

Miquel Rodrigo Alsina
Universitat Autònoma de Barcelona

Pilar Medina Bravo
Universitat Ramon Llull

Posmodernidad y Crisis de Identidad

<http://dx.doi.org/IC.2006.01.08>

"¿Identidad?", preguntó Jack sirviéndose tranquilamente más café. "¿Acaso la identidad no es algo con lo que uno nace?"

"La identidad a que yo me refiero es algo variable que existe entre el hombre y el resto del universo, un punto medio entre el concepto que éste tiene de sí mismo y el que tienen los demás de él, pues influyen el uno sobre el otro constantemente. Se trata de un flujo recíproco, señor. La identidad de que le hablo no es algo absoluto..."

O'Brian, P. (2005). Capitán de mar y guerra. Madrid: El País, p.261.

Resumen:

En este artículo se problematiza el concepto de identidad. La identidad es un acto creativo, pero se pone de manifiesto algunas cortapisas sociales existentes. Así, se recuerda el peligro, siempre latente, de la exclusión. Finalmente, a partir de la modernidad, se plantea el origen, las características y el papel de la identidad nacional.

Abstract:

This article examines the concept of identity. Identity is a creative act, but the article shows up the existence of some social limitations. Implicit in this fact lies a latent danger of exclusion. Finally, the origin, traits and the role of national identity are analysed, setting them in the context of modernity.

Palabras Claves:

Identidad / Inclusión/ Exclusión/ Posmodernidad / Realidad Social.

Keywords:

Identity / Inclusion / Exclusion / Posmodernism / Social Reality.

1. Introducción.

Uno de los grandes retos a los que se enfrenta el individuo occidental es llegar a dar una respuesta a la pregunta sobre su propia individualidad, esto es, su identidad. Se trata de un largo camino en el que plantearse quién es, quién le gustaría ser y/o quién debiera ser. Se trata de una tarea personal a la vez que social. Personal porque atañe a la persona darse una respuesta que considera válida, y social porque el ser humano es un ser social por naturaleza y no se construye a sí mismo en el aislamiento. Así, en el diseño de la propia identidad una pregunta fundamental pasa a ser qué mirada tiene el otro sobre uno mismo y cuál es la imagen (social) que se quiere ofrecer según el contexto. Sin embargo, conviene ya señalar que cuando se habla de identidad no estamos refiriéndonos a una estructura monolítica y rígida; la pretendida “identidad” se asemeja, más bien, a un crisol de “identidades” subjetivas en las que se irán diferenciando unas más nucleares y otras más subsidiarias y secundarias. Además estas identidades se activan o entran en juego mediante jerarquías flexibles según los momentos históricos y las interrelaciones actuantes. Maalouf (1999, pp.22-23) nos propone un interesante ejemplo cuando plantea una encuesta imaginaria sobre su identidad a un hombre de unos cincuenta y tantos años en Sarajevo: “Hacia 1980, ese hombre habría proclamado con orgullo y sin reservas: ‘¡Soy yugoslavo!’; preguntado un poco después, habría concretado que vivía en la República Federal de Bosnia-Herzegovina y que venía, por cierto, de una familia de tradición musulmana.

Si lo hubiéramos vuelto a ver doce años después, en plena guerra, habría contestado de manera espontánea y enérgica: ‘¡Soy musulmán!’ Es posible que se hubiera dejado crecer la barba reglamentaria. Habría añadido enseguida que era bosnio, y no habría puesto buena cara si le hubiésemos recordado que no hacía mucho que afirmaba orgulloso que era yugoslavo.

Hoy, preguntado en la calle, nos diría en primer lugar que es bosnio, y después musulmán; justo en ese momento iba a la mezquita, añade, y quiere decir también que su país forma parte de Europa y que espera que algún día se integre en la Unión Europea.

¿Cómo querrá definirse nuestro personaje cuando lo volvamos a ver en ese mismo sitio dentro de veinte años? ¿Cuál de sus pertenencias pondrá en primer lugar? ¿Será europeo, musulmán, bosnio...? ¿Otra cosa? ¿Balcánico tal vez?”. Así pues, la construcción y revisión de la propia identidad no es una tarea que pueda darse (nunca) por finalizada, sino que irá reapareciendo y modificándose según los diferentes momentos vitales del individuo y los eventos históricos que le toque vivir.

2. La construcción de identidad.

Disponer de una respuesta a la pregunta “¿quién soy?” y sentirse, así, poseedor de una identidad única y diferenciada sirve de punto de arraigo y satisface la necesidad básica de pertenencia psicológica. Sentirse integrante de un grupo neutraliza el miedo al aislamiento a partir de la realidad de verse miembro de algo; pero también permite definirse a uno mismo a partir de las características que definen al grupo al cual uno siente pertenecer y con el cual uno se identifica. De alguna manera, la identidad nos aleja del miedo a la soledad y al vacío existencial.

Hablar(se) uno mismo significa, implícitamente, aceptar la existencia del “otro”, un “otro” que sirve a la propuesta de responderse qué es lo que se comparte y qué lo que es exclusivo, esencial y no compartido. Durante siglos, hemos podido, fácilmente, situar al “otro” más allá de nuestras fronteras físicas (y emocionales) estableciendo estereotipos simplificadores, pero que producían la íntima tranquilidad de un mundo en orden. Pero con la modernidad actual ha llegado la necesidad, por ejemplo, de reformular el papel que el “otro” migrante juega en la construcción de una identidad compleja. De acuerdo con Chambers (1994) hemos de aceptar que la complejidad de uno mismo (y del otro) no puede reducirse a identidades-estanco y hay que abrirse a nuevas “poli-identidades cosmopolitas” en las que cada individuo acaba siendo el cruce creativo de huellas culturales, dialectos, costumbres, mitos, historias familiares, recuerdos históricos o, incluso, preferencias culinarias.

Dónde he nacido, dónde vivo y de dónde me siento... pasan a ser preguntas todavía significativas para la propia identidad. Son significativas porque permiten establecer un anclaje identitario, es decir son punto de referencia para la construcción identitaria. Pero deben complementarse con nuevas preguntas (y respuestas) y sin caer en el error de pensar que propician construcciones monolíticas o respuestas definitivas.

La identidad representa un acto creativo y no una realidad objetiva que se ha de aprehender. A diferencia de tiempos pasados, el individuo de la sociedad posmoderna no posee, de forma insoslayable, una etiqueta identitaria concedida al nacer en función de su rango social, género o clan familiar. A lo largo de su vida, y con mayor o menor nivel de libertad, será el artista-artífice de sí mismo, recogiendo, adaptando, conociendo e incorporando modelos, facetas, posibilidades que la sociedad en la que vive le ofrece. Es un acto creativo a partir de las posibilidades culturales que uno tiene a su alcance en la sociedad en la que vive. Así, por ejemplo, es más sencillo ser mahu en la Polinesia francesa que en España. Los mahus son una identidad prácticamente irreconoci-

ble en Europa y por ello muy difícil de activar en las relaciones sociales. Además, como señala Barker (2003: 277), “el hecho de que las identidades sean cuestiones de cultura y no de naturaleza no significa que podamos desechar sin más esas identidades étnicas o sexuales en las que nos ha insertado la aculturación y adoptar otras nuevas, pues, si bien las identidades son construcciones sociales, nos constituyen mediante las imposiciones del poder y las identificaciones de la psique.” Sin embargo, también hay que constatar que una de las características de nuestro tiempo es el aumento de modelos culturales que tenemos a nuestra disposición. En este sentido, cuanto mayores sean las posibilidades del individuo para “crear” su propia identidad, más rica y compleja será ésta. Dotarse de una identidad pasa a ser una tarea creativa que durará toda la vida; en el proceso, se perderán elementos de identidad importantes para un momento determinado, pero vacíos de contenido en momentos futuros; a la vez, se van incorporando nuevas facetas, nuevas posibilidades.

