

La identidad: el trayecto y la condensación

Raymundo Mier G.

La ignorancia es un tesoro de precio indefinido que la mayoría dilapida, cuando sería preciso recoger hasta las mínimas parcelas.

Paul Valéry

El tema de la identidad adquiere hoy dos fisonomías diferenciadas que parecen enlazarse aunque sus relaciones no aparezcan siempre explícitas: la identidad como un problema que pone a prueba las categorías con las que solíamos enfrentarnos a una determinada constelación de relaciones sociales; o, contrastando, la identidad como un problema político, moral, cuyas dimensiones resisten toda explotación, puesto que ahondar en el campo de los valores y los impulsos que nos llevan a involucrarnos en esas reflexiones no deja incólume nuestro propio universo de referencia. Sin duda existen muchas otras dimensiones para abordar el problema de la identidad; sin embargo, esta doble dimensión parece arrojarnos a una serie de interrogantes y problemas que termina desbordando el panorama que aparentemente nos prometía: un paisaje más o menos bien acotado, reconocible.

La pregunta por la identidad de aquello que enfrentamos, indirectamente nos interroga por la legitimidad de nuestros instrumentos de análisis. También, no menos indirectamente, interroga nuestra propia identidad y, al hacerlo, nos impone una extrañeza sobre nuestra propia experiencia del tiempo, las categorías de futuro y de pasado, el peso de memoria y testimonio, las ataduras que nos someten a nuestra historia. Se trata de ahondar en un recuerdo que pertenece a una experiencia difícilmente circunscrita, y que somos capaces de ordenar sólo trabajosamente, restauramos azarosamente fragmentos e imágenes pasadas cuyo vínculo no es otro que la razón de un deseo; la identidad como algo construido, congruente, se nos aparece como un fantasma, construimos su presencia olvidada con el repertorio de nuestras palabras y nuestros objetos contemporáneos. Estas categorías, constituyentes de una mirada definida sobre la identidad se convierten, por poco que prosigamos en ellas, en una interrogación sobre el futuro. Interrogación que simplemente posterga la mirada, la desplaza para restaurar el peso de una actualidad siempre vacía, evanescente.

La extraña duplicación del futuro en nuestra historia no deja de ofrecernos una sospecha en toda reflexión de carácter antropológico, político, ético. Se trata de una pregunta que ha sido respondida de múltiples maneras, nunca de manera convincente: nos planteamos en principio si es legítimo proyectar un sistema de categorías, de moldear mediante ciertas taxonomías, mediante ciertos recursos de representación, los actos, los gestos, las tensiones corporales, las reiteraciones, los placeres, los terrores de aquellos a quienes hemos instalado en el centro de una curiosidad que no deja de ser patética. La antropología, la lingüística rara vez han explorado las comunidades, los pueblos, los lenguajes: esos objetos provisorios, si no es para admitir en una regularidad los indicios de un conocimiento universal que nos permita esclarecer nuestro propio futuro. Situado siempre entre la violencia de la objetividad y la destrucción que arrastra al altruismo nuestras disciplinas han elegido con frecuencia otra alternativa: el olvido de sus paradojas. La antropología va a sufrir el paso de un siglo que la instauró como hecho científico sin poder satisfacer su responsabilidad moral, sin ser capaz de esclarecer los límites éticos de su acción, sin asumir la crueldad para enfrentar, salvo en breves y repentinos momentos de lucidez —tal vez con Lévi-Strauss por ejemplo o con Duvignaud—, la responsabilidad de una destrucción y un despotismo ejercido sobre otras colectividades.

El imperativo de interrogar las categorías de análisis responde a sus conexiones con lo político, es el gesto de la renuncia a acogerse al olvido o la inflexibilidad de ese campo moral que la hace posible. Si admitimos la moral, siguiendo a Touraine, como “la voluntad de afirmarse y de elegirse a sí mismo así como de reconocer a los otros como personas en sus diferencias y en su propia voluntad de ser”.

