

Resumen

Nuestro principal objetivo será traspasar y superar las dos alternativas que se suelen contraponer en relación con la noción de identidad: los esencialismos metafísico-espirituales y las volatilidades metafísico-literarias. Entendemos que hablar de identidad es hablar de límites, por lo que trataremos de recrear de la mejor forma posible una noción de límite que conecte con el carácter móvil de una identidad construida socialmente. Una de las ideas centrales que manejaremos será la noción de mundo edificado en ruinas, idea que nace de la comprensión de la acumulación originaria, la prehistoria del capitalismo como expropiación general de los individuos, y como este proceso traumático se imprime en cualquier tipo de cosmovisión posterior.

Palabras claves: identidad, ruinas, límites, acumulación originaria, capitalismo, emancipación

Abstract

Our main objective will be to go beyond and overcome the two alternatives which are in contrast with the notion of identity: metaphysical spiritual essentialisms and metaphysical literary volatilities. We understand that talking about identity is talking about limits, so we will try to recreate in the best possible way a notion of limits that connects with the dynamic nature of a socially constructed identity. One of the central ideas we will handle will be the notion of the world built over ruins, an idea which is born of understanding of primitive accumulation, the prehistory of capitalism as a general expropriation of individuals, and how this traumatic process is printed on any type of subsequent worldview.

Keywords: identity, ruins, limits, accumulation, capitalism, emancipation.

1. Introducción

Si el tractor fuera nuestro, sería algo bueno, no mío, sino nuestro. Si nuestro tractor abriera los surcos de nuestra tierra, sería bueno. No de mi tierra, sino de nuestra tierra. Entonces podríamos amar ese tractor igual que amamos esta tierra cuando era nuestra. Pero el tractor hace dos cosas: remueve la tierra y nos expulsa de ella. Apenas hay diferencia entre el tractor y un tanque. Los dos empujan a la gente, la intimidan y la hieren. Hemos de pensar en esto.

John Steinbeck, *Las uvas de la ira*, 1939

* Universidad de la La Laguna, España. Email: algonzaleznavarro@gmail.com

Encontramos siempre imágenes fijas entre la ruinas, el rastro del ajetreo mundano de vidas que han quedado envueltas en el polvo de los años. La decadencia de los viejos muros, residuos arqueológicos más o menos antiguos, confronta con esa pretendida naturaleza humana *purificadora* que, poco a poco, consume y borra sus huellas para dejar, simplemente, tenues señales y símbolos inocuos que escenifiquen el pasado. No somos conscientes de hasta qué punto nosotros mismos formamos parte de esa colección de objetos mundanos fungibles. Vivimos en la era de los residuos, y nuestra propia finitud nos convierte en residuos móviles. Entendiendo esta dura realidad, estaríamos abocados a afrontar, de la mejor manera posible, nuestro carácter colectivo. Pero eso no nos salvará de vivir en medio de las ruinas ni tampoco nos permitirá identificar, fácilmente, qué elementos sustentan nuestro mundo. La cuestión sería poder ir más allá de esa mirada general-indiferente, ver más allá de esas luces lejanas; superar la fotografía galáctico-universalista del planeta que no nos deja ver los detalles, las diferencias y asimetrías. Para, finalmente, identificar el fondo común, el mundo de ruinas sobre el que se ha construido la sociedad desde la *prehistoria capitalista*, desde el momento mismo en que arranca el violento proceso de *acumulación originaria*, “punto de partida” del capitalismo (Marx [1887] 1988:891). Sin entender ese movimiento destructivo, sin ver nuestro rostro, el rostro del mundo, entre esas ruinas sobre las que se ha cimentado la existencia del ser humano, y sin comprender que el único indicio de identidad colectiva se sustenta en la explotación, en la expropiación del individuo, como elemento de socialización universal; sin comprender todo esto, no llegaremos a una identificación plena de nuestro mundo, y eso, sin duda alguna, supone que no será posible un movimiento real de emancipación del ser humano.