Hablando de la globalización, en este sentido, Bauman afirma (2005:68): “Se ha dado plena libertad a las identidades y ahora son los hombres y mujeres concretos quienes tienen que cazarlas al vuelo, usando sus propios medios e inteligencia.” Es por ello que quizás podríamos pensar que la construcción identitaria debería sentirse como algo libre de amenazas y, sobre todo, de exigencias de lealtad inapelable. Sin embargo, como veremos más adelante la construcción identitaria tiene también unas constricciones sociales que establecen mecanismos de control a los cambios identitarios. Tomemos, por ejemplo, la conversión religiosa que para Berger y Luckmann (1983:198) es el prototipo de las alternaciones. La conversión religiosa requerirá en primer lugar una apostasía, un abandono de las antiguas creencias, y en segundo lugar un proceso de resocialización, la asunción de unas nuevas realidades. Un ambiente familiar, social y cultural favorable a la alternación favorecerá el cambio identitario. Pero una presión del entorno próximo en contra de este cambio puede implicar un obstáculo importante. Es decir, la identidad como respuesta a uno mismo y a su situación en el mundo que le rodea no debe quedar reducida a la esfera de la propia intimidad. Acaba siendo algo que se ofrece al otro y que es negociado y renegociado en la relación con ese otro. Toda relación acaba representando -en última instancia- una presentación de aquellas parcelas de identidad y unas pre-definiciones sobre la identidad del otro, que se acaban cumpliendo o no.

No olvidemos que las sociedades del pasado conferían un mayor sentimiento de seguridad sobre el futuro de uno mismo al precio de un escaso margen de libertad personal. Lo que se esperaba de uno mismo estaba bastante definido y resultaba emocionalmente muy costoso pretender salirse de las guías de

actuación pactadas. En las sociedades posmodernas, hemos ganado en libertad, renunciando a la seguridad del pasado donde el futuro era más previsible (Bauman, 1997). Hoy en día es especialmente importante, como nos recuerda Marín (2005), trabajar para conseguir que los individuos, en especial los jóvenes, accedan y desarrollen el máximo de competencias que puedan para vivir en la pluriculturalidad. Sentirse competente ante una nueva realidad no sólo rebaja los niveles personales de ansiedad, miedo y desconfianza sino que, además, ha de permitir el desarrollo de una mejor actitud para escuchar y atender al otro.

A pesar de esta libertad ganada, hay que tener en cuenta que las instituciones sociales ejercen un control social sobre las construcciones identitarias. Como nos recuerda Bauman (2005: 50), hablando de la identidad nacional, “La identidad nacida como ficción requirió de mucha coerción y convencimiento para fortalecerse y cuajar en una realidad (más concretamente: en la única realidad imaginable), y estos dos factores sobrevolaron la historia del nacimiento y de la maduración del Estado moderno.” Más adelante trataremos este punto y plantearemos que posibles cambios se apuntan.

Identidad es arraigo y sentido personal en el mundo. Para el ser humano resulta difícil una vida situada en un presente sinsentido. De alguna manera, darse una respuesta sobre quién soy, cómo soy y a qué pertenezco, permite establecer un hilo significativo entre el pasado (personal, familiar y comunitario), el presente y el futuro. Pero es un hilo difícil de seguir y mantener: a la dificultad de dar un sentido al propio presente se une la necesidad de no romper con el pasado (personal, familiar y comunitario) porque es desde este pasado desde el que cobran sentido nuestras actuaciones. Además, necesitamos vincular nuestro pasado y nuestro presente con una idea de futuro sobre el cual nos proyectamos o nos imaginamos a nosotros mismos.

Tener una identidad y sentir que es reconocida por los otros nos da orden interno y neutraliza el miedo que despierta la sensación de caos e incertidumbre. Y las comunidades pueden necesitar de individuos “ordenados” en su identidad, para así también reivindicarse como comunidades “ordenadas”, expulsando a disidentes portadores de otras formas de identidad.

La identidad es la respuesta que nos damos -y que nos dan- para identificarnos con la comunidad a la que deseamos pertenecer como miembros de derecho reconocido. La identificación con las reglas sociales de esa comunidad pasa a ser, pues, la manera de controlar si seguimos perteneciendo o no a la comunidad. El peligro de expulsión siempre está latente, y la exclusión del círculo de identidad con el que más nos podemos identificar implica desarraigo y soledad. Como comentaba un joven francés de 23 años: “Tengo la naciona-

lidad francesa, pero Francia me trata como a un extranjero y al otro lado de la frontera, en África, sólo soy un turista. Ay, hermano, yo no sé de dónde soy.” (El País 2005, 13 de noviembre, p.5). Resulta difícil evitar el sentimiento de soledad y desarraigo cuando uno se siente excluido. Aparece el desconcierto ante la ambigüedad y no parece que estemos aún preparados para asumir las “ambigüedades” como elementos resbaladizos, pero normales y necesarios de los nuevos tiempos.

Por otro lado, la configuración de sentido del mundo siempre nos hace ser algo y siempre nos hacer ser no-algo. La construcción de las identidades por oposición ha sido una de las constantes del pensamiento dicotómico. El pensamiento occidental hegemónico conceptualiza la realidad a partir de dicotomías excluyentes: cultura/naturaleza, civilización/barbarie, cuerpo/alma, sagrado/profano, objetividad/subjetividad, emoción/razón, hombre/mujer, nosotros/ellos, etc. Al quedar fuera del círculo del “nosotros”, el “otro” se llega a vivir como una posible amenaza al orden establecido y pasa a ser vivido como enemigo o, más comúnmente, como una anécdota “incómoda” al hacernos repensar verdades y realidades que se daban por universales. Su diferencia despierta sorpresa, pena o rechazo directo; para muchos autóctonos, aún les resulta difícil transformar el miedo ante la diferencia ajena (la del otro) en un sentimiento de indiferencia o, al menos, tranquilidad ante el peso y empuje constante de la diversidad.