En nuestro caso, la reflexión se ciñe a un filo tenue y probablemente delicado, puesto que lo pueblan interrogantes que hacen más inaccesible una claridad ética sobre el campo de la acción política. Puesto que hablar del lenguaje es sumergirse en los comportamientos simbólicos, en el universo de las representaciones, en el dominio de las formas lógicas, de las regularidades sintácticas, los recurrentes patrones de organización de las unidades de discurso, de las sutiles disolvencias del acto metafórico, de los inabarcables recursos de la imaginación narrativa y, sobre todo, de la eficacia de ese campo simbólico sobre los cuerpos, sobre los actos de trabajo, sobre los hábitos que preservan los tiempos sociales y la capacidad de placer. Sobre todos estos dominios el acto del lenguaje traza un conjunto de cauces, *de conexiones*: sólo parece posible construir un pensamiento acerca de la identidad dentro de este aspecto de dispersiones sustentándose en aquellos patrones relativamente estables, patrones sintácticos, reglas pragmáticas de constancia dudosa para el uso de un grupo restringido de fórmulas rituales, o entrever el campo de la identidad entre un inventario vagamente reiterativo de constataciones, que hacen posible interpretaciones léxicas más o menos estables. Se asume la identidad como un *dato* inaccesible, como un centro cuya presencia se adivina detrás

de índices equívocos. La identidad corre el peligro de convertirse en la nueva piedra filosofal. Enfrenta el riesgo también de perseguir y condenar o hundirse en la hoguera. Se establece una resonancia perturbadora entre un objeto al que se le otorga de antemano una continuidad y una congruencia entre sus elementos, una constancia y una repetitividad, y el carácter discontinuo, contradictorio, parcial, plagado de islotes de nuestros esquemas teóricos: no deja de deslizarse calladamente en nuestras reflexiones una sospecha: ¿cómo construir esta reflexión acerca de estos patrones de constancia, de estas regularidades, de estas manifestaciones que hacen sospechar un alma invariante, cómo reconocer este sustrato oculto que otorga su congruencia a un conjunto múltiple de relaciones heterogéneas y cuyos caracteres son divergentes o muestran cualidades que hemos catalogado como modulaciones preservadas en la vida colectiva, si todas nuestras clasificaciones son precarias, pobladas por la paradoja, la negación, la incompatibilidad? Habrá que reconocer cuando menos dos órdenes del pensamiento sobre la identidad: aquello que algunos trataron de sistematizar patéticamente como lo émico y lo ético; más como una forma de subsanar esa tensión que tendía a disolver el peso de cualquier información, como una actitud tranquilizante.

La diferencia entre émico y ético, no obstante, revela una bipartición fundamental: la mirada que se ciñe a una identidad local, propia de un proceso, no corresponde a la mirada externa que es por otra parte inexistente. Esta mirada imposible ha sido en innumerables ocasiones la tentativa imposible que sostiene la empresa antropológica. Esta perspectiva no tiene ninguna originalidad; sin embargo, llevarla a sus consecuencias inevitables pondría en juego un planteamiento moral y exhibiría la prepotencia no pocas veces insolente de nuestras disciplinas y nuestras categorías pretendidamente científicas.

En efecto, la mirada exterior pretende descifrar un orden, introducir en el observable un campo de congruencia, y al mismo tiempo que admite un campo de variaciones, de modulaciones, define aquello que sólo es representable como ruido, variedades surgidas al azar, una sombra en movimiento, presente pero siempre al margen de un ordenamiento estructural, esas regularidades que queremos construir como sistema. No obstante, ese campo de regularidad y las escalas de variación definidas como pertinentes son producto de un sistema analítico de carácter ético (en el sentido de la distinción ético/émico). Ese sistema analítico se presenta como una teoría imperturbada, renuente a admitir que cada objeto sometido al análisis la desborda, arruina sus certezas, hace obsoletas sus precisiones. Cada movimiento que sacude la vida y proceso de quienes se ofrecen al análisis, perturba y resuena en las categorías que pretenden identificarlo.

No podemos dejar de ver que todo aquello que aparece como modulaciones sobre el campo de los elementos definidos estructuralmente está referido inevitablemente al sistema de categorías que rigen la observación: la perseverancia de una morfología social se hace posible por el peso que atri-

buiamos a ciertos rasgos ordenadores que eclipsan aquellos elementos que consideramos ruido, perturbación.

