad de la vida contemporánea.

Démosela entonces; critiquemos de nuevos los viejos usos de la identidad —esos que me llevarán a decir que ya no hay identidades fuertes y que ya no sirven, en consecuencia, las propuestas ancladas en los imaginarios propios de esas identidades fuertes— y propongamos usos nuevos —lo que me conducirá a concluir sugiriendo un adjetivo *nuevo* para pensar la identidad, débiles, más adecuado, diré, a la empiricidad de las formas de entender lo colectivo y la pertenencia en las sociedades contemporáneas—, adecuado porque, de un lado, entiende la identidad como un régimen de la acción y no como un régimen del ser; adecuado luego porque sabe que la identidad no se puede pensar ya más que como representación que se habita.

Construiré este recorrido acudiendo a lenguajes si no otros sí no del todo comunes en un artículo de ciencia social: unas cuantas anécdotas y algún cuento, pequeño arsenal con el cual se procurará argumentar tres cosas:

(Primero) la reclusión del pensamiento moderno en general y de las ciencias sociales en particular en un modelo acerca de lo que es identidad que excluye de su horizonte de posibilidad toda forma que no sea la que responda afirmativamente a un interrogatorio que las interroga sobre si tienen nombre, historia y territorio propios.

(Segundo) La naturalización de ese modelo hasta un grado de esencialización tal que hoy entendemos que o se tiene identidad de esa manera o, directamente, no se tiene y la asociación de ese modelo con dos figuras también naturalizadas en nuestro imaginario, el Estado-nación y el individuo-ciudadano.

(Tercero) La multiplicación no obstante de formas de entender la pertenencia que se alejan radicalmente de la arquitectura del nombre, territorio e historia que caracterizó las identidades modernas y que rompe, y de modo abrupto, con las esencializaciones que se derivaron de esa arquitectura, formas de entender la pertenencia que nos obligan a reelaborar nuestros modelos para entender la identidad. Es más: que nos obligan a pensar en la identidad sin caer nuevamente en la tentación de encerrarla en un modelo.

GABRIEL GATTI

2. ENCERRADOS EN UN MODELO

Hace ya unos cuantos años, aprovechando una estancia de investigación en París me dediqué, como cualquier turista, a recorrer la ciudad. Era la época de llegada en masa de contingentes de turistas procedentes de los países del Este, recién incorporados a las glorias del turismo y del consumo tecnológico. En ésas, saliendo de la biblioteca que está enfrente del Panteón de los hombres ilustres, en pleno centro de la ciudad, observo que se detiene un autobús lleno de viajeros polacos. Disciplinada y uniformemente uno a uno descienden del autobús armados de sofisticadísimas armas para capturar imágenes, sobre todo una que por entonces causaba furor por su novedad pero que ahora es ya demasiado común para que nos provoque sorpresa: cámaras de video o de fotos en las que el fotógrafo —sujeto que observa— ve lo que quiere fotografiar —su objeto— en una pantalla incorporada al cuerpo de la cámara—. Lo relevante de la anécdota no está tanto en esta poderosa virguería tecnológica y en sus posibilidades, sino en sus consecuencias: casi todos los turistas, casi sin excepción, en lugar de mirar primero al objeto de su interés, pensarlo, disfrutarlo... y después capturarlo, si ha lugar, con sus instrumentos procedían al revés, bajaban del autobús mirando la pantalla, capturaban con la máquina su objeto, cerraban la pantalla y sin mirar nunca directamente al objeto, volvían a subir al autobús. En su imaginario el objeto era objeto filtrado por el instrumento para ver; sin ese instrumento el objeto carecía de sentido.

Los turistas miran a la pantallita para capturar los objetos de su deseo ¿Qué hacen los científicos? Algo bastante parecido: los astrofísicos miran las fotos que remite el último ingenio que la NASA haya enviado al espacio, los economistas observan los datos que produce, mes tras mes, el Instituto Nacional de Estadística, los meteorólogos observan los índices de los termómetros y de los barómetros, y los sociólogos leen las tablas que generan, quincena tras quincena, los ordenadores asociados a algún sociobarómetro. Es sólo cuando son vistos por el filtro de nuestras herramientas de análisis que los objetos materia de nuestra atención se hacen visibles. Si no, no existen.