2. Procesos de identificación: la construcción de la identidad

El establecimiento de unos criterios de identificación básicos, una *identidad* del mundo social en el que desarrollamos nuestras vidas, debe ser entendido como un mecanismo necesario, en tanto nos permite identificarnos dentro de una territorialidad¹, siendo este un elemento básico a la hora de garantizar la reproducción de la vida. Por tanto, la idea de pertenencia no debe ser vista como un elemento negativo. Aunque se debe tener mucho cuidado con determinadas visiones que terminan por sugerirnos una imagen un tanto jocosa de la *identidad*, conformada como si fuera una entidad psíquico-espiritual que se proyecta sobre nosotros y que, curiosamente, puede ser sustraída, como

¹ La noción de territorialidad no deja de tener aspectos ambiguos, que tratamos de despejar introduciendo la noción de límite.

si se tratara del cofre del tesoro². Por todo esto, se hace necesario precisar de qué estamos hablando cuando usamos la noción de identidad.

Ha sido en un trabajo de Étienne Balibar, *Violencia, identidades y civilidad*, donde hemos encontrado las referencias que más nos han convencido al respecto de la idea; sobre todo, por el interés del autor en precisar y desdramatizar el concepto. Para Étienne Balibar (Balibar 2005: 38-40), la identidad es “trasindividual”, es decir, no es puramente individual o colectiva, y se construye desde el nacimiento en un proceso de “relaciones sociales”; el proceso de fijación de la identidad nunca es concluyente, la identificación se recibe desde los otros y depende de ellos; y, en este sentido, lo correcto sería hablar de identificaciones o de procesos de identificación. Y, finalmente, la identidad es ambigua. Cada individuo combina diversas identidades y diversas pertenencias, y, a su vez, el discurso interno de cada una de esas referencias también es dinámico: las identidades sexuales, nacionales o religiosas modifican también su discurso interno.

3. La identidad y los límites de nuestro mundo

A la hora de hablar de identidad -identidad particular o colectiva, cultural, política o sexual- estamos estableciendo los límites de nuestro mundo. Hablar de identidad, de cualquier identidad, es hablar de límites. Aunque no se deben confundir estos límites con esencias estáticas o mundos acabados. De esta forma, solo refiriéndonos a determinados territorios imaginarios podemos permitirnos esbozar círculos precisos donde se concentran las remotas fuerzas telúricas de nuestro mundo. Solo la imaginación nos permite hoy creernos partícipes de un mundo total, aunque, por otra parte, no debemos desdeñar el poder de la imaginación y su capacidad para solidificarse:

“(…) las fronteras entre las identidades son cada día más difusas, indefinidas y borrosas, aunque paradójicamente van aumentando las luchas por el control material o ritual de los territorios” (Bartra 2007:25).

Por otra parte, entendemos los límites a partir de nuestra propia representación como seres *localizados* y, cada vez más, *multilocalizados*. Este criterio de localización remite directamente a la solidez del marco de relaciones sociales, pese a que siga de moda dejar fuera de los *programas filosóficos* pretendidamente emancipadores cuestiones

² Esta visión de la *identidad* aparece reflejada en expresiones como las de “nos han robado la identidad” o “hemos perdido nuestra identidad. Por otra parte, más allá de la jocosidad de dicha idea, no dudamos de su interés como punto de partida en la exploración del fenómeno de la identidad, puesto que dicha *representación* nos puede llevar a entender aspectos significativos en determinadas sociedades. No dudamos que tirando del hilo de esa *sustancialidad espiritual* podremos encontrar materiales de enorme interés.