Otra cosa ocurre para quienes miran desde dentro, para quienes experimentan cada modulación, cada variedad, como una manifestación más de un orden reconstruido desde la mirada propia: la fidelidad al ordenamiento aparece también dictada por un conjunto de criterios conceptuales y de experiencia práctica. En esa misma medida, ni quienes miran desde fuera ni quienes se reconocen en la experiencia del interior de los grupos y sometidos a la tensión de las relaciones de esa identidad conformada en el proceso pueden elaborar patrones de reconocimiento congruentes y de validez general. No es posible un control global sobre los patrones de reconocimiento salvo en casos marginales, como posiblemente el caso de la sintaxis y ciertas configuraciones léxicas, para la dimensión lingüística. Es como si consideráramos un avance sustantivo en la explicación de los seres vivos la descripción minuciosa de los sistemas óseos, cuando creemos establecer su dureza, su resistencia al impacto, su flexibilidad para de ahí extraer cualquier afirmación sobre la especie humana.

El campo de la identidad, la pregunta misma por la identidad está asociada al ejercicio del poder por lo menos en dos vertientes: la pasión taxonómica como pasión ordenadora y como vehículo de control; y la consolidación de la certidumbre como un valor que al mismo tiempo salvaguarda una voluntad de saber etnocéntrica. Por ejemplo, un discurso coherente sobre los universales del lenguaje y su funcionamiento social ofrece, incluso con toda su carga especulativa, enormes garantías a la razón instrumental que preside el saber en occidente, nuestros saberes dominantes. La pasión taxonómica como razón instrumental legitima la intervención de quienes se asumen como sujeto del saber: tenemos el derecho de modificar, desde nuestro saber, el campo de las operaciones asumidas colectivamente, tenemos un derecho incuestionado a señalar las respuestas ante determinados hechos u objetos que las propias comunidades miran como atentatorios; pero no sólo legitima esta intervención, hace legítima una imposición de valores —incluso obligar a otros a sostener una identidad propia se hace en nombre de otros valores arbitrarios y externos: la identidad cultural adquiere entonces la dimensión de un valor universal e incuestionado, y además es un objeto estable, perseverante, que puede ser descrito según ciertos índices. La voracidad de los saberes occidentales invoca operaciones cada vez más sutiles a medida que su mala conciencia se acrecienta. Cuando reclama para su actividad, cada vez en voz más alta, una neutralidad o una orientación progresista o se muestra partidario de un relativismo acentuado no hace más que escenificar la fantasía de un despojo: “no permitamos que nuestra civilización los despoje de su cultura, tal y como nos ha despojado a nosotros mismos de nuestra identidad”. La identidad propia podría aparecer sintomáticamente como ese despojo que desencadena la mirada occidental hacia aquellas comunidades reconocidas como “otras”.

Nuestra reflexión actual no pretende otra cosa que asumir la intranquilidad que suscitan estas paradojas. Esto sin duda acarrea como un primer movimiento, como una dudosa tentativa, poner entre paréntesis el problema mismo de la identidad, con la voluntad tal vez desencaminada de evitar las consecuencias despóticas que ha asumido siempre. La pregunta por la identidad, históricamente, no ha estado lejana de los movimientos más violentos y de los totalitarismos más brutales: desde el clamor de la pureza aria en el nazismo, hasta la identidad del cuerpo de Cristo y de su iglesia, el fervor por la identidad ha descubierto en muchos casos la idea de lo inmaculado y la ortodoxia, ha alimentado todas las purificaciones, ha sacramentado la muerte, ha buscado la exclusión de toda diferencia interna. Porque la pregunta por la identidad es una espiral sin término, puesto que sólo se extingue con el cuerpo mismo que la engendra. Por ejemplo, la cuestión de la identidad de los hispanohablantes, da lugar a otra pregunta que parece continuar una espiral sin comienzo; ¿cuál es la identidad de los latinoamericanos? Esta pregunta no puede responderse sin apelar a una interrogación sobre las identidades nacionales, esta serie construye una espiral sin desembocadura, donde las identidades regionales, municipales, del pueblo, del barrio, del grupo terminan por extinguirse en el vértigo profundo de la anulación de las identidades. La pregunta por la identidad sólo puede detenerse arbitrariamente en el nivel de la nación, del individuo o de la etnia. Puesto que ningún nivel es homogéneo, puesto que cada identidad provisoria está configurada por sectores dotados de ciertas capacidades específicas, que se identifican según ciertos rasgos, que se confunden en ciertos grupos, que edifican sus acciones según ciertas temporalidades, que admiten un pasado común o incluso múltiples pasados y múltiples pertenencias. La idea de identidad se detiene sólo arbitrariamente en un nivel determinado. Esta arbitrariedad que hace cesar el vértigo de esa espiral, que suspende la atracción que ejerce ese vacío profundo, la arbitrariedad que hace cesar la pregunta en un nivel, está en buena parte de las ocasiones regida por una voluntad despótica, no siempre inmotivada; pero puede también, paradójicamente, ser el único impulso a la respuesta de la cual depende que una comunidad subsista cultural o incluso vitalmente. Como en el caso de una comunidad agredida por actos ajenos, el fenómeno de la identidad colectiva es capaz de mostrar sus dos caras. La identidad que suscita la respuesta, demanda una fidelidad sin reposo para todos sus miembros. Se agita el fantasma de la traición. Cualquier diferencia, cualquier acto más allá de la norma puede adoptar la magnitud de un atentado atentatorio que requiere una purificación radical. La ortodoxia no es sino otro límite de la identidad, donde el juego infinito de la modulación se desconoce. La identidad no nos puede parecer un valor en sí. Es más, es un estado equívoco cuya persistencia puede incluso ser un instrumento directo de una voluntad opresiva.

