

Singularidad identitaria: Entre la muerte y el mestizaje. Reflexiones en torno al concepto de identidad en Bolívar Echeverría

Identity singularity: Between death and miscegenation. Reflections on the concept of identity in Bolívar Echeverría

Juan Manuel Guerra Hernández*

Universidad Nacional Autónoma de México - México

juanmpsic@gmail.com

RESUMEN

Este ensayo pone en marcha una crítica del concepto de identidad en el que los estados nacionales modernos latinoamericanos se han fundado. La reflexión que aquí se propone, se articula desde la concepción que el filósofo marxista ecuatoriano, Bolívar Echeverría, desarrolló sobre el concepto de cultura. Se postula que la identidad (personal y colectiva) no ha de entenderse mediante la acumulación estática de rasgos y características, sino como el resultado de un enfrentamiento violento entre lo *mismo* y lo *otro*. La identidad, así, es dinámica, evanescente y está en permanente construcción. Para tal efecto, el concepto de *mestizaje*, fundamental en la concepción echeverriana de la cultura, es el centro de la reflexión, y permite, con el fin de respaldar el concepto de identidad que aquí se expone, integrar, explicitar y desarrollar las reflexiones de George Bataille sobre la muerte y el erotismo.

Palabras clave: Identidad, mestizaje, muerte, cultura, otredad.

ABSTRACT

This essay launches a critique of the concept of identity in which modern Latin American national states have been founded. The reflection proposed here is articulated from the conception that the Ecuadorian Marxist philosopher Bolívar Echeverría developed about the concept of culture. It is postulated that the identity (personal and collective) is not to be understood through the static accumulation of traits and characteristics, but as the result of a violent confrontation between the same and the other, the identity, thus, is dynamic, evanescent and is in permanent construction. For this purpose, the concept of miscegenation, fundamental in the Echeverria conception of culture, is the center of reflection, and allows, in order to support the concept of identity that is presented here, to integrate, explain and develop the reflections of George Bataille about death and eroticism.

Keywords: Identity, miscegenation, death, culture, otherness.

*Licenciado en Psicología y Maestro en Estudios Latinoamericanos, ambos por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Se ha desempeñado como docente universitario en diversas universidades públicas y privadas de México.

Recibido: 14/01/2019 Aceptado: 02/03/2019

*Acaso son estos rodeos para llegar a la muerte,
retenidos fielmente por las pulsiones conservadoras,
los que hoy nos ofrecen el cuadro completo de los fenómenos vitales.
No podemos llegar a otras conjeturas acerca del origen y la meta de la vida
si nos atenemos a la idea de la naturaleza exclusivamente conservadora de las pulsiones.*
(Sigmund Freud, *Más allá del principio de placer*)

1. Premisa

Adquiridos evolutiva o históricamente, el conjunto de rasgos (físicos o comportamentales) y características (valorativas, subjetivas o éticas) que permite distinguir a un sujeto de otro o a un grupo social de otros, es el elemento con el que, habitualmente, se suele pensar a la identidad. Ésta sería, así, un concepto de tipo clasificatorio fundamentado en una discriminación elemental que posibilitaría la comprensión o conocimiento de aquel (persona o grupo) al que define. Clasificación discriminatoria sólo posible en la medida de que tal conjunto de rasgos y características sea estable, sólido, positivamente perceptible y coherente y, además, acumulativo, es decir, que los elementos que nutren a la identidad y que han sido adquiridos a través del tiempo no se pierdan, sino que se integren aditivamente a la estructura identitaria previa, reforzándola.¹

En su estabilidad mecánica y profunda solidez sobre las que se fundamenta, esta concepción de identidad ha sido instrumentada políticamente: el encuentro y establecimiento de un mito originario que con el propósito de fomentar orden, disciplina, estabilidad social y cohesión y vinculación emocional han distribuido pedagógicamente los estados nacionales latinoamericanos modernos, permitió un arraigo identitario nacional en el sentido arriba definido (Echeverría, 2014). Así, ésta imagen de identidad ganó su legitimidad política y social. Sin embargo, se trata de una identidad que disuelve y anula la dinámica compleja con la que es posible pensar y comprender el desenvolvimiento, despliegue y arrojamiento de la vida individual y colectiva. En efecto, el establecimiento de límites claros y definidos, de unicidades sólidamente establecidas y mecánica y linealmente construidas, anula el acento que en la construcción de la vida humana tiene el Otro (Lévi-Strauss, 1952).