No interesa mucho detenerse aquí en este problema, no porque carezca de importancia sino al contrario, porque es demasiado grueso. Para la ocasión baste decir qué indica lo mucho que pesa en el hacer de la ciencia la idea de modelo y cómo a veces el modelo se impone sobre lo que modeliza. Es decir, señala al problema de cómo la mirada científica se cierra sobre sí y enclaustra a su objeto en los modelos desde los que ve. No es poco problema, pues es ciertamente éste de la modelización de la realidad un denominador común a la ciencia moderna: es el mecanismo por el que *los modelos ganan el estatuto de real y la representación científica se realiza*. Pasa en todos los ámbitos y afecta a todo tipo de objetos, desde los hermosos zoológicos, museos etnográficos o jardines botánicos hasta los fríos censos estadísticos. También pasa con la idea misma de sociedad, una entidad histórica, contingente en parte, producto en gran medida de

un trabajo de modelización, que hoy ha sido ya naturalizada como universal y ahistórica (Donzelot, 1984; Gatti, 2003b).

Pero como decía, no interesa mucho detenerse aquí en este problema. Lo cierro entonces afirmando que con los modelos para pensar la realidad, para pensar las realidades en las que la ciencia se ha interesado, ha sucedido lo que a los turistas del Este con las cámaras para ver bellezas arquitectónicas: que el instrumento para ver sustituye al objeto. Grueso problema en efecto, pues si el ejercicio de hacer ciencia nació con la pretensión de comprender la naturaleza y construyó para ello modelos (mapas, conceptos...) que la imitaban, ha terminado exigiéndole a aquélla que se ajuste a los modelos que había inventado para entenderla (Dupuy, 1994). Es un problema que algunos como Jean Baudrillard supieron ver al redactar enunciados de la contundencia de éste: “el territorio ya no antecede al mapa, es el mapa el que antecede al territorio”; también lo supo ver von Foerster cuando dijo que hoy “el paisaje es el mapa” (citado por Krieg, 1994: 125). Así es, el problema comienza cuando el modelo para ver nubla la vista de quien mira, y subsume bajo lo que él le dicta todo lo que observa.

Es lo que le sucedió, es éste otro relato, al investigador de una fábula de Arthur C. Clarke, empeñado en dar con la melodía ideal, esa canción de canciones. Tal investigador, cuenta Clarke, estaba convencido de que “todas las melodías existentes son aproximaciones burdas a una melodía ideal” (1985: 66). Y le aconteció una terrible tragedia, la de encontrar semejante maravilla, pues, al hacerlo, la melodía dominó su mente, nada pudiéndose hacer para que escapase de ese bucle infinito: “El patrón se había establecido y no podía romperse. [Daba] más y más vueltas eliminando todos los demás pensamientos” (ibídem: 68).

Encontró la llave, y se quedó encerrado con ella.

Tal es la consecuencia no deseada del uso de modelos: el modelo dice lo normal y se hace normativo cuando, con el tiempo, aún a riesgo de quedarnos encerrados en esa melodía ideal, se transforma en el filtro que media nuestra relación con el mundo y todo lo que no pasa por él simplemente consideramos que no es.

3. IDENTIDADES ATRAPADAS EN LA MELODÍA IDEAL: EL PODEROSO ATRACTIVO DE LAS COSAS CON NOMBRE, TERRITORIO E HISTORIA

Buscando deconstruir cuál ha sido la cámara de fotos que en ciencias sociales utilizamos para enfocar la identidad, algunos han pensado que servirá aquella que registre sólo cuatro rasgos, la pureza, el orden, la coherencia, y la homogeneidad (Albertsen y Diken, 2000); otros indican que lo que las ciencias sociales ven es sólo lo que garantiza relaciones estables y asegura continuidad (Augé, 1994); algunos como Bruno Latour (1993, 2001) entienden que lo que obnubila a la ciencia social es lo manejable y durade-

GABRIEL GATTI

ro, y que es por esa razón que desdeña lo que no coincide con esas características... Cualquiera de esas hipótesis sirve. Inspirándome en ellas, entiendo que la *melodía ideal* de las ciencias sociales cuando se acercan a la identidad exige de ésta para que sea tal (y para que en consecuencia se le preste atención) que posea tres rasgos: poseer un *Nombre* propio; ser propietaria de una *Historia* singular; poder decirse dueña de un *Territorio* diferenciado¹.