centrales como la lucha de clases. Ahora se habla del final de los “grandes proyectos”³ y de la liquidación de sus respectivas temáticas, y toda esta retahíla termina por hacer creer que las descripciones del mundo se pueden resolver con toques superficiales. Todas las certezas han terminado por *desintegrarse*, reinaría el *todo vale* y se rechazaría cualquier pretensión metanarrativa. De esta forma, parece que no se quiere entender que este *mundo en ruinas* sigue siendo un mundo en el que la gestión del dolor mantiene su vigencia y los beneficios. La modernidad puede estar “fracturada” (Bauman, 2006), pero los cimientos de las ruinas, aunque parezca contradictorio, siguen siendo sólidos y demandan una *lectura fuerte* de la realidad. Por todo esto, con respecto a la forma en que se entiende y explica el mundo, tendemos, por nuestra parte, a considerar seriamente la existencia de una quiebra real en la génesis de los desarrollos intelectuales destinados a visualizar los procesos socioculturales. Algún perverso dogmatismo irresoluto nos proyecta de forma cotidiana hacia una letanía de conceptos triviales. Parece como si no hubiera mediado espacio entre la idea de transculturación de Fernando Ortiz y la *efímera* hibridación de Néstor García Canclini. No hemos terminado de hablar y de describir los *mecanismos de la cultura* y ya reposan sobre nuestra mesa una variada selección de *estudios culturales*⁴, que, pretendiendo llenar el *vacío*, terminan por superponerse unos sobre otros. La ciudad y el supermercado se transformarán en el coto de caza del joven antropólogo postmoderno, posiblemente armado de la mejor de las intenciones; pero, tratando de reprimir su particular *sustancialidad*, acaba cosificando su propio sujeto de estudio.

Dado este panorama, tampoco daremos prioridad a las nuevas ideologías del ciberespacio, que tratan de dar una importancia excesiva a las *telepresencias*, hasta el punto de obviar que el alcance de la *teleacción* permanece siempre en los umbrales de la ya mencionada *localización* o *multilocalización* del individuo. El mundo, por más grande que sea, no admite una indefinida virtualidad “telepática”. Los propios defensores de las *telepresencias* advierten de los límites. En este sentido, Bernhard Waldenfels, pese a considerar que “el lugar de residencia “físico-espacial” se vuelve indistinto y la tecnología permite el don de la ubicuidad, piensa que “una red no es un lugar común; en realidad no es un lugar donde uno pueda encontrar su sitio; no se puede habitar en la red como

³ Wolfgang Welsch refiere la liquidación de los “grandes proyectos” habidos en la modernidad. Dichos proyectos basculaban alrededor de la idea de emancipación. Este autor enumera cinco “grandes proyectos” y su tema emancipador:

1º. La Ilustración (la ciencia como tema emancipador).

2º. El idealismo (la teleología del espíritu).

3º. El marxismo (la revolución del proletariado).

4º. El capitalismo (la riqueza).

5º. La era tecnológica (la maximización de la información).

Cfr. AA.VV. *El final de los grandes proyectos*. Gedisa, Barcelona, 1996. Pp. 36-53

⁴ Nos referimos a los ya no tan novedosos “estudios culturales” norteamericanos y latinoamericanos. Desde nuestro punto de vista estos “estudios culturales” aparecen ya escindidos teóricamente de los originales “estudios culturales” británicos.

tampoco es un ámbito de validez, ni se la puede recorrer paulatinamente como una paisaje en el cual se abren caminos y se presentan escollos” (Waldenfels 2005:168).

3.1. El límite entendido como horizonte

La idea de horizonte de Gadamer nos puede servir para visualizar los contornos de esa imagen del límite que queremos esbozar. De la idea de horizonte emana una concepción del límite centrada en su carácter móvil y contrapuesta a la idea de *mundo social cerrado*. Para Gadamer, “todo presente finito tiene sus límites” y el “horizonte es el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto” (Gadamer [1960] 2003:372). La noción de horizonte se vincula a la idea de movimiento:

El horizonte es más bien algo en lo que hacemos nuestro camino y que hace el camino con nosotros. El horizonte se desplaza al paso de quien se mueve. También el horizonte del pasado, del que vive toda vida humana y que está ahí bajo la forma de la tradición, se encuentra en un perpetuo movimiento. No es la conciencia histórica la que pone en movimiento al horizonte limitador; sino que en la conciencia histórica este movimiento tan solo se hace consciente de sí mismo (Gadamer [1960] 2003:375).