La singularidad concreta de la identidad, reivindicando la función del Otro en la construcción de la vida humana, no deviene del aislamiento ni de límites impenetrables; por el contrario, es producto de la inevitable y compleja dinámica relacional a la que de continuo (individual y colectivamente) estamos expuestos. La identidad es un proceso de construcción constante en el que la presencia de la *ajenidad* de lo extraño se relativiza y se disuelve; no es un rasgo definitorio o coherente (Echeverría, 1995). La identidad no es una afirmación del sí mismo, antes bien, es una puesta en marcha y una afirmación de la *muerte* a la que constantemente estamos expuestos (como grupo o como individuos, voluntaria o involuntariamente) en nuestra relación con lo ajeno-Otro.

Una singularidad identitaria perpetuamente en crisis, dinámica, inasible y libre de determinaciones univocas resulta de la consideración anterior. En oposición a la imagen política que de la identidad produjeron y fomentaron los estados

¹ Para el desarrollo que seguiré, quizá este elemento acumulativo sólo valga para la identidad o personalidad psíquica de los individuos.

latinoamericanos modernos, este ensayo se propone desgranar y poner en escena un concepto de identidad (evanescente) articulada por la función *violenta y mortal* que en ella cumple lo Otro (interior y exterior) con el propósito de contribuir (y en ello radica su valor) a la comprensión de América Latina como un fenómeno histórico complejo, carente de determinaciones mecánicas y llanas. Para ello, se pone de relieve el aparato conceptual del filósofo marxista ecuatoriano Bolívar Echeverría —referente indispensable para una comprensión tal de nuestra Latinoamérica— sobre la cultura y el mestizaje en diálogo con las reflexiones del filósofo francés Georges Bataille sobre la muerte y el erotismo, sin prescindir de algunos apuntes sobre la pretensión homogeneizadora de la cultura que la modernidad capitalista consumió —y de la que ha sido objeto nuestra región— descrita por el filósofo ecuatoriano.

2. Transnaturalización y otredad. Apuntes sobre el concepto de ‘cultura’ en Bolívar Echeverría

La posibilidad de ser ‘otro’, eligiéndolo, es característico de la esencia humana. En el ser humano existe la posibilidad, fundada en la libertad, de abrir una distancia entre lo que se es o lo que se desea ser y las determinaciones de diferente tipo. En el animal no humano, por el contrario, las determinaciones son absolutas, inamovibles y marcan el sentido o la forma en la que la vida se desenvolverá. En la apertura de una brecha en la que las posibilidades de *ser* se despliegan, en esa posibilidad de distancia siempre tensa y angustiante se encuentra el núcleo de lo que podríamos llamar ‘cultura’ (Echeverría, 2013).

La trascendencia sin disolución de un código originario no es una posibilidad en las formas de vida no humanas. Este “salto cualitativo” en el que se *pervierte* (en el que se supera, pero sin dejar de estar integrado) el código originario-natural de la vida humana constituyendo una *politicidad subcodificante* remite al proceso de “transnaturalización” en el que se funda la cultura humana (Echeverría, 2013).

La transnaturalización es un proceso que construye el carácter artificial de la vida humana, mismo que debió realizarse, originariamente, como producto de las condiciones naturales adversas (escasez) a las que los primeros hombres debieron enfrentarse en su “apremio por la vida” (Freud, 1930). Para Bataille (2008), se trata éste de un proceso caracterizado por la represión y prohibición de impulsos primordiales (reproducción sexual y muerte o violencia) que en su complacencia prometían satisfacción inmediata pero que implicaban, a su vez, la permanencia en una animalidad primera en condiciones de adversidad, escasez y muerte; “el trabajo introdujo una escapatoria, gracias a la cual el hombre dejaba de responder al impulso inmediato, regido por la violencia del deseo (...), el trabajo promete a quienes los dominan (a sus impulsos) un provecho ulterior y de interés indiscutible” (Bataille, 2008:45): mantenerse con vida en una formación humana artificial y represiva, pero que garantiza la prolongación de la existencia colectiva.