Con “propiedad del nombre” me refiero al encierro del objeto en un dato que resuma su fundamento. “Jóvenes”, “nacionalistas”, “riojanos”, “mujeres”, “vascos”... son nombres que operan como referencias para el agente y el analista, datos que sirven para substanciar un colectivo, anclaje necesario para determinar lo que es propio de lo que con ese nombre se nombra (Descombes, 1996: 300). Quiero referirme con ello a cómo los científicos sociales no entendemos que haya vida social sin la presencia de esta suerte de “garante metasocial del orden social” (Touraine, 1984: 166) que es el nombre que ordena un colectivo. Podemos pensar que la construcción de un nombre es un mecanismo necesario para organizar lo disperso, orientar la acción, indicar los caminos del análisis². Y en efecto, los nombres son útiles de enorme funcionalidad para instituir centros de referencia, lugares que orienten la identidad de una sociedad y conservorios de las claves que la constituyen. Sirven para afirmar la identidad de lo nombrado; para determinar los rasgos por los que esa identidad se objetiva como diferencia natural; para conocer los referentes con arreglo a los que se dibujan los caminos que prohíben o permiten imaginar el paso entre unidades así diferenciadas. Pero eso no tiene por qué querer decir que sin nombre no se sea, no se tenga identidad. Lo cierto es que, sin embargo, en nuestra manera de imaginar la vida social, poseer un nombre se ha convertido en un rasgo indispensable.

En cuanto a las propiedades del tiempo y del espacio en la modernidad se leen, respectivamente, como Historia y como Territorio, tiempos serios, rígidos, lineales. Uno de nuestros clásicos, Georg Simmel (1986, 1990) ayuda a pensar que en el occidente moderno, el tiempo con sentido es el tiempo con forma de Historia, instancia desde la que construimos nuestras narrativas colectivas que no suelen estar muy alejadas de esta forma: recorrido de un sujeto desde el confuso origen del fósil (Foucault, 1997) a la firme y sólida actualidad de una identidad ya cristalizada. En cuanto al espacio, también Simmel ayuda a pensar que en la modernidad, época de las ciencias sociales, éste se organiza como Territorio, espacio rígido, sólido, rodeado de fronteras. Firme y estable. Creído y deseado como definitivo. Sea como sea, como con la propiedad del nombre, tener espacio y tiempo y tenerlos de esa manera es requisito exigible para ser. Si no se tienen, no se es.

1. El detalle de esta triple cualidad de las identidades de la sociología aparece trabajado en Gatti, 2007.

2. Puede alimentarse esta reflexión de más trabajos: Lapierre, 1995; Descombes, 1996; Landowski, 1993. La obra clásica de Fredrick Barth, 1976, sobre la idea de grupo y frontera étnicas o la también clásica elaboración de Edward Shils, 1972, sobre la idea de centro simbólico, contribuyen enormemente a enriquecer esta reflexión.

4. LOS OBJETOS QUE REALIZAN LOS SUEÑOS DE UNIDAD Y TOTALIDAD DE LAS CIENCIAS SOCIALES

Tres anécdotas ilustran este epígrafe, muy distintas en lo aparente por la, también en lo aparente, diferente naturaleza de sus fuentes. Pero en realidad el mecanismo que las tres anécdotas activan es el mismo:

1. La primera refiere a un graffiti que vi hace unos cuantos años en un pueblo de Guipúzcoa. En él se leía un enunciado que se me quedó grabado: “Cuando los perros del imperio aún no sabían ladrar nosotros ya éramos una nación”.
2. Hace menos años, en junio de 2005, leí en la edición nacional de EL PAÍS una entrevista con Martín Almagro, Catedrático de Prehistoria de la Universidad Complutense de Madrid y a la sazón responsable del *Diccionario histórico* que por entonces editaba, en cómodos fascículos, el periódico madrileño. Entre elogio y elogio al rigor de la publicación Almagro señala: “La prehistoria conforma mucho más de lo que parece la historia de un pueblo (...). En el caso de España las diferencias entre un gallego y un vasco a nivel de humor, de formas de entender la vida, ya existían entonces”.
3. Un poco después de eso, en septiembre de 2006, oí, como oímos todos, de boca de José María Aznar lo siguiente, expuesto en una de sus conferencias en Georgetown: “No se oye a ningún musulmán pedir perdón por conquistar España y estar allí ocho siglos, del año 711 a 1492”.

Aunque una hable de Euskal Herria, la otra de las actuales Comunidades Autónomas del Estado español y la tercera de España, las tres anécdotas apuntan, en efecto, al mismo mecanismo para construir identidad: el pasado se lee desde las identidades construidas en el presente y configuradas hoy o como Estado-nación o como remedo de Estado-nación o como deseo de Estado-nación, interpretándose que constituye una manifestación primigenia de nuestras pertenencias actuales, una muestra de lo que hoy somos, cosa que entonces ya éramos. Tanto que le otorgamos los mismos nombre, territorio e historia con los que, hoy, designamos nuestra identidad.