Quizá estemos en un momento de paso y de tránsito en el que las antiguas formas de construir el sentimiento de arraigo y pertenencia se estén perdiendo, para dar paso a identidades fluidas, móviles, inestables y menos seguras que las de la primera modernidad. Hay quien habla de la identidad como de “ficciones” culturales en continuo cambio y movimiento; la identidad real supone la idea de (re)interpretación continua de uno mismo y de la realidad que le rodea (Chambers, 1994). La identidad como “totalidad” ya no es posible y hemos de aprender a convivir con nuevas formas -fluidas, cambiantes- de identidades parciales y, quizá, ambiguas. La seguridad del futuro pasa necesariamente por aprender a convivir con la ambigüedad interna. Al respecto Bauman (2005:32) apunta: “Uno se concienza de que la 'pertenencia' o la 'identidad' no están talladas en la roca, de que no están protegidas con garantía de por vida, de que son eminentemente negociables y revocables.” El problema que quizás se plantea es saber cuál es el grado de fluidez identitaria. No es el mismo el grado de fluidez del hormigón fresco o la lava, que el del mercurio o el aceite. Porque, aunque la metáfora de la fluidez de la identidad puede servir de imagen para entender inquietudes actuales, también hay que tener en cuenta que la identidad necesita de una cierta consolidación. La densidad del

“fluido identitario” es un elemento a tener en cuenta si se quiere evitar el riesgo de individuos “fluidos” que, en última instancia, acaben no sintiendo la necesidad de arraigo, pertenencia o compromiso. Además, conviene recordar que no todo el mundo está en situación de permitir aplicarse esta fluidez identitaria. En un mundo cada vez más global, la pobreza sigue siendo la gran “humillación” y el conjunto de millones de personas que sobreviven y malviven no tienen ni espacio mental ni posibilidad de elegir entre un abanico amplio y “fluido” de modelos de identidad. Son ejemplos vivientes de “identidades de exclusión” por las que el pasado les ata a un presente sin futuro.

Entre sus muchas prerrogativas, la clase dominante tiene, además, la capacidad de decidir la etiqueta o identidad de una mayoría excluida. Como nos recuerda Bauman (2005:204): “La mayoría está excluida del festín planetario. No hay un 'bazar multicultural' para ellos.” Para algunos la identidad es más hormigón que aceite. Bauman (2005:86-87) señala que en la identidad también hay una estratificación “En un extremo de la jerarquía global emergente están los que pueden componer y descomponer sus identidades más o menos a voluntad, tirando del fondo de ofertas extraordinariamente grande de alcance planetario. El otro extremo está abarrotado por aquellos a los que se les ha vedado el acceso a la elección de identidad, gente a la que no se da ni voz ni voto para decidir sus preferencias y que, al final, cargan con el lastre de identidades que otros les imponen y obligan a acatar; identidades de las que se resienten pero de las que no se les permite despojarse y que no consiguen quitarse de encima. Identidades que estereotipan, que humillan, que deshumanizan, que estigmatizan...” .

3. Las coerciones identitarias.

Hoy por hoy la no-identidad es vista como una anomalía psicológica o social. La persona sin identidad personal o sin referente grupal de pertenencia es situado en la marginalidad. Sobre esto mismo Bauman (2005:90) afirma que “El significado de 'identidad de clase inferior' es ausencia de identidad; la desfiguración hasta la anulación de la individualidad, de la 'cara' (...) se le arroja fuera del espacio social, donde se buscan, eligen, construyen, evalúan, confirman o refutan las identidades.” Galbraith (2000) apunta la misma idea cuando hace referencia al desarrollo de una “subclase funcional” dentro de los países desarrollados, concentrada en las grandes urbes, miembros de grupos minoritarios y excluidos por la sociedad autóctona, pero enormemente “útiles” para el mantenimiento de una cultura de la satisfacción: “Este sistema, el disponer de esta admitida subclase, tiene otras claras ventajas. Si resulta innecesaria, se la puede enviar a su país o, como es más frecuente, negarle la entrada”

(Galbraith, 2000: 49). El mismo autor avisa de que no podemos esperar una actitud pasiva y sumisa de los integrantes de esta subclase funcional y ello porque cada vez son más conscientes de que la clase beneficiaria (o sea, nosotros) no vamos a permitir fácilmente su movimiento ascendente, o lo que es lo mismo, vamos a mantener un bloqueo para mantenerlos en un estatus perenne de subclase, lo que va a provocar graves situaciones de conflictividad social.

Quizás el ejemplo más clamoroso, de ausencia de identidad, sea la construcción identitaria de “los ilegales”. En ocasiones en la prensa española se da un tratamiento simplificador, homogeneizador y criminalizador de ciertas minorías étnicas inmigradas. Esta discriminación lleva a denominar como “los ilegales” a aquellos inmigrantes que no tienen permiso de residencia. Piénsese que con esta sustantivación del adjetivo “ilegal”, lo que hace es atribuir la ilegalidad a un caso determinado. Cuando se sustantiva una conducta ilegal no se está simplemente determinando una acción sino que se reifica el ser de un colectivo. Es precisamente la identidad de este colectivo, que por otro lado es muy dispar, lo que se define. O, mejor dicho, se superpone a su identidad otra identidad que la sobredetermina, la de ser “ilegales”. En el Diccionario del español actual, de Seco, Andrés y Ramos (1999), se recoge en la voz “ilegal” un solo caso de sustantivación del adjetivo con el significado de “Inmigrante que ha entrado en un país de forma ilegal”. Ni tan siquiera en la tercera acepción que recoge este mismo diccionario se da dicha sustantivación, aunque se refiere al “Individuo o grupo terrorista fichado por la policía”. ¿Por qué sólo los inmigrantes indocumentados son “los ilegales”? Cuando, de acuerdo con la legislación española, lo que han cometido es simplemente una falta administrativa. ¿Qué imagen de sí mismo puede tener un colectivo cuando los medios de comunicación de la sociedad receptora los denomina “los ilegales”? Quizás, en lugar de inmigrantes ilegales sería mejor hablar de inmigrantes ilegalizados. Puesto a crear nuevas palabras ¿por qué se habla de “inmigrantes” y no de “inmigrados”? Si inmigrante es aquel que llega a un país que no es el propio para establecerse en él, ¿cuánto dura esta acción de llegar? ¿Después de un año todavía se está llegando o al cabo de pocos o semanas uno ya se ha establecido? Con la palabra “inmigrante” se transmite el subtexto de que su condición de recién llegado jamás finaliza. Incluso, como una especie de código genético, esta condición se transmite a las generaciones venideras. Así se habla de inmigrantes de segunda o tercera generación, cuando en realidad estas personas no se han trasladado jamás y, si es que fuera necesario identificarlas de alguna manera, serían españolas de primera o segunda generación, respectivamente. Una persona que ha inmigrado es más un “inmigrado” que un “inmigrante” porque la acción de inmigrar ya ha concluido. También habría

que señalar una de las estrategias de resistencia de los inmigrantes como es la de ocultar su identidad territorial con el fin de entorpecer la expulsión. De esta forma se consigue crear una anomalía, ya que como señala Bauman (2005:90) son "...no territoriales en un mundo donde la soberanía está basada en la territorialidad."