Ganar un horizonte implica un proceso de comprensión, “aprender a ver más allá de lo cercano y de lo muy cercano”. El horizonte no es algo dado de antemano y los prejuicios y la tradición juegan un papel central en su “constante formación”:

En realidad el horizonte del presente está en un proceso de constante formación en la medida en que estamos obligados a poner a prueba constantemente todos nuestros prejuicios. Parte de esta prueba es el encuentro con el pasado y la comprensión de la tradición de la que nosotros mismos procedemos. El horizonte del presente no se forma pues al margen del pasado. Ni existe un horizonte del presente en sí mismo ni hay horizontes históricos que hubiera que ganar (Gadamer [1960] 2003:376)

3.2. Límites esféricos

Otro tipo de precisiones a la hora de intentar prefigurar los límites las encontramos en la obra de Carlos París y su teorización de la *cultura* como extensión del cuerpo humano (París 2000). Partiendo de una superación total del reduccionismo biologicista y de las tendencias aislacionistas de la cultura, es decir, traspasando esa imagen que recrea

lo biológico como factor exclusivamente genético y reduciendo el mensaje mítico-metafísico que arrastra la noción de cultura en todas sus expresiones tradicionales, París conecta el fenómeno cultural con la corporalidad desde un triple punto de vista:

- A) El cuerpo como fundamento y origen de la cultura (la cultura como prolongación de la *somaticidad* del ser humano).
- B) La cultura como estrategia para resolver las necesidades humanas.
- C) La propia corporalidad es moldeada por la cultura (humanización).

El ser humano para Carlos París es “arrojado a la sociedad” (París 2000:329) y desarrolla su vida dentro de la *tecnosfera* o universo de la técnica. Esta *tecnosfera* influye en la propia biosfera y gravita sobre la conducta humana. Precisamente, en relación con el potencial destructivo de la técnica girarán una buena parte de los discursos filosóficos del pasado siglo. En el siglo XXI, las ideas de colapso civilizatorio o de aniquilación de la vida siguen gozando de actualidad, aunque ahora no solo se trata de hablar de *cabezas nucleares* y *potencial destructivo*, dado que nuevas amenazas han ido cobrando centralidad: el cenit del petróleo, los problemas vinculados a la producción de alimentos o el cambio climático. En definitiva, se impone la idea de una “ecología técnica” (París 1998:252-253), donde se desarrolla la vida humana, y una doble determinación: la determinación social de la técnica y la determinación del ser humano por parte de la técnica.

A la noción de *tecnosfera* se unen las de *logosfera* y *etosfera*. La *logosfera* hace referencia al *lugar* donde se produce la transmisión de la lengua, “con su cosmovisión y lógica propias, moldeando el cerebro, “organizando su información y categorías” (París 2000:329). Finalmente, la *etosfera* será el medio donde la cultura objetiva toma cuerpo. El lugar que habita la historia colectiva, la parte que tiene algo de real en el ser humano. En la *etosfera* conviven todos aquellos aspectos que nos permiten fundar y descubrir *mundos nuevos* sin perder de vista la tradición; nos permite la *vida*, pero también facilita la recreación de las diferencias. Posiblemente sea la única frontera real, aunque también contiene la esperanza de ser el lugar en el que los viejos significados presienten su viraje, su tornar en apertura hacia nuevas experiencias humanas.

3.3. Naturaleza del límite

A la hora de apropiarnos de la *particular naturaleza* del límite, hemos considerado la centralidad de seis factores que nos pueden ayudar a definir parcialmente los lindes: temporalidad, territorialidad, corporalidad, lenguaje, tecnología y modo de producción. Al

precisar estos elementos, creemos que se clarifica la amplitud y complejidad del límite, y se comprende el delicado proceso de construcción del individuo en sociedad. Son estas variables las que determinan la identidad del individuo en el mundo. En este sentido, el individuo identifica el mundo y se identifica a sí mismo en el mundo, al tiempo que queda atado a un proceso de constante *resignificación*. Proceso que no es autónomo, aunque, al mismo tiempo, condensa grandes posibilidades emancipadoras. Al *resignificarnos, aunque sea un proceso mediado socialmente*, nos estamos dando un sentido nuevo y diferente que puede abrir o cerrar *puertas*.

Factores que definen el límite:

A) Temporalidad: la percepción/construcción cultural del tiempo⁵.

B) Territorialidad: se ponen de manifiesto los criterios de pertenencia, que no son siempre homogéneos, puesto que la demarcación del territorio es conflictiva. En este sentido, tendríamos una triple configuración del territorio: el *territorio real* (cotidiano); el *territorio real-imaginado*, en el que se mezclan elementos reales/cotidianos con otros que son necesariamente imaginarios; y, finalmente, el *territorio [plenamente] imaginado*, donde la idea que se tiene de territorialidad supera, ampliamente, un remoto origen real e histórico del mismo (territorios míticos y legendarios).