Lo que en ciencias sociales realiza las aspiraciones de nuestros procedimientos de registro, dar con objetos con nombre, territorio e historia, es, para los sociólogos, el Estado nación (o *cosas* similares en forma: Comunidades Autónomas, naciones estables...), para los antropólogos las islas (o *cosas* similares en forma: culturas, grupos...), para los psicólogos los individuos. Todas son figuras ordenadas, coherentes, estables —como el Estado—, indivisibles —como el individuo—. Siempre incontaminadas, siempre en su sitio; nunca sucias ni desordenadas. Con nombre, territorio e historia claros y visibles.

GABRIEL GATTI

Y es que el imaginario del nombre, el territorio y la historia no es una pura idealidad. Sujeta nuestra manera de pensar la identidad, la aprisiona; es nuestra pauta, tanto que la hemos naturalizado: *o se es así o no se es. O se tiene este tipo de identidad o no se tiene ninguna*. Y ese tipo de identidad, como digo, ha sido en ciencias sociales encarnada por el Estado (para las ciencias de lo colectivo) y el individuo (para las de lo personal).

En cuanto a la primera figura, con una puntería certera y envidiable Ignacio Lewkowicz resume lo que he intentado decir cuando mantiene que el Estado-nación es la “pan-institución donadora de sentido”, el “principio general de consistencia” (Lewkowicz *et al.*, 2003: 31 y 65) de la modernidad sociológica, aquello que nos proporciona metáforas, ideas del tiempo y del espacio, conceptos y moldes, lo que soporta nuestra geometría básica. No se piense, debe quedar claro, que cuando se dice “Estado” se está orientando la reflexión hacia algo que es una mera entidad administrativa o una forma de organización históricamente situada, concreta de la vida social; *se está pensando en el troquel desde el que se imagina toda forma que adopte lo colectivo en la modernidad*. Lo digo de un modo aún más taxativo: en el argumento que defiendo, entiendo que la metáfora “Estado-nación” coloniza toda idea de identidad y de sociedad parida en la modernidad, tanto por afirmación como por negación. Sé que con eso me sitúo en el lado contrario de algunas sociologías para las que existen formas de identidad colectiva anteriores al Leviatán (comunidad, tribus...). En mi argumento, estas formas son, no antecedentes del Estado-nación en la línea del tiempo que une las formas de organización colectiva, sino producto ellas también del imaginario del propio Estado-nación, que las piensa como sus antecedentes, sus desechos y también como sus aspiraciones. Lo vuelvo a decir: lo comunitario o lo tribal, lo colectivo en general, sólo puede ser pensado en la modernidad desde la sociedad troquelada por el Estado-nación. Valgan para redondear la idea estas palabras de José Luís Pardo: “la comunidad es el problema que el Estado de derecho permite plantear, no el que no puede resolver. Lejos de reprimir la comunidad, la sociedad la hace posible (...). *La comunidad es una invención de la sociedad*” (2001: 38. Énfasis añadido).

En cuanto a la segunda figura, la del individuo-ciudadano, la revisión de cierta bibliografía, de calado, sobre la genealogía de la misma, sobre su sociogénesis (fundamentalmente, aquella literatura enganchada al núcleo problemático de las reflexiones de Norbert Elias (1990) y, más que él, de Michel Foucault (1989)), permite ver cómo éste es también un producto de la historia devenido con el tiempo modelo de toda identidad personal. Naturalizado como modelo, lo cierto es que el término, individuo, es de invención reciente:

“En la praxis social de la antigüedad clásica la identidad grupal del ser humano particular, su identidad como nosotros, vosotros y ellos, todavía desempeñaba, comparada con la identidad como yo, un papel demasiado importante para que pudiera surgir la necesidad de un término universal que representara al ser humano particular como a una criatura casi desprovista de un grupo social” (Elias, 1990: 182).