En el campo mismo del lenguaje, el tema de la identidad es un tema irresuelto: la reflexión sobre los universales del lenguaje, sobre ese núcleo de rela-

ciones idéntico compartido por todas las lenguas no ha arrojado ninguna evidencia concluyente. Aquí la pregunta sobre la identidad nos devuelve otro rostro, el que le ha atribuido una epistemología programática y totalizante. Según estos nuevos discursos epistemológicos, una ciencia, para constituirse como tal, debe haber constituido un objeto propio. La identidad de la ciencia está directamente vinculada a la identidad de su objeto de estudio. En el caso de la lingüística los caminos se cruzan. La identidad del objeto de la lingüística parece no coincidir con la identidad del lenguaje como objeto. Al cambiar la dirección de la mirada el lenguaje ofrece una geología absolutamente diferente.

El problema de los universales del lenguaje introduce una perturbación incómoda: si la teoría del lenguaje debe circunscribirse únicamente al reconocimiento de los universales y si a su vez éstos definen la identidad del lenguaje, entonces la pregunta sobre la identidad étnica se enfrenta a una contradicción irresoluble: o la lingüística como teoría es incapaz de hacer algo más que una descripción sin resonancias teóricas de las particularidades de una lengua y por consiguiente es incapaz de dar una respuesta consistente a las preguntas sobre etnicidad, o — en caso de que se renuncie a la búsqueda de los universales — la lingüística es poco más que una casuística, poco más que una hermenéutica que, al carecer de objeto específico, renuncia a su carácter científico. Si adoptamos esta última alternativa tenemos que aceptar que el lenguaje se somete entonces a la particularidad étnica y no al revés. Si elegimos la primera alternativa y admitimos la existencia de los universales y su carácter de objeto específico de la teoría lingüística se nos pone una disyuntiva adicional: o el lenguaje, al mostrar que los caracteres estructurales que lo definen como lenguaje son compartidos por todas las lenguas, sólo refleja la particularidad étnica en rasgos contingentes, periféricos o azarosos; o bien, si se insiste en reconocer la identidad del lenguaje como rasgo esencial de la identidad étnica, las identidades étnicas locales tienen que ceder su lugar a la identidad universal del espíritu humano. La reflexión sobre la particularidad de los grupos étnicos se disuelve en un humanismo que casi invariablemente desemboca en un biologismo. La trayectoria de Lévi-Strauss es elocuente al respecto. La pregunta sobre la identidad no ha podido enfrentar sin una voluntad despótica o una resolución dogmática estas contradicciones. Pero es interesante corroborar que una contradicción análoga aparece en el orden de las reflexiones generales acerca de los rasgos compartidos por formas de organización e interacciones sociales. Cuando se reconocen por ejemplo ciertas repercusiones invariantes que el taylorismo y la división del trabajo han producido en todos los regímenes de intercambio social.