De hecho lo que caracteriza la identidad del "inmigrado" es "estar aquí" y "no ser" de aquí . Es decir el inmigrado debe estar en un territorio al que nunca va a conseguir pertenecer. Los inmigrados están presentes y participan de la vida cotidiana en el espacio compartido con los autóctonos pero, al mismo tiempo, su pertenencia está fuera del espacio que habita. Así la identidad del inmigrado entra en una situación difícil de cambiar, por su voluntad, de no poder ser de donde está y, a la vez, de no poder dejar de ser de donde viene. Esto se da porque no se concibe que uno pueda pertenecer a dos lugares al mismo tiempo. En ocasiones, cuando se habla de la integración de los inmigrantes lo que se propugna de facto es su desintegración cultural, su invisibilización, su exclusión del espacio público. La sociedad de acogida impone algunas restricciones que hacen, en muchas ocasiones, muy difícil que se les reconozca no ya una doble pertenencia si no ni tan siquiera un cambio de pertenencia. A veces, los requisitos son imposibles de cumplir ya que implican un cambio de los rasgos físicos de la persona. En otras ocasiones son sencillamente injustos porque implica no aceptar el principio constitucional de la libertad religiosa. La pregunta que se hacen los inmigrados, e incluso sus hijos, es qué hay que hacer para ser reconocido como...

En cada contexto socio-cultural la respuesta a esta pregunta tendrá sus diferencias. Veamos el caso de Cataluña a partir del análisis de Castells (1998:71): "¿Por qué es tan importante la lengua en la definición de la identidad catalana? Una respuesta es histórica: ha sido, durante cientos de años, el signo de identificación de ser catalán, junto con las instituciones políticas democráticas de autogobierno cuando no fueron suprimidas. Aunque los nacionalistas catalanes definen como catalán a todo aquel que vive y trabaja en Cataluña, también añaden 'y quiere ser catalán'. Y el signo de 'querer ser' es hablar la lengua o tratar de hacerlo (de hecho, 'tratar de hacerlo' es incluso mejor porque es un signo real de disposición de serlo). Otra respuesta es política: es el modo más fácil de extender y reproducir la población catalana sin recurrir a criterios de soberanía territorial que colisionaría necesariamente con la territorialidad del estado español. No obstante, una respuesta adicional y más fundamental quizás esté ligada a lo que representa la lengua como un sistema de códigos, cristalizando históricamente una configuración histórica que permite compartir sím-

bolos sin adorar otros iconos que los que surgen en la comunicación de la vida cotidiana.”

Sin cuestionar la validez general de este análisis también quisiéramos comentar que, cuando se aplican a los hechos de la vida cotidiana, los principios generales hacen aflorar excepciones, contradicciones, conflictos y adaptaciones. En su primera novela, escrita en catalán y claramente autobiográfica, Najat El Hachmi (2004) plantea específicamente estas dificultades para la integración, a pesar de escribir y hablar el catalán mejor que muchos “otros” catalanes. El título de la narración no puede ser más explícito: *Jo també sóc catalana* (Yo también soy catalana).

La autora, Najat El Hachmi, nació en Nador (Marruecos) y a los ocho años vino a vivir a la ciudad catalana de Vic, que para algunos forma parte de la “Cataluña profunda”. En la novela, la protagonista va interiorizando la nueva pertenencia de la tierra de acogida. Pero también describe escenas cotidianas como la siguiente (la traducción es nuestra: mantenemos la palabra motivo de la disputa en catalán para que se entienda mejor el caso):

- “- Tengo que ir a comprar incens .
- Querrás decir encens.
- No, se dice incens.
- No, se dice encens. Incens lo decimos habitualmente por influencia del castellano, pero es incorrecto.
- Si hombre, me lo dirás a mí que soy catalana. (...)
- Si quieres te traigo un diccionario.
- No es necesario, toda la vida he dicho incens y no vendrás tu, de fuera, a decirme como tengo que hablar mi lengua.” (El Hachmi, 2004:53).

Visto el ejemplo, resulta fácil comprobar cómo no a todo el que habla catalán se le reconoce, siempre y por todos, la identidad catalana . Resulta útil incorporar aquí la noción de cultura entendida como “conjunto abierto y complejo, en ocasiones contradictorio, de pautas de pensamiento, emoción y conducta que determinados actores sociales, con poder para ello, pretenden concretar y atribuir a un colectivo con el fin de caracterizarlo y de dotarle de una identidad ideal, esencialista e imposible de realizar a nivel individual. Este conjunto de pautas que un individuo internaliza en distintas proporciones y de forma personal en la socialización le va a permitir dotar de sentido y de valor a la acción social de las personas socializadas con pautas semejantes o incluso la de otras personas, mediante una aplicación etnocéntrica de sus pautas cognitivas, emotivas y conductuales.” (Rodrigo, 2003:199).

Quizás el problema no está tanto en las identidades múltiples que, de acuerdo con su biografía, viven las personas en vida cotidiana sino en un tipo de identidad nacional excluyente que cuestiona la existencia de otras identidades a un nivel de igualdad. Las primeras palabras del libro de Maalouf (1999: 11) son muy ilustrativas al respecto: “Desde que dejé Líbano en 1976 para instalarme en Francia, cuántas veces me habrán preguntado, con la mejor intención del mundo, si me siento 'más francés' o 'más libanés'. Y mi respuesta es siempre la misma: ¡Las dos cosas! Y no porque quiera ser equilibrado o equitativo, sino porque mentiría si dijera otra cosa. Lo que hace que yo sea yo, y no otro, es ese estar en las lindes de dos países, de dos o tres idiomas, de varias tradiciones culturales. Es eso justamente lo que define mi identidad. ¿Sería acaso más sincero si amputara de mí una parte de lo que soy?”.

Realmente hay que convenir que es difícil superar esta visión impuesta de la identidad nacional, pero no es imposible. Hay un proverbio castellano que dice “Uno es de donde paca, no de donde naca”. ¿Seremos capaces de hacerlo realidad? O mejor aún ¿se puede ser de donde nacemos y de donde pacemos? ¿Hasta qué punto la identidad nacional se ha convertido en una identidad limitante? Hemos de revisar los orígenes y las características de la identidad nacional para entender la dificultad que demuestra para no ser limitante y la necesidad que tiene de ser exclusiva.

4. La crisis de la identidad nacional en la posmodernidad.

El concepto clásico de estado-nación forzó la idea de “identidad nacional”. Es el momento en el que el ciudadano -para adquirir una serie de derechos- debe definirse como perteneciente a una nación o a otra. Con el nacimiento de los Estados y sus fronteras, el individuo adquiere una nueva responsabilidad: la tarea de definirse (y sentirse) miembro de un territorio particular, incorporando tradiciones, costumbres, hechos históricos, etc. como elementos fundamentales y esencialistas de su identidad personal. Como nos recuerda Toulmin (2001: 30) “Antes de 1550, la obligación política seguía fundándose en general en la fidelidad feudal, no en la lealtad nacional.”