En cualquier caso, de igual modo que el Estado-nación es el útil del que nos valemos para cartografiar los sujetos colectivos, nuestra cámara de fotos para acercarnos a ellos y singularizarlos y pensarlos, la figura, también de constitución reciente, moderna pues, del individuo-ciudadano es imprescindible para cartografiar los orígenes y la forma de nuestra idea de persona. La idea de individuo entendido como agente racional, autoconsciente, soberano y último filtro de los imaginarios colectivos que por él anclan con el *hic et nunc* de la experiencia de la realidad, con su materialidad, es moderna y reciente aunque se ha hecho, modelización mediante, ahistórica y universal. Otra melodía ideal, que nos encierra en este caso en la convicción de que la identidad personal nos lleva, tendencialmente, a lo indiviso, a lo *semper idem*. Pues lo cierto es que ahora o somos así o no somos capaces de pensar qué somos. En efecto, ese yo racional y reflexivo, una figura plena de historicidad, se ha naturalizado y ha devenido, por esa operación, un “universal sociológico que acompaña a la condición humana” (Béjar, 1988: 15). Así, ese “ser humano autonomizado”, se imagina desde entonces como entidad universal, se le reconoce como el elemento central del orden social y se le protege en tanto tal leyéndolo como ciudadano con derechos fundamentales e inalienables (Pérez-Agote, 1996: 24).

¿Y hoy? Sucede que la equiparación entre sociedad y Estado-nación y entre persona e individuo-ciudadano se ha naturalizado hasta el punto que sin ellas ni siquiera podemos pensar y que las características que se presumían para ambas formaciones históricas han pasado a ser imaginadas como prerequisites necesarios para toda identidad que se quiera consistente. De nuevo Lewkowicz: Estado-nación e individuo-ciudadano han devenido nuestros *productores de solidez* (2004: 171). Su nombre, territorio e historia son la matriz de todo nombre, territorio e historia. Constituyen, sí, nuestra melodía ideal, en la que estamos, en efecto, atrapados, viendo sólo aquellos objetos que responden a una determinada caracterización, objetos estables, homogéneos, sin ambigüedades ni fallas; objetos que se mantienen y duran. Objetos cómodos. Objetos, en fin, que responden a una arquitectura similar a las del Estado-nación y del individuo-ciudadano.

Y es así —vuelvo a las tres anécdotas del arranque del epígrafe— que, sin duda ni mácula, Euskadi se naturaliza como esencia, España se constituye como eternidad, o que las Comunidades Autónomas actuales se configuran como caracteres nacionales presentes en el peculiar humor de un hombre “gallego” de la Edad del hierro.

5. LO QUE SE ESCAPA DEL MODELO. LAS “IDENTIDADES DÉBILES”

Era adolescente cuando padecí un mal, menor, que me obligó a ir al médico. Nada grave, pero me dolían intensamente dos partes del cuerpo, no recuerdo cuáles. Si recuerdo que de tanto que dolían no podía dejar de pensar que los dos malestares, si no eran producto de una misma causa, sí debían tener entre ellos algo de eso que los sociólogos cuantitativos llaman “correlación positiva”. No debía ser así dada

GABRIEL GATTI

la reacción del médico: “los dos dolores no pueden ir juntos y si van no tienen relación alguna”, me dijo.

Doctores tiene la Iglesia así que tendría razón. Lo cierto es que me siguió doliendo un tiempo y, aunque sin explicación posible, los dos dolores se manifestaron siempre unidos.

Cierta ceguera producida por su modelo de trabajo puede ser el problema de aquel galeno, ceguera en todo caso respecto de todo aquello que no encaje con sus cartografías, que no se corresponda con sus mapas para aprehender su parcela del mundo. Cartografía peligrosa: *lo que no está en el mapa no existe*. Hagamos del cuento algo útil para pensar el tema de este texto. Pensemos primero que aquel médico es un científico social; pensemos ahora que lo que tiene que diagnosticar es una identidad de nombre confuso, de territorio indeciso, de historia poco definida. El sociólogo que actué así dirá algo parecido a mi amigo el colegiado: “te equivocas; no es posible que haya identidades que sean tales si no poseen un nombre, un territorio, una historia firme. ¿Qué poseen varios me dices? ¡Peor aún! ¿Dónde has visto eso?”.

Por doquier diremos al salir de la consulta. Pues en efecto, hoy, esos que vistos desde nuestras viejas, firmes, estables e indivisas identidades parecían subproductos, residuos superfluos, proliferan. Y muy a nuestro pesar: son muy incómodos para trabajar con ellos. Proliferan ciertamente situaciones, fenómenos, sujetos, objetos... en los que se mezcla lo que antes no era posible mezclar: nombres, historias, territorios. Hablando de otra cosa pero apuntando al mismo problema Bruno Latour lo expresa bien:

“Cuando nuestro mundo se encuentra invadido por embriones congelados, sistemas expertos, máquinas digitales, robots con sensores, maíces híbridos, bancos de datos, drogas psicotrópicas (...), cuando nuestros periódicos despliegan todos esos monstruos a lo largo de sus páginas y ninguna de estas quimeras se siente bien instalada ni del lado de los objetos ni del lado de los sujetos, ni entre medias, entonces es preciso hacer algo” (1993: 80).