C) Corporalidad: el cuerpo entendido como principio y límite del ser humano. El cuerpo como elemento biológico y social donde también entran en juego criterios de pertenencia y territorialidad. El cuerpo como *lugar* de conflicto.

D) Lenguaje: se trata de un factor central a la hora de entender los límites y la proyección del mundo vivido. Del lenguaje depende la configuración de la comunidad, la memoria colectiva y las diferentes cosmovisiones. El lenguaje es el motor de la realidad y de su codificación social.

E) Tecnología: el acceso a la tecnología y su complejidad determinará la vinculación y el desarrollo social de los individuos. Se puede afirmar que los límites, en ocasiones, son límites tecnológicos.

⁵ En relación con esta construcción cultural del tiempo podemos ver el análisis que nos ofrece la etnopsiquiatría de Laplantain, donde a la posesión, el mesianismo y la utopía corresponderían tiempos diferentes (Cfr. Laplantain, F. *Las voces de la imaginación colectiva. Mesianismo, posesión y utopía*. Granica, Barcelona, 1977). Por su parte, Beriain, en su análisis de las transformaciones de las estructuras temporales en la modernidad, introduce la idea de “aceleración del presente” (Cfr. Beriain, J. *Aceleración y tiranía del presente. La metamorfosis en las estructuras temporales de la modernidad*. Antropos, Barcelona, 2008)

F) Modo de producción: el modo de producción es un elemento central en la configuración ideológica y cultural del límite.

4. Imago mundi: las diferentes imágenes del mundo

El proceso de identificación tiende, en algunos casos, a nutrirse de un esencialismo metafísico-espiritual y, en otros, de una volatilidad metafísico-literaria. La noción de identidad conecta, en ese sentido, directamente con la oscilación de la propia idea de cultura, que bascula entre la metafísica del Volkgeist y el proyecto emancipador postmoderno. Sustraer la noción de cultura de ese ámbito de discusión resulta complicado, dado el éxito de ambas propuestas, por lo que la propia noción de identidad se ve afectada. En este sentido, el oscurecimiento de la idea de cultura dificulta la comprensión de los procesos de identificación.

No es de extrañar, por tanto, que la noción de identidad sea señalada como una idea molesta o peligrosa. Se habla de la identidad como si se tratara de una peste vírica, un mal social, “un error teórico” (Gómez 2007:56-65)⁶. La complejidad que se asume vinculada a la noción nos imposibilita para dejar zanjada la cuestión, y la crítica postmoderna a la modernidad no resuelve el problema, puesto que se demuestra imposible la desactivación de la noción de identidad sin que queden afectados por igual la tradición filosófica moderna y partes importantes del relato filosófico postmoderno. Desarticular la noción de identidad afectaría a ideales abstractos en total vigencia, como son los de ciudadanía, derechos humanos o autonomía política.

Una de las alternativas para romper con la *dialéctica* esencialista en la que se ve envuelta la noción de identidad estaría, precisamente, en prestar atención al papel de mediación que juegan muchos de esos ideales abstractos, y entender la importancia que tiene, cara a la emancipación, la quiebra de las cadenas de la mediación que se efectúa desde estas nociones abstractas (metafísicas), ideas que se consideran centrales y con las que se pretende identificar el mundo, y desde las que, de hecho, se reivindica la superioridad civilizatoria de Occidente. Estas ideas, o ideales, solo pretenden recrear la reconciliación de una parte del mundo con su pretendida esencia. Dicha reconciliación queda en un simple amago o frustración social calculada, puesto que no se supera el “autoextrañamiento del hombre”, que permanece sin capacidad de apropiarse de su verdadera esencia (Marx [1844] 1993:147), es decir, no es capaz de superar “la necesidad y el interés privado, la conservación de su propiedad y de su persona egoísta” (Marx

⁶ Gómez García en su artículo “El fetichismo de la identidad cultural. Por un enfoque más científico y crítico” considera que la identidad cultural es un “error teórico” propio de mentalidades empeñadas en una “fe ciega en el propio ser y destino”; autenticidad esencialista y “sucedáneo de religión”.