La fundación de un *primer ‘otro’* es la primera implicación relevante de este proceso transnaturalizador. Se trata de una primera enajenación²: el establecimiento de la ajenidad o extrañeza que, para el hombre devenido culto (transnaturalizado), le resultan sus propios impulsos. Se trata de un ‘otro’ que, al *interior* de cada hombre, pone en riesgo y cuestiona la forma de politicidad o de protección elegida en el

2 Para Bolívar Echeverría, se trata de un “fetichismo arcaico”. (Echeverría, 2017: 271-272).

proceso transnaturalizador y con el que constantemente se habrá de convivir y que, por mediación de procesos psíquicos y culturales específicos, se habrá de reprimir y desoír en favor de la continuidad y estabilidad cultural (Freud, 1930, 1915).

Un *segundo 'otro'* se produce en la especificidad y en la diversidad de las formas con las que, a través del trabajo, el hombre transnaturalizado hace frente a las condiciones de escasez y de adversidad de la naturaleza. Se trata de la producción azarosa de "elecciones civilizatorias" diferentes (Echeverría, 2013). La introducción de la *otredad*, a su vez, remite a una segunda implicación fundamental para el entendimiento de la cultura: su carácter dinámico, frágil y lábil. Para el hombre culto, en síntesis, la otredad nunca deja de ser una angustiosa opción, y en la posibilidad abierta a la que lo Otro remite se explicita y se revela la dimensión dinámica de la cultura.

La cultura es la desavenencia fundamental de la vida humana en relación con su propia naturaleza; desavenencia que se nutre y se confirma en la tensión y en la crisis en la que el sujeto culto desenvuelve su vida en presencia de lo Otro-ajeno. Así, para Bataille (2008):

...el mundo del trabajo y de la razón es la base de la vida humana; pero el trabajo (y la razón) no nos absorbe enteramente y, si bien la razón manda, nuestra obediencia no es jamás ilimitada. Con su actividad, el hombre edificó el mundo racional, pero sigue subsistiendo en él un fondo de violencia. (2008:44)

Impulsividad irracional o pulsional nunca enteramente ausente de la vida humana, resto no integrado en el proceso transnaturalizador que invita al abandono de las formas represivas políticas de la cultura, que desde el interior del individuo se abre paso hasta su conciencia para volverlo a dominar y desujetar de las determinaciones artificiales que él mismo, como perteneciente al género humano, se impuso.

En la crisis tensa que suscita la presencia reprimida de este impulso enajenado, en la negación (in)voluntaria que se hace de él, en la reacción culpabilizante e incómoda que su presencia suscita, en ello se confirma la existencia de una dimensión propia de la vida humana sin la que ésta no podría desenvolverse. En este sentido, el proceso transnaturalizador primero se continúa perpetuamente.³

El trabajo no es únicamente el medio por el cual el sujeto suprime la violenta impulsividad de su otredad, es también la forma desde la cual éste se enfrenta a la amenaza que la naturaleza (esta vez *exterior*) supone para él.⁴ En la presencia contingencial y azarosa de esa amenaza el trabajo humano puede adquirir diversas formas concretas o "compromisos históricos (...) capaces de convocar y juntar a seres humanos a través de cientos o incluso miles de años otorgándoles una individuación o identificación perdurable" (Echeverría, 2013:112).

Se trata de formas específicas de trabajo o subcodificaciones de la forma trabajo-

3 Para Bolívar Echeverría, la presencia de lo Otro se manifiesta nítidamente en los momentos que él denomina "extraordinarios". Se trata de momentos en los que la politicidad elegida se pone en riesgo, en los que la subcodificación del comportamiento social se anula momentáneamente para volver a establecerse; la fiesta, el arte y el juego constituyen tales momentos (Echeverría, 2013). Puesto que se trata de la emergencia de lo Otro negado o reprimido, ¿no son las formaciones del inconsciente y la manifestación de las pulsiones, tal como las expone el discurso freudiano, "momentos extraordinarios" en los que la identidad se pone en juego?