Es preciso, en efecto, para pensar identidades sin nombre, territorio ni historia o identidades que cabalgan entre nombres, territorios e historias ya hechos. Y abundan ciertamente: las naciones sin Estado y los Estados sin nación; los poseedores de varios registros de identidad o los que no poseen ninguno; los que parasitan identidades; los que para ser se agazapan bajo la fortaleza del Estado-nación para hacer suya la identidad que esa poderosa figura protege; los sujetos que se resguardan en la ficción de unidad del individuo-ciudadano, aunque la vivan distraídamente, a distancia...

La figura de las “identidades débiles” quiere servir para captar el régimen de identidad de esas posiciones que escapan de las ficciones de la esencia, la unidad, la estabilidad o la duración, que escapan de la ficción del nombre, territorio e historia únicos y estables. Que son además las posiciones de identidad dominantes al día de hoy: consumidores, emigrantes, extranjeros... Y es que caben en efecto muchas cosas —y personas, y redes, y experiencias— en el espacio que está fuera de campo de las cámaras foto-

gráficas de la sociología. En realidad, muchas de ellas no son nuevas pero ahora, de tan multiplicadas, las empezamos a ver y reclamamos para ellas conceptos que las atrapen. Nada nuevas, ciertamente: desde la forma *extranjero* del viejo Georg Simmel (1986), a la figura poderosa del *forastero* del también clásico Alfred Schütz (1974), pasando por aquéllos cuya agencia se desarrolla en la *fase liminar* de los ritos de paso tal cual los analizaron Arnold van Gennep (1986) o Victor Turner (1988), o también los *fugados* que describe Sandro Mezzadra (2005), los banidos que analiza con brillantez Giorgio Agamben (1998), los habitantes de las *banlieues* tal y como los describen François Dubet y Dider Lapeyronnie (1992), los cyborgs de Donna J. Haraway (1995), o, por poner punto final a esta lista, los híbridos culturales de Néstor García Canclini (1989).

Todas estas quimeras bailan entre los polos de las distinciones clásicas de las ciencias sociales, son seres híbridos de miembro y de no miembro, de identidad y de no identidad, de nombres y pertenencias distintas. Todas esas figuras son terriblemente incómodas para una sociología armada de una cartografía de la construcción del sentido erigida desde un esquema que busca identidades claras e indivisas; nombres sólidos, coherentes, duraderos. Viven en el intermedio entre viejas pertenencias, entre nombre, territorio e historia ya hechos. No hay cámara de fotos que los registre. Se mueven demasiado deprisa.

¿Cómo pensarlas? Volvamos al principio del texto: el término identidad nos sirve. Pero no pensemos ya en él como en una esencia sino como en un territorio, un territorio tan artificial como habitable: *artificial*, pues resulta de un trabajo reiterado e intenso de representación puesto en práctica por cientos de artefactos —entre los que los desplegados por las ciencias sociales—; *habitable*, pues en él vivimos y en él desplegamos nuestro sentido de la pertenencia. Lo digo más fácil: la identidad no remite a un ser; remite a un lugar donde la identidad se hace y se vive... en las representaciones de la identidad. Así pues, la identidad como un espacio donde introducirse, donde estar. Pensado así, la ciencia de lo social es parte integrante, y parte importante, del instrumental de eso que Foucault y la sociología crítica post-foucaultiana, llamaron *biopolítica*. Pero podemos ir más allá de Foucault y los post-foucaultianos, más allá de la denuncia constructivista que ellos desarrollan para pensar que *en los lugares producto del trabajo de la representación se construye identidad*; que en ellos hay y se desarrolla vida. Arrancando, así, con una sociología de corte post-constructivista (Gatti, 2003a), buscamos no ya sólo desvelar y denunciar el espectacular poder de la representación, sino también observar la habitabilidad de ese espectáculo; observar que en los territorios que la ciencia diseña, mal que bien se crea sentido.