Sin embargo, algo tan ambiguo y etéreo como una nación acaba “soldando” una suerte de ligazón entre los habitantes de ese territorio, que empiezan a sentirse miembros de una comunidad de ideas y participantes de un pasado común que les da mayor fuerza y seguridad. En la actualidad, el documento de identidad o el pasaporte pasa a ser el símbolo de adhesión a esa comunidad; y nacer en un lugar geográfico determinado pasa por la identificación “natural” con toda su simbología (histórica, lingüística, religiosa, etc.). Siguiendo a Toulmin (2001:197): “Los años que van de la década de 1690 a 1914 marcan

el apogeo en Europa de la 'nación' soberana. Durante más de dos siglos, pocas personas cuestionaron seriamente que la nación-estado era, tanto en la teoría como en la práctica, la unidad política fundamental". Y, añadiríamos, al mismo tiempo que unidad política se convertía en el eje de la construcción identitaria.

Es interesante ver el nacimiento de algunas palabras porque nos habla claramente la necesidad social de su uso. En este caso vamos a ver tres lenguas muy próximas. En castellano la palabra "Identidad" aparece en 1440 (Corominas y Pascual, 1992), en catalán, "Identitat", está fechada en el siglo XIV (Enciclopèdia Catalana, 1998) y, por último en el diccionario francés *Le Petit Robert* se señala que el término "Identité" aparece en 1361 (Robert, 1992). Así pues, en estas lenguas, entre los siglos XIV y XV, la voz identidad adquiere corporeidad. Pero *Le Petit Robert* añade algo muy interesante y es lo siguiente: este término es retomado en 1611. Es decir, que en el siglo XVII vuelve a ser utilizado. Quizás podríamos pensar que en el siglo XVII la identidad va a adquirir su dimensión social. En este siglo, no sólo se retoma el término en la lengua francesa, la identidad no existe únicamente como un sustantivo, sino que pasa a convertirse en una acción, en un verbo. La identidad puede ser algo íntimo, como señalamos al principio, es la respuesta a la pregunta sobre nuestra individualidad. Pero también puede tener una función en la interrelación social. Para ser compartida socialmente es necesario que la identidad se convierta en una actuación, en una identificación. Una persona tiene que identificarse o debe identificar a otro para que la identidad produzca sus efectos sociales. Así en castellano "Identificar" surge en 1649 (Corominas y Pascual, 1992), en catalán en 1696 (Enciclopèdia Catalana, 1998) y en francés en 1610 (Robert, 1992). Recordemos que una de las acepciones de "Identificar" es: "Dar los datos personales necesarios para ser reconocido" . Para que mi identidad sea reconocida por los otros es necesario identificarme. Así, mediante la identificación se produce el reconocimiento de la pertenencia. Reconocimiento de pertenencia que quizás a lo largo del siglo XVII fue necesario activar, más que nunca, con la modernidad y por la construcción de las identidades nacionales.

La necesidad de pertenencia encontró en la identidad nacional un refugio perfecto, constantemente alimentado por el estado-nación de forma oficial o por la nación sin estado de forma oficiosa. Pero hay que recordar que a lo largo de la historia de la humanidad ha habido otras construcciones identitarias que no pasaban por la identidad nacional. Además -como nos recuerda Bauman (2005:49) - "la idea de una identidad nacional ni se gesta ni se incuba en la experiencia humana de forma natural, ni emerge de la experiencia como un hecho vital evidente por sí mismo. Dicha idea entró a la fuerza en la

Lebenswelt de los hombres y mujeres modernos y llegó como una ficción” (En cursiva en le original). Y recordemos que, para Husserl, Lebenswelt significaba “mundo vital” o “mundo de la vida”. Quizás, la identidad nacional es una ficción pero, recordando a la Escuela de Palo Alto (Watzlawick, 1986), no hay que olvidar que una ficción que produce efectos reales se convierte en una realidad para las personas. Si además esta ficción está reforzada por la coerción política y por claras limitaciones sociales su fuerza es muy notable.

Para entender cómo esta ficción se llegó a imponer como autoevidente hay que adentrarse en los orígenes de la modernidad. En el interesante trabajo de Toulmin (2001) se pone de manifiesto cuál era el contexto político y social de los pilares del pensamiento moderno. Así este autor se pregunta “en primer lugar, cuáles fueron los acontecimientos que resultaron ser tan cruciales para la creación de la Europa moderna; en segundo lugar, cómo influyeron esos acontecimientos en cómo los europeos vivieron y pensaron en las últimas décadas de dicho siglo [se refiere al siglo XVII]; y, finalmente, cómo configuraron el desarrollo de la modernidad hasta la época actual y, no menos importante, nuestro horizonte de expectativas con vistas al futuro” (Toulmin, 2001:36).

En el siglo XVII, el conflicto religioso que vivió Europa, frente a una primera modernidad desarrollada por los humanistas del siglo XVI, hizo emerger una modernidad racionalista que subvirtió la corriente anterior. “La disposición de los humanistas para convivir con la incertidumbre, la ambigüedad y las diferencias de opinión no había hecho nada (...) para impedir el conflicto religioso; luego (...) había contribuido a causar aquel estado de cosas degenerado. Si el escepticismo nos dejaba indefensos, se imponía con urgencia la certeza” (Toulmin, 2001:91). Esto dio paso a un racionalismo que enterró las propuestas escépticas de los humanistas, ya que se hacía necesaria una nueva certeza incuestionable frente al conflicto religioso, la Guerra de los Treinta Años, que se estaba viviendo. “(...) en aquel momento el cambio de actitud -la devaluación de lo oral, lo particular, lo local, lo temporal y lo concreto- pareció muy poco precio que pagar por la teoría formalmente 'racional' fundada en conceptos abstractos, universales y atemporales” (Toulmin, 2001:117).

A partir de esta toma de postura se fue construyendo el edificio conceptual de la realidad social moderna. Así, por ejemplo, para la modernidad se concibe “la sociedad como un objeto a administrar, como una colección de distintos 'problemas' a resolver, como una 'naturaleza' que hay que 'controlar', 'dominar', 'mejorar' o 'remodelar', como legítimo objeto de la 'ingeniería social' y, en general, como jardín que hay que diseñar y conservar a la fuerza en la forma en que fue diseñado [...]” (Bauman, 1998:23). Evidentemente, esta cos-

movisión moderna tuvo múltiples consecuencias en nuestra forma de interpretar el mundo, y, así pues, de la manera de interpretar el sentido de identidad nacional. En esta concepción moderna de la sociedad, se deslegitiman las lealtades alternativas. El programa de uniformización nacional del siglo XVII europeo se basa en el principio “un roi, une loi, une foi” (un rey, una ley, una fe). Es decir, sólo se acepta una lealtad incondicional a la patria.

Como afirma Bauman (2005:53) “La identidad nacional, déjeme añadir, nunca fue como otras identidades. Al contrario de otras identidades que jamás exigieron lealtad sin ambages y fidelidad exclusiva, la identidad nacional no reconoce la competencia, ni mucho menos una oposición. La identidad nacional concienzudamente construida por el Estado y sus organismos (...) tiene por objetivo el derecho de monopolio para trazar el límite entre el 'nosotros' y el 'ellos'.”