4 Por lo demás, se trata de dos funciones del trabajo mutuamente dependientes: la represión de la impulsividad pulsional es condición para la realización del trabajo, sin el cual la colectividad humana laboriosa no podría sobrevivir.

consumo que marcarían la pauta concreta para transformar la naturaleza con arreglo a las necesidades-deseos específicos de un grupo.

Habrán así *formas* del producto, *modos* del proceso de producción, *reconfiguraciones* del sistema de necesidades (...) que sólo pueden aparecer una vez que el proceso de producción animal ha pasado a servir de sustancia (materia prima) a ese otro tipo de proceso de reproducción que es el humano o social (Echeverría, 2013:132-133).

Aquí, la otredad no deviene de la interioridad del sujeto, sino de la naturaleza externa (Echeverría, 2011) y de la diversidad de formas civilizatorias configuradas por el hombre frente a la escasez-amenaza de la naturaleza.

La presencia de lo Otro (impulsividad interior, naturaleza externa, elecciones civilizatorias) siempre es una posibilidad electiva para el sujeto culturizado; en esta presencia negada, la cultura, materializada en el comportamiento de los individuos, no sólo se ratifica, sino que se transforma indeteniblemente por la influencia constante que la otredad ejerce sobre ella. La cultura no deja de transformarse al *tener* que encontrar nuevas formas para enfrentar e integrar la amenaza de lo ajeno; así, la cultura no sería una dimensión sólida y estática, sino una dimensión humana dinámica hecha de conflicto, confrontación y transformación en la que la negación de lo Otro permite no sólo la afirmación de la propia forma cultural, sino también —paradójicamente— que sean las formas negadas las principales influencias y fuentes de esa transformación y de esa afirmación.

3. La pluralidad negada. Sobre la modernidad capitalista

En los anteriores apuntes sobre la identidad, hay un dejo de *muerte*. La posibilidad de ser 'otro' diferente, inaugurada y efectivamente consumada en la primera transnaturalización, y que se prolonga en la tensión electiva que la *otredad* (producida, a su vez, por la misma transnaturalización) de las pulsiones reprimidas y de las formas diferentes de modificar la naturaleza abre, es la posibilidad de la muerte, de la disolución y del cuestionamiento del *ser*. Se trata de un riesgo o de una amenaza siempre presente que, para no cumplirse, paradójicamente el ser humano culto debe consumir: la cultura implica la autocrítica "de la reproducción que un grupo humano determinado, en una circunstancia histórica determinada, hace de su singularidad concreta (...) quiere decir aventurarse al peligro de la pérdida" (Echeverría, 2013:164). Así, la cultura es la reproducción *mortal* de la 'mismidad' con la que el grupo se identifica; mortal porque para mantenerse, el sujeto culto tiene que cambiar, dejar de ser él frente a la amenaza de lo Otro.

De esa forma podemos representarnos el núcleo dinámico, dialéctico y heterogéneo de la cultura. Núcleo en el que las formas de *morir* y las formas de enfrentar la amenaza de la *muerte* a través de los medios que la misma cultura facilita, son numerosas. Es esta esencia dinámica y heterogénea de la cultura, en la que lo Otro y lo diverso cumplen un papel fundamental, la negada en la mecánica de la modernidad capitalista.

Las elaboraciones de Echeverría sobre el paradigma de la modernidad van más allá de las tradicionales (según las cuales, ésta tendría su inicio durante el siglo XVI europeo, consistiría en una sustitución racional de Dios por el Hombre a través de la ciencia, y equivaldría, en términos generales, con el sistema de producción capitalista). Para él, la modernidad sería una *respuesta* ante el *reto* que la aparición de la técnica —alrededor del siglo X— impuso al hombre, abriendo con ello nuevas posibilidades de relación con la otredad que la naturaleza supone. Se trata de un desarrollo tecnológico con el que:

se inaugura la posibilidad de que la sociedad humana pueda construir su vida civilizada sobre una base por completo diferente de interacción entre lo humano y lo natural, sobre una interacción que parte de una escasez sólo relativa de la riqueza natural, y no como debieron hacerlo tradicionalmente las sociedades arcaicas, sobre una interacción que se movía en medio de la escasez absoluta (Echeverría, 2011:22).