[1843] 2009:150); y sigue abocado, en definitiva, a “una doble vida, celestial y terrenal; la vida en la comunidad política, en la que se considera como ser comunitario, y la vida en la sociedad burguesa, en la que actúa como particular, considera a los otros hombres como medios, se degrada a sí mismo como medio y se convierte en juguete de poderes extraños” (Marx [1843] 2009:137).

5. Caminando entre las ruinas: identificando el mundo

Tante molis erat [tantos esfuerzos se requirieron] para asistir al parto de las “leyes naturales eternas” que rigen al modo capitalista de producción, para consumir el proceso de escisión entre los trabajadores y las condiciones de trabajo, transformando, en uno de los polos, los medios de producción y de subsistencia sociales en capital, y en el polo opuesto la masa del pueblo en asalariados, en “pobres laboriosos” libres, ese producto artificial de la historia moderna. Si el dinero, como dice Augier, “viene al mundo con manchas de sangre en una mejilla”, el capital lo hace chorreando sangre y lodo, por todos los poros, desde la cabeza hasta los pies.

Karl Marx, Cap. XXIV de *El Capital*, 1887

Nos entretendemos durante horas recorriendo las infinitas páginas de la Red, alimentándonos de multitud de experiencias, entre las que no se elude la propia tragedia cotidiana: hambre, miseria, precariedad. La Red nos acerca todas las cosas en un mismo plano y eso termina por insensibilizarnos, y lo más grave de todo esto es que hemos aprendido a trascender incluso las cosas que nos amenazan más directamente. Paradójicamente, vivimos en la era de la movilidad extrema, pero no se produce ningún movimiento-real-transformador. El diagnóstico, apresurado y provisorio, como todo lo que nos rodea, señala dos elementos que han adquirido cierta centralidad:

- A) La pérdida de las referencias de clase (proscripción de cualquier noción que aluda a la lucha de clases).
- B) La enorme dificultad para poder identificar realmente el fondo ruinoso en el que se desenvuelven nuestras vidas: el sistema capitalista.

5.1. Lucha de clases y transformación del mundo

Con respecto a la noción de lucha de clases, nos llama la atención como en las últimas décadas se ha ido produciendo el total arrinconamiento de la idea y como ha sido vaciada de contenido. Si bien los propagandistas del *final de la historia* y del *final de las ideologías* no han conseguido paralizar la constante manifestación del desacuerdo (la revuelta moral), sí han logrado el ocultamiento de la propia raíz del conflicto (el conflicto de clase). En este sentido, desde finales de los años 60 se ha producido un fortalecimiento de la idea de la *acción ciudadana*, o lo que con el tiempo se ha terminado por denominar *Movimientos Sociales*, aunque estos deben ser entendidos como organizaciones integradas en mayor o menor medida en la propia estructura del Estado capitalista, es decir, aceptan la reglas de participación impuestas desde el Estado.

El activismo social de las últimas décadas tendrá en la preocupación por el medio ambiente uno de sus relatos más potentes. La lucha antinuclear alemana (Madriaga 1978:147-150) se ejemplifica como la génesis de los nuevos movimientos de participación ciudadana *no violentos* en Occidente, aunque estos no dejan de ser continuadores de las movilizaciones amparadas en lo que se llamó *nueva izquierda*. Se puede hablar de una globalización de la resistencia, marcada, además, por una serie de *temáticas* centrales, como pueden ser la guerra del Vietnam, el Mayo francés o el movimiento de emancipación de los negros en EE.UU.; vinculándose moralmente este activismo con diversos procesos políticos *emancipadores* significativos: la Revolución cubana, con el Che convertido en ícono universal; la Revolución Sandinista; la lucha del pueblo palestino, etc. No es de extrañar que el *conservador* Norman F. Cantor denominara a esta época como la “era de la protesta permanente” (Cantor 1973:287-288).