Pensemos que ese territorio es el configurado con el troquel de nuestra vieja lectura de la identidad. Daremos en él con nombres, territorios e historias ya asentados, con nombres, territorios e historias que toman forma de Estados-nación, de individuos, de comunidades... ¿Están habitados? Sí, claro, por supuesto. Y mucho y por muchos ¿Por quiénes? Por entidades

GABRIEL GATTI

que viven en ellos y asumen sus nombres, territorios e historias aunque pueden no hacerlo, aunque pueden hacer lo mismo con otros nombres, territorios e historias y otras pertenencias. Eso son las identidades débiles: identidades escondidas entre las grietas de las escenas tuteladas por la lógica de las viejas identidades, las de la melodía ideal de las ciencias sociales, pero que no se reducen a ellas. No son sin embargo un *tipo* de identidad que sustituya a las viejas identidades. Al contrario: requieren de ellas, pues se aprovechan de su inmenso poder, de la contundencia de sus propiedades, de la solidez de su nombre, de su territorio y de su historia. Se esconden en ellos para existir.

Las modalidades débiles no son, pues, nuevas formas de la identidad sino *disposiciones ante las identidades ya existentes*. Se apropian de nombres, de lugares, de historias; de patrimonios y de patronímicos propios de otros, sin por eso alcanzar la estabilidad, la unidad, la coherencia, la visibilidad que, armados por el arsenal de la ciencia moderna, habíamos presumido que eran los rasgos necesarios para decir de algo que poseía una identidad. Son formas de interpretar la pertenencia para las que vale una vieja figura del imaginario hispano, el pícaro: usan, consumen, ocupan las figuras con las que la modernidad sociológica había pensado y modelizado la identidad.

Tienen estos pícaros de la identidad, eso sí, sus rasgos. Son peculiares, lo advierto. Destaco tres: su *invisibilidad*; la *astucia*; su condición de *parásitos*³.

Lo *invisible* es su ubicación, un espacio-tiempo escurridizo, clandestino, que se escurre —es necesario— de los registros del poder y de la mirada de la ciencia. Es condición de supervivencia.

La *astucia* es su régimen de acción. No se lea ésta como argucia, sino como *prudencia*, como la acción precavida de un agente que actúa en un mundo que no es suyo y del que sabe que no sabe hasta que actúa, al que conoce actuando, ajustándose a la oportunidad, guiándose por las situaciones. Es un régimen de acción agotador: indica que estas identidades están permanente haciéndose, adaptándose, mezclándose en función de las situaciones. La astucia de las identidades débiles indica que la identidad se construye en la permanente experimentación con las identidades ya existentes, que la identidad ya no es —si es que alguna vez lo fue— una cuestión de *esencias*, sino —cito a François Dubet (1994: 91)— una *actividad*, un *trabajo*: un trabajo de experimentación, de prueba. Es ése el agente de las modalidades débiles. Un agente que, por un lado, habita en los nombres, territorios e historias de identidades ya constituidas, que pone en práctica su guión y que, con arreglo a él actúa lo que se ha escrito para su personaje; pero que, por otro lado, se desenvuelve en su actuación mostrando la arbitrariedad que constituye la identidad de su personaje, su condición de ficción y lo ineluctable de esa condición.

3. Desarrollo ampliamente estas imágenes en Gatti, 2007.

Ese agente es —y entiéndase esto en términos sustantivos, no adjetivos— un *parásito*: parasita territorios ya hechos, parásita identidades fuertes de las que toma nombres, territorios e historias en los que cobijarse y, aún provisionalmente, hacer identidad. La del parásito es una acción de asalto de las identidades cristalizadas. Ante ellas, este pícaro se dispone acoplándose a sus formas, habitándolas, ocupándolas. Lo ya existente es su medio; la adaptación a él es su táctica, pícaro parásito.

Tendré que ir de nuevo al médico; el síntoma persiste y el vademécum no indica bien qué prescribir.

6. BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, G. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos, Valencia, 1998.
- Albertsen, N. y B. Diken. “What is the social?”, Department of Sociology, Lancaster University, <http://www.comp.lanc.ac.uk/sociology/papers/Albertsen-Diken-What-Is-The-Social.pdf>, 2000.
- Augé, M. *Los “no lugares”. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Gedisa, Barcelona, 1994.
- Barth, F. *Los grupos étnicos y sus fronteras*, FCE, México D.F., 1976
- Béjar, H. *El ámbito íntimo. Privacidad, individualismo y modernidad*, Alianza Editorial, Madrid, 1988.
- Clarke, A. C. “La melodía ideal”, en *Cuentos de la Taberna del Ciervo Blanco*, Alianza, Madrid, 1985.
- Descombes, V. *Les institutions du sens*, Minuit, París, 1996.
- Donzelot, J. *L'invention du social. Essai sur le déclin des passions politiques*, Fayard, París, 1984.
- Dubet, F. *Sociologie de l'expérience*, Seuil, París, 1994.
- Dubet, F. y D. Lapeyronnie. *Les quartiers d'exil*, Seuil, París, 1992.
- Dupuy, J.-P. *Aux origines des sciences cognitives*, La Découverte, París, 1994.
- Eliás, N. *La sociedad de los individuos*, Ediciones Península, Barcelona, 1990.
- Foucault, M. *Historia de la sexualidad*, Siglo XXI, Madrid, 1989.
- Foucault, M. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI, Madrid, 1997.
- García Canclini, N. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Grijalbo, México D.F., 1989.
- Gatti, G. “Las modalidades débiles de la identidad. De la identidad en los territorios vacíos de sociedad y de sociología”, en *Política y Sociedad*, nº 40/41, 2003a.
- “Neovascos, jardines botánicos y representación sociológica. De la identidad como un “espectáculo habitable””, en *Inguruak*, n. 37, 2003b.

- Gatti, G. *Identidades débiles*, CIS, Madrid, 2007.
- Hall, S., "Introducción: ¿quién necesita identidad?", en S. Hall y P. du Gay (eds.), *Cuestiones de identidad cultural*, Amorrortu, Buenos Aires, 2003.
- Haraway, D. J. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Cátedra-Universidad de Valencia, Valencia, 1995.
- Krieg, P. "Puntos ciegos y agujeros negros. Los medios como intermediarios de las realidades", en P. Watzlawick y P. Krieg (eds.), *El ojo del observador. Contribuciones al constructivismo*, Gedisa, Barcelona, 1994.
- Landowski, E. "Formes de l'altérité et formes de vie", en *Recherches Sémiotiques/Semiotic Inquiry*, vol. 13 (1-2), 1993.
- Lapierre, N. *Changer de nom*, Stock, París, 1995.
- Latour, B. *Nunca hemos sido modernos. Ensayo de antropología asimétrica*, Debate, Barcelona, 1993.
- Latour, B. *La esperanza de Pandora. Ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*, Gedisa, Barcelona, 2001.
- Latour, B. y É. Hermant. "Esas redes que la razón ignora: laboratorios, bibliotecas, colecciones", en F. J. García Selgas y J. B. Monleón (eds.), *Retos de la posmodernidad. Ciencias Sociales y Humanas*, Trotta, Madrid, 1999.
- Lévi-Strauss, C., J. M. Benoist. "Conclusion", en C. Lévi-Strauss (ed.), *L'identité*, Grasset, París, 1997.
- Lewkowicz, I. *Pensar sin Estado. La subjetividad en la era de la fluidez*, Paidós, Buenos Aires, 2004.
- Lewkowicz, I., M. Cantarelli, Grupo Doce. *Del fragmento a la situación. Notas sobre la subjetividad contemporánea*, Altamira, Buenos Aires, 2003.
- Mezzadra, S. *Derecho de fuga. Migraciones, ciudadanía y globalización*, Traficantes de sueños, Madrid, 2005.
- Pardo, J. L. "La sociedad inconfesable", en *Archipiélago*, n. 49, 2001.
- Pérez-Agote, A. "La sociedad se difumina, el individuo se disgrega", en A. Pérez-Agote e I. Sánchez de la Yncera (eds.), *Teoría social y complejidad*, CIS, Madrid, 1996.
- Schütz, A. *Estudios sobre teoría social*, Amorrortu, Buenos Aires, 1974.
- Shills, E. *Center and periphery. Essays in macrosociology*, Chicago University Press, Chicago, 1972.
- Simmel, G. (1986), *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización* (2 tomos), Alianza Editorial, Madrid, 1986.
- "El problema del tiempo histórico", en *El individuo y la libertad*, Península, Barcelona, 1990.
- Touraine, A. *Le retour de l'acteur. Essai de sociologie*, Fayard, París, 1984.
- Turner, V. *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, Taurus, Madrid, 1988.
- van Gennep, A. *Los ritos de paso*, Taurus, Madrid, 1986.
- Wilden, A. *Système et structure. Essais sur la communication et l'échange*, Boréal-Express, Montreal, 1983.