La aparición de la nueva técnica permitió tratar a la naturaleza, a lo Otro, ya no como a un enemigo amenazante, sino como un “contrincante/colaborador” (Echeverría, 2011:22).

Planteada de esta manera, la modernidad, a través del uso y la expansión de la técnica, puede entenderse no sólo como una *potencialidad* emancipadora, sino también como un proyecto civilizatorio que abre posibilidades de diversificación o heterogeneidad de las formas concretas con las que el ser humano hace de lo Otro-natural un colaborador para relativizar la escasez a la que previamente estaba sometido. En esta línea, Echeverría (2011) apunta:

Los historiadores de la técnica relatan que son muchas las civilizaciones, en Oriente primero y después, también, en Occidente, que van a responder al desafío de la neotécnica, que van a actualizar la esencia de la modernidad, a hacer de ésta una modernidad realmente existente, y ello de maneras muy diferentes (2011:27).

A la heterogeneidad primera, desprendida de la transnaturalización y del azar de la amenaza natural, con la que las civilizaciones arcaicas debieron enfrentarse a través del trabajo para satisfacer la especificidad de sus necesidades-deseos, viene a agregarse, con la modernidad, la heterogeneidad de las formas específicas con las que dichas civilizaciones debieron hacer uso, fundadas en lo concreto de *su subcodificación*, de la nueva técnica.

Se trata de una heterogeneidad basada en una libertad electiva inalienable del ser humano de la que se desprende una ratificación del carácter lábil o dinámico de la vida cultural: con la revolución técnica de la modernidad “pudo abrirse la oportunidad de percibir al otro en su propia mismidad (...) aunque, perversamente, sólo se haya abierto para cerrarse de inmediato con la contrarrevolución capitalista que la volvió efectiva” (Echeverría, 1995:56).

Por lo que tenemos dicho, la vida humana se caracteriza y puede definirse por

su pluralidad y por su carácter móvil. Si bien la modernidad fue un proyecto totalizador que, en principio promovía la diversidad en el uso de la técnica abriendo la posibilidad de múltiples modernidades, cooptado por el capitalismo, ese proyecto y la técnica que lo fundamenta

se vuelve (...) una fuerza retrógrada que, después de destruir las ‘humanidades’ arcaicas, insufla a sus cadáveres un dinamismo de autómatas que ni las deja morir del todo ni les permite transformarse y dialogar para intentar vivir el universalismo concreto de una humanidad al mismo tiempo unitaria e incondicionalmente plural (Echeverría, 1995: 59).

El valor de uso concreto de los productos con los que las diversas formas civilizatorias satisfacían sus necesidades y deseos a través del trabajo, así como sus formas específicas de prohibición y represión con las que domeñaban la impulsividad de su violencia interior (Bataille, 2008) y en las que, en ambas, el lugar del Otro era preponderante, se homologan, disolviéndose, en un discurso folclorizador y democrático que, como tal, reconoce la existencia de la diversidad cultural, pero que es “capaz de reducir las formas de comportamiento más contrapuestas e incompatibles (...) a un denominador común que las convierte inmediatamente en simples versiones opuestas pero no excluyentes de lo mismo” (Echeverría, 1995: 64).

El funcionamiento de la modernidad en su versión capitalista demanda un tipo de comportamiento y una eticidad o subjetividad afines al proceso de producción que privilegia. Comportamiento y subjetividad únicos en los que se disuelvan los potenciales conflictos o diálogos (dinamismo cultural) que se desprenden del enfrentamiento entre valores de uso o formas civilizatorias diferentes, proyectando en ellos una semántica homologante que es la del valor valorizándose (Echeverría, 2014).

El reconocimiento democrático e integrador de las diversas formas culturales que promueve el discurso folclórico de la modernidad capitalista, sólo lo es en la medida de que esa diversidad sirva para los fines de la producción y del consumo que esa forma de operación económica promueve; no se trata de un reconocimiento de la otredad y de su importancia en la construcción dinámica de la vida humana, sino de una instrumentación homologante de la misma que le permite no subsistir “*a través y a pesar* de la multiplicidad de los ‘particularismos’”, sino afirmarse como una condición “*en* la pluralidad de propuestas para lo humano y *en virtud* de ella” (Echeverría, 1995:58).