En una obra anterior, el propio Bauman (1998) recoge el caso del antisemitismo como un ejemplo interesante al respecto. El antisemitismo pertenece “...a la categoría semánticamente confusa y psicológicamente desconcertante de extranjeros en el interior”(Bauman, 1998:45). Así los judíos eran transformados en “extranjeros entre nosotros”. Pero eran unos “extranjeros” un tanto especiales. Como recuerda Bauman (1998:69): “No es que los judíos fueran distintos de los habitantes de cualquier otra nación, es que eran también distintos de cualquier otro extranjero.” El siguiente paso fue, como todo el mundo sabe, convertirlos en el “enemigo entre nosotros”, bajo la sospecha de doble lealtad. Con la modernidad “...cada trozo de tierra sin dueño era una invitación permanente a la agresión. El mundo, atestado de naciones y de naciones Estado, abominó del vacío no nacional. Los judíos estaban en ese vacío. Más aún, ellos eran un vacío” (Bauman, 1998:70). En la actualidad los judíos ya tienen su territorio con una identidad nacional. Su lugar, o quizás sería mejor decir su vacío, ha sido ocupado, como hemos visto por los trabajadores inmigrados sin papeles. Como nos recuerda Bauman (1998:107), “Con los judíos ascendiendo en la actualidad de forma masiva a las clases medias altas y, en consecuencia, fuera del alcance de la experiencia directa de las masas, los grupos antagonistas que surgen de las preocupaciones relacionadas con los límites y su salvaguarda tienden a centrarse, hoy en día, en la mayor parte de los países occidentales, en los trabajadores inmigrantes.”

La lealtad única da seguridad, certeza y homogeneidad identitaria, pero también es una fuente de posible discriminación y exclusión. “Los que estaban al mando de las sociedades premodernas podían adoptar la actitud confiada y calmada de los guardabosques: la sociedad, abandonada a sus propios medios, se reproduciría año tras año, generación tras generación, sin apenas ningún

cambio perceptible. Pero no sus sucesores modernos. Aquí ya no se podía dar nada por sentado. No crecería nada a menos que se hubiera plantado y si crecía algo de forma independiente debía de ser algo malo y, por tanto, peligroso, que confundía o comprometía el plan total” (Bauman, 1998:75).

Quando los sentimientos de pertenencia aún siguen discutiéndose, la globalización ha hecho entrar en crisis al orden político westfaliano de la modernidad (Jáuregui, 2001). Las multinacionales -en el ámbito económico-, la Unión Europea -en el ámbito político- y la globalización -en el ámbito cultural -ponen en crisis el estado-nación y su principio de soberanía económica, política y cultural.

Una respuesta desde “las fuerzas de la identidad nacional” ha sido la de incrementar su espíritu de lucha, de reivindicación agresiva de la propia identidad nacional sobre la de otra cualesquiera que ésta sea. No resulta, pues, un elemento favorecedor para el diálogo sino que puede llegar a ser una definición previa de posturas encontradas y en oposición. Hay un “nosotros somos” frente a un “ellos son (o sea, no son nosotros)”.

Así pues, cuando parece que el concepto de estado-nación entra en momentos de debilidad, aparecen movimientos de feroz reivindicación de la identidad nacional y de fervor patriótico basados, de nuevo, en la adhesión de la identidad personal a un territorio geográfico. Esta aparente paradoja puede entenderse si tenemos en cuenta que las situaciones de indefinición acostumbran a despertar en la mayoría estados de ansiedad y crisis que se necesitan resolver de manera rápida y efectiva. Y transformar los “orígenes” (siempre ambiguos, mestizos, personales) en “raíces” (siempre fijas, inamovibles, comunitarias) es una buena manera de recomponerse ante las nuevas ambigüedades sociales, culturales y políticas. El precio que se paga -quizá sin clara conciencia de ello- es que las raíces atan e inmovilizan, en tanto que los orígenes son la representación del pasado que nos sirve para dar significado a nuestro presente.

Es difícil señalar cuál es la tendencia que se impondrá en la tensión entre lo global y lo local, aunque todo parece apuntar que es el estado-nación el que va a padecer más esta tensión. De todos modos, para Toulmin (2001:281), la vivencia de esta situación de crisis ante el tiempo futuro puede resolverse según dos actitudes principales: “Por una parte, podemos recibir con los brazos abiertos una perspectiva que ofrezca nuevas posibilidades pero exija nuevas ideas y más instituciones adaptables, y ver en estas transiciones una buena razón para la esperanza, buscando una mayor claridad sobre las nuevas posibilidades y exigencias que implica un mundo de filosofía práctica, ciencias multidisciplinarias e instituciones transnacionales o subnacionales. O podemos también volver la espalda a las promesas de la nueva época y esperar, con el

alma en vilo, que los modos de vida y pensamiento característicos de la era de la estabilidad y el espíritu nacional duren al menos lo que nuestra propia existencia en la tierra”.

En palabras de Giddens (1997: 23) la modernidad actual “se trata de un mundo repleto de peligros al que se aplica de modo particular la palabra 'crisis', no como una mera interrupción sino como un estado de cosas más o menos continuo”. Quizás, las crisis anteriores se enmarcaban dentro de la lógica de la modernidad, en cambio las actuales afectan a algunos de los principios fundadores de la modernidad racionalista. Hemos pasado de crisis en la modernidad a crisis de la modernidad. En este sentido Morin (1994b:446) afirma: “Para mí, la crisis del futuro es un componente de la crisis de la modernidad; lo que llamábamos modernidad está en crisis. Pero como aún no vemos la cara de lo que está emergiendo, tenemos una manera pobre de denominarlo, el término es 'pos', 'posmoderno'. Pienso que los términos 'pos' y 'neo' traducen la imposibilidad de conceptualizar verdaderamente, por ahora, la nueva cara que todavía no está formada”.

Para Berger y Luckmann (1997) no es que la modernidad esté en crisis sino que la modernidad es la causa de la crisis de sentido del mundo actual. “La modernidad entraña un aumento cuantitativo y cualitativo de la pluralización. Las causas estructurales de este hecho son ampliamente conocidas: el crecimiento demográfico, la migración y, como fenómeno asociado, la urbanización; la pluralización, en sentido físico y demográfico; la economía de mercado y la industrialización que agrupan al azar a personas de los tipos más disímiles y las obligan a interrelacionarse en forma razonablemente pacífica; el imperio del derecho y la democracia, que proporciona garantías institucionales para esta coexistencia pacífica. Los medios de comunicación masiva exhiben de manera constante y enfática una pluralidad de formas de vida y de pensamiento: tanto por medio de material impreso al que la población tiene fácil acceso debido a la escolaridad obligatoria como por los medios de difusión electrónicos más modernos. Si las interacciones que dicha pluralización permite establecer no están limitadas por 'barreras' de ningún tipo, este pluralismo cobra plena efectividad, trayendo aparejada una de sus consecuencias: las crisis 'estructurales' de sentido” (Berger y Luckmann, 1997:74). Para estos autores nuestra crisis es por la modernidad. Un corolario de este sentimiento de crisis, bastante claro y generalizado, es la incertidumbre. Aunque, como en el caso de la crisis, hay distintas interpretaciones de este fenómeno.