Desde nuestra óptica, el principal problema que encontramos, en relación con estos años efervescentes, se vincularía a la propia *naturaleza* del legado que nos ha dejado esa época: la descomposición de las ideologías emancipadoras. Es decir, de todas esas luchas sociales y procesos políticos no ha germinado una tradición que dé prioridad a una transformación real de la sociedad; un ejemplo de esto que decimos es la particular trayectoria ambivalente seguida por las rebeliones morales (y no tan morales) de los últimos años⁷.

5.2. Las ruinas del capital

⁷ Nos referimos a las protestas y levantamientos sociales que se han vivido en diversos países, especialmente, desde el año 2010

El segundo elemento de nuestro diagnóstico alude a la dificultad para identificar ese fondo ruinoso del mundo, desvelar los verdaderos mecanismos que articulan las diversas cosmovisiones. Dificultad que prevalece, especialmente, cuando se ha tratado de explicar la realidad por medio de *teologías* que termina diagnosticando *crisis de conciencia* o *crisis de valores*.

La solución estaría en ir al principio, posar la mirada en la propia génesis del capitalismo, en el “pecado original” de la “acumulación originaria” (Marx [1887] 1988:891)

En el capítulo XXIV de *El Capital*, de Karl Marx, se cartografía el mapa de ese mundo edificado en ruinas. Se descubre el rostro violento de la “historia real”, se levantan las brumas ideológicas y se muestra ante nosotros la verdadera identidad del mundo: “en la historia real el gran papel lo desempeñan, como es sabido, la conquista, el sojuzgamiento, el homicidio motivado por el robo: en una palabra, la violencia” (Marx [1887] 1988:892). Se trata de la configuración de una memoria colectiva vinculada al odio y la destrucción: “violentamente se arrasaron las viviendas de los campesinos y las *cottages* de los obreros, o se las dejó libradas a los estragos del tiempo” (Marx [1887] 1988:898); la institucionalización del terror: “a fuerza de latigazos, hierros candentes y tormentos [el sometimiento] a la disciplina que requería el sistema del trabajo asalariado” (Marx [1887] 1988:922). Y, en los territorios conquistados y colonizados, “el trato dado a los aborígenes alcanzaba los niveles más vesánicos (...) entregados al saqueo y el cuchillo” (Marx [1887] 1988:942). La modernidad capitalista definida por “el exterminio, esclavización y soterramiento en las minas de la población aborígen, la conquista y saqueo de las Indias Orientales, la transformación de África en un coto reservado para la caza comercial de pieles-negras, caracterizan los albores de la era de producción capitalista (Marx [1887] 1988: 939). El capitalismo como universalización de la explotación: “al mismo tiempo que introducía la esclavitud infantil en Inglaterra, la industria algodonera daba el impulso para la transformación de la economía esclavista más o menos patriarcal de Estados Unidos en un sistema comercial de explotación” (Marx [1887] 1988:949).

El sistema colonial arrojó de un solo golpe todos los viejos ídolos por la borda. Proclamó la producción de plusvalor como el fin último y único de la humanidad. Aquel sistema fue la cuna de los sistemas modernos de la deuda pública y del crédito (Marx [1887] 1988:943)

La modernidad arranca con la destrucción de todo vestigio del viejo orden, arrasa con las viejas mitologías e inaugura sus nuevos dioses, sus nuevos ídolos. Las antiguas creencias se transforman en melancolía dolorosa, un tenue reflejo de lo que fue una humanidad cualquiera; desde este momento se producirá, con más fuerza que nunca, la

recreación sustancial de los territorios imaginados, aunque, en virtud de su particular lógica, estarán descolgados de la realidad y apenas serán un rumor. La verdadera historia de la humanidad se deberá buscar ahora sobre esas ruinas, las ruinas sobre las que se ha edificado el nuevo mundo.