4. Identidad, muerte y mestizaje

Hasta aquí se ha querido establecer o dejar constancia teórica de un hecho que parece constitutivo de la vida humana: ésta se nos muestra, desde su origen, como un fenómeno heterogéneo, dinámico, azaroso y complejo del que se desprende, como un corolario inevitable, una imposibilidad fundamental para asir, de manera positiva o perceptible, un concepto de identidad cultural fundado en la coherencia, en la exclusividad y en la estabilidad.

Se trata de una imposibilidad derivada de la función que en la construcción de la vida humana cumple lo Otro: es la función de *la muerte* que fomenta la *desaparición* relativa de lo que *es*, a la vez que promueve o facilita la *aparición* de un nuevo *ser* que en su *interioridad* contiene el germen de lo muerto que le dio vida (Bataille, 2008). Es la función dialéctica de la muerte suscitada por lo Otro que en su operación creativa o (re) productiva dota de dinamismo, de heterogeneidad y de complejidad al mundo de la vida humana (Freud, 1920), función en la que es posible identificar una equivalencia o proximidad con el fenómeno del mestizaje y sobre la que es posible fundar o desarrollar un concepto de identidad (colectiva o individual) que en su núcleo recupere la complejidad, heterogeneidad y dinamismo apuntados.

La imposibilidad (o por lo menos, dificultad) para tomar positivamente un concepto de identidad se sostiene en el fenómeno del mestizaje: encuentro y síntesis de dos mundos, confrontación que abre un espacio de ausencia de definición y de identidad, síntesis en la que la *muerte* y la desaparición relativa de los elementos originales es obligatoria. La identidad se sostiene en esta *muerte* que representa el mestizaje, en “el peligro [al que la identidad se expone cuando se entrega] entera en el diálogo con las otras identidades, cuando, al invadir a otra, se ha dejado transformar por ella o cuando, al ser invadida, ha intentado transformar a la invasora” (Echeverría, 1995:61). El del mestizaje es el proceso de la muerte, de la transformación y de la producción de formas nuevas que, no obstante, contienen todavía el código de sus predecesores, o, más precisamente, es el proceso de la desaparición en el que se abre una posible identificación con el *agresor* (Bataille, 2008).

El mestizaje y la muerte permiten plegar la respuesta a la pregunta “¿quiénes somos (soy)?” con la que de continuo se cree identificar al concepto de identidad: ésta no responde a determinaciones de filiación, sino a un sumario evanescente y azaroso que nos deja clavados en una angustia derivada de una ausencia primordial de *ser*. Déficit angustioso que ha legitimado búsquedas y reivindicaciones políticas de lo que se cree la identidad, sin abrir la posibilidad de que, quizá, esa identidad que se reivindica tan afanosamente no sea más que una discursividad que, sin importar su veracidad o falsedad, abre una superficie de explicación y aceptación resignada de nuestra condición actual (Echeverría, 2014). Sin considerar, tampoco, que la identidad no es un signo caracterizado por la conservación y la continuidad, sino un sostén del sí mismo que sólo es posible y se manifiesta en la confrontación violenta con lo Otro, que se afirma en la crisis del encuentro con la diferencia y de la que nunca resulta victoriosa: encuentro, crisis y unión que ineludiblemente destruyen continuamente la estabilidad y *discontinuidad* (aislamiento, límite) de lo que se *es* (Bataille, 2008).

La desaparición de los elementos previos en esta violenta y *mortal* unión que es el mestizaje, deriva en la aparición de un “tercero diferente”, de un “crecimiento impersonal” (Bataille, 2008) en el que ninguno de aquellos se conserva. El lenguaje, la cotidianidad de la comunicación tiene, precisamente, ese sentido y esa violenta y mortal función.