Mientras que para Berger y Luckmann (1997) la situación creada por las incertidumbres y las crisis de sentido es dramáticamente angustiosa, para Freid Schnitman (1994:24) “la pérdida de la certeza que atraviesa la cultura contem-

poránea lleva a una nueva conciencia de la ignorancia, de la incertidumbre. El poder preguntarse, el dudar sobre la duda introduce, así, una reflexión sobre la reflexividad, un proceso de segundo orden. Las dudas con las cuales el sujeto se interroga sobre la emergencia y la existencia de su propio pensamiento constituyen un pensamiento potencialmente relativista, relacionante y auto-cognoscitivo". Desde este punto de vista, la incertidumbre no se convierte en un estado temporal, sino que es una característica de la complejidad del tiempo presente. Por esto Morin (1994a:439) afirma que "es necesario establecer la diferencia entre programa y estrategia; pienso que allí está la diferencia entre pensamiento simplificante y pensamiento complejo. Un programa es una secuencia de actos decididos a priori y que deben empezar a funcionar uno tras otro sin variar. Por supuesto, un programa funciona muy bien cuando las condiciones circundantes no se modifican y, sobre todo, cuando no son perturbadas. La estrategia es un escenario de acción que puede modificarse en función de las informaciones, de los acontecimientos, de los azares que sobrevengan en el curso de la acción. Dicho de otro modo: la estrategia es el arte de trabajar con la incertidumbre".

En la modernidad actual es inevitable tener que trabajar con la incertidumbre. Esto nos lleva a cambiar algo la perspectiva. Las identidades nacionales unitarias no son suficientes para entender los nuevos fenómenos sociales. Esto nos obliga a aceptar una cierta fragmentación de la realidad en visiones parciales e identidades múltiples, pero al mismo tiempo hay que buscar las interrelaciones entre ellas. Es decir, se trata de una globalidad no unitaria sino plurifacética. Como puede apreciarse, la crisis y la incertidumbre nos conducen a la complejidad, que no es la solución sino el diagnóstico. Como afirma Morin (1997:143) "para mí, la complejidad es el desafío, no la respuesta. Voy a la búsqueda de una posibilidad de pensar trascendiendo la complicación (...), trascendiendo las incertidumbres y las contradicciones. (...) En segundo lugar, la simplificación es necesaria, pero debe ser relativizada. Es decir, que yo acepto la reducción consciente de que es reducción, y no la reducción arrogante que cree poseer la verdad simple, por detrás de la aparente multiplicidad y complejidad de las cosas". Sigamos recordando con Morin (1994b:440) que "el pensamiento complejo no es el pensamiento omnisciente. Por el contrario, es el pensamiento que sabe que siempre es local, ubicado en un tiempo y en un momento. El pensamiento complejo no es un pensamiento completo [...]" Esto es lo que apunta Edgar Morin en su paradigma de la complejidad cuando señala que no se trata de buscar el conocimiento general ni la teoría unitaria, sino de encontrar un método que detecte las ligazones, las articulaciones. Este método conduce a la complejidad. Admitir esta complejidad, no eliminar

las antinomias, es cuestionar el principio de simplificación en la construcción del conocimiento. Supone rehusar la reducción de una situación compleja a un discurso lineal, a la simplificación abstracta.

Todo esto nos obliga a replantearnos una nueva forma de enfocar los problemas sociales en general y la construcción identitaria en general. Pero hay que recordar que en el imaginario colectivo de las personas la identidad nacional sigue teniendo una fuerza inusitada. Además los medios de comunicación siguen reforzando, día a día, esta construcción identitaria. Es cierto como afirma Barker (2003:277) que: “En la era de la globalización, la televisión es vital para la construcción de identidades culturales, pues hace circular todo un bricolaje de representaciones de clase, género, raza, edad y sexo, con las que nos identificamos o contra la que luchamos. Es decir, la televisión es un recurso proliferador y globalizado para la construcción de la identidad cultural y un lugar de cuestionamiento de los significados.” Pero nos parece que la identidad nacional, a pesar de la crisis apuntada, es una idea-fuerza que sigue siendo muy poderosa y mediáticamente no tiene una alternativa real, porque una cosa es que nos identifiquemos con distintas representaciones y otra que esto nos permita construirnos una identidad híbrida con la fuerza de la identidad nacional. En el contexto actual todavía parece que la única alternativa, con la misma fuerza identificatoria, que se ofrece a una identidad nacional es otra identidad nacional distinta, y no un tipo de identidad diferente.

Para Barker (2003:278) “la televisión global no reproduce simplemente una cultura dominante o hegemónica con sus identidades asociadas de una manera clara y tajante. Antes bien, la relación entre globalización, televisión e identidades culturales es una relación compleja, en la que entran en liza toda una serie de identidades diversas, desde identidades étnicas o religiosas de carácter absolutista hasta identidades interculturales de carácter híbrido. En efecto, en el contexto de la globalización, tanto el movimiento físico de los pueblos como la distribución electrónica de la 'cultura' contribuye al desarrollo de dichas identidades híbridas.” Por ello concluye que “la televisión es un buen recurso para las identidades múltiples, cada vez más complejas, y para los discursos enfrentados sobre el poder.” (Barker, 2003:278). Aunque estemos de acuerdo con esta postura conviene recordar que la identidad nacional tiene unos cuantos siglos de peso, mientras que la globalización, con Internet incluida, simplemente son unas décadas. El proceso hacia estas identidades híbridas o mestizas será largo y complejo, con avances y retrocesos. Es posible que ahora estemos simplemente empezando a aceptar la posibilidad de su existencia. Es de esperar que esta aceptación conduzca a la tolerancia de estas nuevas identidades. El siguiente paso podría ser que se consiguiera el respeto, porque no hay

que olvidar que distintos tipos de identidad van a convivir en los mismos territorios. Hasta ahora las identidades mestizas no eran vistas como algo deseable porque no eran ni una cosa ni la otra, quizás en el futuro se empiecen a ver como la posibilidad de ser tanto un cosa como la otra. Así acabarían siendo las identidades deseadas. Pero los seres humanos somos muy impacientes y el tiempo histórico es demasiado lento para cada uno de nosotros. Pensamos pues que la identidad nacional sigue teniendo, a pesar de las nuevas propuestas, una gran efectividad. Así, por ejemplo, la traición a la patria sigue siendo vista una actuación deleznable. El delito de lesa patria sigue existiendo en nuestro imaginario colectivo y en alguna normativa jurídica.

Con todo esto no pretendemos significar que la identidad nacional sea una identidad indeseable. En primer lugar, apuntamos que los síntomas de crisis de la identidad nacional en la posmodernidad nos abren nuevas posibilidades. Esta crisis no hay que entenderla, actualmente, tanto como el declive de la identidad nacional, sino más bien como la aparición de nuevas alternativas, superando una situación identitaria unidimensional fruto de la modernidad. Hay que recordar que la palabra “crisis” procede del griego, cuyo significado original era “decisión”. Es decir la crisis de la identidad nacional hay que entenderla como la posibilidad de tomar decisiones sobre nuestra identidad. Esto se produce, precisamente, por la aparición de algunas alternativas. La identidad nacional está dejando de ser un tipo de pensamiento unidimensional. Se abre el tiempo de la autoreflexión y de la toma de decisiones.