Mi espada, mi lanza y mi escudo de piel
Me hacen señor de cuanto está aquí abajo;
Pues el que teme empuñar la lanza
ante mi fuerte escudo debe inclinarse;
A sus tierras y viñedos debe renunciar
Y cuanto posea el cobarde me pertenecerá

(Scott [1827] 1998:21)⁸

6. Conclusiones

La noción de identidad ocupa un lugar central a la hora de comprender el mundo. La comprensión del mundo es también un proceso de identificación. Sin identidad no hay mundo reconocible. Al hablar de identidad hablamos de límites. Los límites establecen el perímetro de esos procesos de identificación y dan cuenta de las propias diferencias. El mundo de las ruinas es un mundo heterogéneo, lleno de vericuetos que impiden la defensa de uniformidades. Ante nosotros, una infinidad de mundos diferentes, inconmensurables en multitud de aspectos, pero que, pese a todo, tienen en común la enajenación que desencadena el sistema de explotación capitalista. Cualquier comprensión del mundo, su lectura total o parcial, debe tener en cuenta los procesos de acumulación capitalista que han modificado y modifican el *mapamundi*, situando la explotación como factor ineludible y central. El desarrollo *salvaje* del capitalismo marca, como un *hierro candente*, cualquier interpretación. Los intentos de sustraernos de ese fondo común solo pueden terminar por encerrarnos en esencialismos *monolíticos*, condenándonos a ser víctimas de *verdades eternas* al servicio, directa o indirectamente, de la explotación del individuo. Las verdades eternas desfigurarán la diversidad del mundo y forman parte de los mecanismos de dominio y expropiación.

Por otra parte, la superación de estos esencialismos mediante la escenificación de relatos insustanciales, lo que hemos denominado volatilidades metafísico-literarias, se pone al servicio de las mismas dinámicas de explotación y dominio. Pese a que

⁸ Walter Scott transcribe estos versos en *La viuda de las montañas* (1827), relato romántico del fin de una época en la Escocia de los antiguos clanes de las “Tierras Altas”. Marx también aludirá en el capítulo XXIV al final de esa época: “Pero los bravos gaélicos debían expiar aún más acerbamente su romántica idolatría de montañeses por los “grandes hombres” del clan” (Marx [1887] 1988:943).

aparentemente pretenden salvaguardar la diversidad del mundo, terminan por negar cualquier posibilidad de una teoría general al servicio de la emancipación, siendo incapaces, de esta forma, de señalar el fondo real de la vida.

En definitiva, solo la superación de estas dos alternativas nos permitirá traspasar los espejismos que invaden nuestra propia representación en el mundo. Dicha superación es posible si esos procesos de identificación son capaces de dar centralidad, en el marco de la interpretación, a ese mundo edificado en ruinas, entendiendo que la "historia real" se caracteriza por ser un drama violento donde la explotación configura el fondo común que sustenta cualquier diferencia.

Bibliografía

AA.VV. 1996. El final de los grandes proyectos. Barcelona: Gedisa

AA.VV. 1998. Filosofía de la cultura. Madrid: Trotta

AA.VV. 2005. Teoría de la Cultura. Un mapa de la cuestión. Buenos Aires: FCE.

AA.VV. 2007. Identidad, historia y sociedad. Granada: EUG.

Balibar, E. 2005. Violencia, identidades y civilidad. Para una cultura global. Barcelona: Gedisa

Bartra, R. 2007. Territorios del terror y la otredad. Valencia: Pre-textos.

Bauman, Z. 2006. Vida líquida. Barcelona: Paidós.

Beriain, J. 2008. Aceleración y tiranía del presente. La metamorfosis en las estructuras temporales de la modernidad. Barcelona: Anthropos.

Cantor, N.F. 1973. La era de la protesta. Madrid: Alianza.

Gadamer, H-G. 2003. Verdad y método I. Salamanca: Ediciones Sígueme.

Laplantain, F. 1977. Las voces de la imaginación colectiva. Mesianismo, posesión y utopía. Barcelona: Granica

Madriaga, P. comp.1978. Textos del movimiento antinuclear alemán. Energía atómica y lucha ciudadana. Barcelona: Icaria.

Marx, K. 1987. El Capital. Tomo I/Vol.3. Libro primero. El proceso de producción del capital. México: Siglo XXI

Marx, K. 1993. Manuscritos: economía y filosofía. Barcelona: Altaya.

Marx, K. 2009. La cuestión judía. Barcelona: Anthropos.

París, C. 2000. El animal cultural. Barcelona: Crítica

Scott, W. 1998. La viuda de las montañas. Madrid: Unidad Editorial