Violencia de la comunicación que, a modo de ejemplo paradigmático, ejerció Malintzin en el proceso de conquista y mestizaje emprendido en la América Latina durante el siglo XVI. En la construcción de un código común para el entendimiento de dos mundos por completo opuestos y contradictorios, Malintzin, como intérprete, habría de violentar los códigos comunicativos previos para crear una “lengua tercera, una lengua-puente, que, sin ser ninguna de las dos en

juego, siendo en realidad mentirosa para ambas, sea capaz de dar cuenta y de conectar entre sí a las dos simbolizaciones elementales de sus respectivos códigos” (Echeverría, 2013:22). La violencia comunicativa que Malintzin introdujo entre ambas “elecciones civilizatorias” derivó de la imposibilidad de entendimiento que ella reconoció, de que, para alcanzar el entendimiento, “unos y otros, los vencedores e integradores, no menos que los vencidos e integrados, tenían que ir más allá de sí mismos, volverse diferentes de lo que eran” (Echeverría, 2013:25).

Entendimiento entre dos simbolizaciones, entre dos formas de interpretar, imposible. La comunicación que los subcódigos permitieron durante el proceso de conquista en el siglo XVI fue insuficiente, el *abismo* —que Malintzin reconoció e intentó superar— fue insalvable y profundo, ante él, lo único que los seres humanos implicados pudieron hacer en común fue *sentir* el vértigo del vacío, vértigo que es el de la muerte, el de la transformación en el que la identidad se interroga y disuelve (Bataille, 2008).

El mestizaje y la muerte son signos de producción y de crecimiento, son signos de vida. En ellos no hay lugar para la mezquindad del cálculo, del ahorro y de la racionalidad capitalista (Bataille, 2009). La producción del tercero diferente que tiene lugar a través de aquellos signos, implica un proceso que ha de escapar al control racional de quienes participan en él.

Dado el violento encuentro y la confrontación en la que “los otros ofrecen continuamente una posibilidad de continuidad, [en la que amenazan sin cesar] [y] proponen todo el tiempo un desgarrón en la vestimenta sin costuras de la discontinuidad individual” (Bataille, 2008:108), en este proceso de producción y creación, las partes que dan origen a lo mestizo se dan muerte mutua en una unión irracional, aportando su subjetividad y su historia, abriendo el camino de una “continuidad” sintética en la que lo fragmentario y parcial de una identidad queda cuestionado, diluido y disgregado. Quizá sea ésta la dialéctica a la que Freud se refirió en la oposición y asociación que estableció entre las pulsiones de carácter conservador y “otras que esfuerzan en el sentido de la creación y del progreso” (1920: 37).

Encuentro irracional orientado a un crecimiento impersonal o ajeno que tiene la forma o el sentido del *plotatch*; la riqueza que esta institución produce “no existe de hecho más que en la medida en la que el otro es modificado por el *consumo*” de aquello que su contrario *pierde* o *dona*, mientras que el poder del *don*, por su parte, reside en la modificación o transformación que logra del otro (Bataille, 2009:86).⁵ Irracionalidad de la muerte y del mestizaje inasible por omnipotentes cálculos naturalistas —de los que se han servido los estados modernos latinoamericanos para la fundación de *su* identidad— incapaces de describir el proceso “en su interioridad, como un acontecer histórico en el que la consistencia misma de lo descrito se encuentra en juego” (Echeverría, 1995: 73).

La transformación que se produce al interior del mestizaje nos sume en un cuestionamiento profundo de nuestra identidad; nos obliga a desistir de la búsqueda de una identidad fundada en lo que pasó, y nos invita, por el contrario, a buscarla en el proceso de la muerte misma. Proceso, el de la muerte, siempre continuo en el que la conservación de una identidad basada en la estaticidad, en la ausencia de diálogo y de relación con lo Otro, es algo que, en ningún aspecto de la vida social humana, es posible.

⁵ Se trata de una forma de pérdida inconcebible para la eticidad capitalista: ¿de qué manera, al interior de este modelo, puede pensarse la pérdida-inversión sin un beneficio o ganancia y transformación personal? Esa mezquindad actitudinal es la que hoy nos parece natural.