En segundo lugar, no deseamos tampoco que se interprete que damos una visión maniquea de la identidad nacional. No se trata de cantar las excelencias de las nuevas posibilidades identitarias -porque seguramente no estarán exentas de abusos y conflictos- frente a la perversidad de la identidad nacional. La identidad nacional puede ser tanto un mecanismo de manipulación política que se utiliza para acometer y justificar las acciones más despreciables, como puede ser el impulso motor para la defensa de los valores culturales y de las libertades de una comunidad. Para ejemplificar esta insoslayable contradicción, tan propia del género humano, recogemos - como colofón- dos textos. El primero es un artículo de opinión (la traducción es nuestra) titulado “La bandera”, firmado bajo el seudónimo Esparver y publicado en la revista El Món el 12 de febrero de 1982 (p. 21):

“Sir Arthur Conan Doyle explica en una de sus historias militares como un batallón de irlandeses, los Royals Malloys, se niega a luchar en medio de una batalla terrible contra los ejércitos de derviches en el desierto de Nubia. Cuando el combate ya se perdía, un oficial, trastornado por el salvajismo de los

indígenas, sacó de su macuto una bandera verde clandestina, símbolo de la oprimida nación irlandesa. A partir de aquel momento el signo de la batalla cambió. No quedó con vida ni uno sólo de los valientes Mallows, que murieron por Su Majestad británica pero bajo el ondear de su propia bandera. Los jefes derviches, que capturaron el trapito, no se explicaban su poder maravilloso, ya que antes nunca lo habían visto encabezando los ejércitos británicos.

La manipulación de los símbolos, que son signos con una carga efectiva extraordinaria, puede dar resultados excepcionales y a la vez peligrosos. El chauvinismo se puede interpretar como una enfermedad simbólica, en la cual los signos y las formas adquieren vida propia y se convierten en fetiches. Así es como la bandera no es ya tan solo el símbolo de la nación sino la nación misma encarnada.

¿Pero no es una absurdidad pelearse por un trozo de trapo sublimado? ¿Cuándo conseguiremos que la vida supere la liturgia, el ritual, la representación pautada y teatral? El castigo divino del pecado original fue quizás esta condena a hipnotizarnos con aquello que está pintado y hacernos opaco aquello que está vivo”

El segundo texto es un bello poema, de 1954, de Salvador Espriu, uno de los más importantes poetas catalanes, que recogemos en la traducción de José Agustín Goytisolo :

ENSAYO DE CÁNTICO EN EL TEMPLO

¡Oh qué cansado estoy
de mi cobarde, vieja y tan agreste tierra,
y como me gustaría alejarme
hacia el norte,
en donde dicen que la gente es limpia
y noble, culta, rica, libre,
despierta y feliz!
Entonces, en la congregación, los hermanos dirían
desaprobando: “Como el pájaro que abandona el nido,
así es el hombre que abandona su lugar”,
mientras yo, lejos ya, me reiría
de la ley y de la antigua sabiduría
de este mi árido pueblo.
Pero no he de llevar a cabo nunca mi sueño
y permaneceré aquí hasta la muerte.
Pues soy también muy cobarde y salvaje

y amo, además,
con un dolor desesperado,
esta mi pobre,
sucía, triste y desgraciada patria.

5. Bibliografía.

- BARKER, C. (2003). *Televisión, globalización e identidades culturales*. Barcelona: Paidós.
- BAUMAN, Z. (1997). *La posmodernidad y sus descontentos*. Madrid: Akal.
- BAUMAN, Z. (1998). *Modernidad y Holocausto*. Toledo: Sequitur.
- BAUMAN, Z. (2005). *Identidad*. Madrid: Losada.
- BERGER, P. y LUCKMANN, T. (1983). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- BERGER, P. y LUCKMANN, T. (1997). *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. Barcelona: Paidós.
- CASTELLS, M. (1998). *La era de la información. Economía, sociedad y cultura. Vol2. El poder de la identidad*. Madrid: Alianza.
- CHAMBERS, I. (1994). *Migración, cultura, identidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- COROMINAS, J. y PASCUAL, J.A. (1992). *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. Madrid: Gredos.
- EL HACHMI, N. (2004) *Jo també sóc catalana*. Barcelona: Columna.
- ENCICLOPÈDIA CATALANA (1998). *Gran Diccionari de la llengua catalana*. Barcelona: Enciclopèdia Catalana.
- FERRATER MORA, J. (1994). *Diccionario de filosofía*. Barcelona: Ariel.
- FREID SCHNITMAN, D.(1994). “Introducción: ciencia, cultura y subjetividad”, en D. Freid Schnitman (Ed.) *Nuevos Paradigmas, Cultura y Subjetividad*. (pp. 15-34). Buenos Aires: Paidós.
- GALBRAITH, J.K. (2000). *La cultura de la satisfacción. Los impuestos, ¿para qué? ¿Quiénes son los beneficiarios?*. Barcelona: Ariel.
- GIDDENS, A. (1997). *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona: Península.
- JÁUREGUI, G. (2001). “Diversitat cultural i reorganització del poder polític”, en A. Nicolau (Ed.), *Europa diversa*. (pp. 113-128). Barcelona: Centre de Cultura Contemporània.
- MAALOUF, A. (1999). *Identidades asesinas*. Madrid: Alianza.

- MARÍN, M^a A. (2005). “Identidad y multiculturalidad”, en Isabel Martínez SANTA MARÍA (Ed.) *Elogio de la diversidad: estudio interdisciplinar de las migraciones*. (pp.117- 153). Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.
- MORIN, E. (1994a) “La noción de sujeto”, en D. Freid Schintman (Ed.) *Nuevos Paradigmas, Cultura y Subjetividad*, (pp. 67-85). Buenos Aires: Paidós.
- MORIN, E. (1994b) “Epistemología de la complejidad”, en D. Freid Schintman (Ed.) *Nuevos Paradigmas, Cultura y Subjetividad*, (pp. 421-442). Buenos Aires: Paidós.
- MORIN, E. (1997) *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona Gedisa.
- ROBERT, P. (1992). *Le Petit Robert. Dictionnaire de la langue française*. Paris: Le Robert.
- RODRIGO, M. (2003) “Identidad cultural y etnocentrismo: una mirada desde Catalunya”, en V. Sampedro y M. Llera (Eds.) *Desafíos actuales de la Comunicación Intercultural*, (pp.197-221). Barcelona: Edicions Bellaterra.
- SECO, M.; ANDRÉS, O. y RAMOS, G. (1999). *Diccionario del español actual*. Madrid: Aguilar.
- TOULMIN, S. (2001). *Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad*. Barcelona: Península.
- WATZLAWICK, P. (1986). *¿Es real la realidad? Confusión, Desinformación, Comunicación*. Barcelona: Herder.