Con Bataille (2008), el mestizaje del que nos habla Echeverría puede ser entendido como un proceso que pone en juego no sólo dos dimensiones semióticas contrarias, sino también como un proceso que pone en juego, en una oposición fundamental, pérdida y crecimiento. De un crecimiento provechoso para un ser que nos supera (Bataille, 2008); el *don*-crecimiento al que se da lugar no es personal, sino impersonal. Es el crecimiento o la novedad que promovió el mestizaje en el que las dos unidades que se oponen y que (se) pierden son sobrepasadas pero incluidas, crecimiento en que ninguna de ellas sobrevive en su originalidad primera, pero que no pudo darse soberanamente.

Para afinar, sólo se necesita señalar que la concepción de identidad que aquí se expuso con el fin de constituirse como un insumo conceptual para la comprensión de nuestra América, se basa en el carácter complejo y transitorio que en su núcleo contiene. Así entendida, “esa ‘identidad’ puede mostrarse (...) como una realidad evanescente, como una entidad histórica que, al mismo tiempo que determina los comportamientos de los sujetos que la usan o ‘hablan’, está, simultáneamente, siendo hecha, transformada, modificada por ellos” (Echeverría, 1995: 74).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bataille, Georges (2008). "El erotismo en la experiencia interior." En *El erotismo*. México, Tusquets.
- Bataille, Georges (2008). "El erotismo o el cuestionamiento del ser." En *La felicidad, el erotismo y la literatura*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora.
- Bataille, Georges (2008). "Introducción." En *El erotismo*. México, Tusquets.
- Bataille, Georges (2008). "La plétora sexual y la muerte." En *El erotismo*. México, Tusquets.
- Bataille, Georges (2008). "La prohibición vinculada a la muerte". En *El erotismo*. México, Tusquets.
- Bataille, Georges (2008). "La prohibición vinculada a la reproducción." En *El erotismo*. México, Tusquets.
- Bataille, Georges (2009). *La parte maldita*. Buenos Aires, Las cuarenta.
- Echeverría, Bolívar (1995). "La identidad evanescente." En *Las ilusiones de la modernidad*. México, UNAM/El Equilibrista.
- Echeverría, Bolívar (2011). "Acepciones de la ilustración." En *Modernidad y blanquitud*. México, Era.
- Echeverría, Bolívar (2011). "Definición de la modernidad." En *Modernidad y blanquitud*. México, Era.
- Echeverría, Bolívar (2017) "Apéndice. Sobre el fetichismo". En *El discurso crítico de Marx*. México, Fondo de Cultura Económica/Ítaca.
- Echeverría, Bolívar (2013). "Digresión 1. Transnaturalización". En *Definición de la cultura*. México, Fondo de Cultura Económica/Ítaca.
- Echeverría, Bolívar (2013). "Lección 4. La concreción de lo humano." En *Definición de la cultura*. México, Fondo de Cultura Económica/Ítaca.
- Echeverría, Bolívar (2013). "Lección 5. La identidad, lo político y la cultura." En *Definición de la cultura*. México, Fondo de Cultura Económica/Ítaca.
- Echeverría, Bolívar (2013). "Malintzin, la lengua." En *La modernidad de lo barroco*. México, Era.
- Echeverría, Bolívar (2013). *Modelos elementales de la oposición campo-ciudad. Anotaciones a partir de una lectura de Braudel y Marx*. México, Ítaca.
- Echeverría, Bolívar (2014). "El 'valor de uso': ontología y semiótica." En *Valor de uso y utopía*. México, Siglo XXI.
- Echeverría, Bolívar (2014). "América Latina, 200 años de fatalidad." En Gandarilla, J. y Peralta, R (Ed). *El Estado desde el horizonte histórico de nuestra América*. México, UNAM.
- Freud, Sigmund ([1915] 1989). *La represión*. En Obras completas, Buenos Aires, Amorrortu, T. XIV.
- Freud, Sigmund ([1920] 1989). *Más allá del principio de placer*. En Obras completas, Buenos Aires, Amorrortu, T. XVIII.

Freud, Sigmund ([1930] 1989). *El malestar en la cultura*. En *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu, T. XXI.

Lévi-Strauss, Claude ([1952] 2012). "Raza e historia." En *Raza y cultura*. Madrid, Cátedra.