Otro aspecto que ha resultado definitivo en la reflexión acerca de la identidad es la memoria: definir el campo de lo pasado es fundar en el presente una identidad deseada. Se puede hablar de un tránsito directo entre la experiencia colectiva de la historia y la serie de rituales, actos de lenguaje, elaboración de los tiempos sociales donde se prescribe un habla oral que hace posible

que los deseos presentes y los saberes se perpetúen en una determinada comunidad. Tal vez uno de los equívocos más persistentes consista en pensar la eficacia política de la memoria: nos hemos acostumbrado a asociar la eficacia de la memoria con la fidelidad, con una experiencia y un recuerdo petrificados. La credibilidad del relato histórico se sustenta, en nuestra experiencia, por su apego a algo real; la historia como constelación de episodios y razones descriptibles se separa de los sujetos, de su cuerpo, de su vida para encontrar en una narración inerte y descarnada su campo de posibilidad. De ahí la extraña alianza entre historia y ciencia que domina nuestra mirada sobre el pasado colectivo. Hacer del pasado un cierto campo de lo real presupone cancelar el carácter singular de cada experiencia. Pueblos sin escritura parecen ofrecerse como pueblos sin memoria, sumergidos en una cierta vida precaria, carentes de horizonte futuro: la memoria se funde con la idea de lo real como invariante. Lo que ocurrió es real, parecemos estar condenados a vivir el recuerdo como reiteración. Hay un criterio de objetividad que funda nuestra propia ficción contemporánea de la historia. La memoria sufre en nuestras sociedades una violencia sin límites: es separada de la experiencia, es sometida a la norma, es reducida en sus detalles, es separada de la anécdota. La búsqueda de lo invariante degrada la propia experiencia del acontecimiento. Nuevamente la memoria no es elaboración sino registro, no se transforma sino se restaura, no es invención sino interpretación. Ahí la escritura tiene su papel definitivo, en la expropiación de la memoria, en su alienación: la memoria no es ya el producto de una actividad social, de metamorfosis incesantes; se ha convertido en texto, es objeto de un saber, se le asigna un destino y un sentido que es preciso aprender a interpretar. Es una y su identidad se cristaliza en los caracteres invariantes de la letra. La memoria, al pasar al registro de lo escrito, hace posible su expropiación, hace vivir en su cuerpo el gesto excluyente de la ortodoxia. De ahí la alianza entre escritura y dominación. Citaré un extenso pasaje de Lévi-Strauss al respecto; justifico su inclusión aquí en toda su longitud no sólo por la pertinencia que tiene en este tema, sino también por su notable textura:

La escritura es una cosa bien extraña. Parecería que su aparición hubiera tenido necesariamente que determinar cambios profundos en las condiciones de existencia de la humanidad; y que esas transformaciones hubieran debido ser de naturaleza intelectual. La posesión de la escritura multiplica prodigiosamente la aptitud de los hombres para preservar conocimientos. Bien podría concebírsela como una memoria artificial cuyo desarrollo debería estar acompañado por una mayor conciencia del pasado, y por lo tanto, de una mayor capacidad para organizar el presente y el porvenir. Después de haber eliminado todos los criterios propuestos para distinguir la barbarie de la civilización, uno querría por lo menos retener éste: pueblos con escritura que, capaces de acumular las adquisiciones antiguas, van progresando cada vez más rápidamente hacia la meta que se han asignado; pueblos sin escritura, que, impotentes para retener el pasado más allá de ese umbral que la memoria individual es capaz de fi-

jar, permanecerían prisioneros de una historia fluctuante a la cual faltaría un origen y la conciencia duradera de un proyecto.

Sin embargo, nada de lo que sabemos de la escritura y su papel en la evolución humana justifica tal concepción. Una de las fases más creadoras de la historia se ubica en el advenimiento del neolítico: a él debemos la agricultura, la domesticación de los animales y otras artes. Para llegar a ello fue necesario que durante milenios pequeñas colectividades humanas observaran, experimentaran y transmitieran el fruto de sus reflexiones. Esta inmensa empresa se desarrolló con su rigor y una continuidad atestiguada por el éxito, en una época en que la escritura es aún desconocida. [...] Inversamente, desde la invención de la escritura hasta el nacimiento de la ciencia moderna, el mundo occidental vivió unos cinco mil años durante los cuales sus conocimientos más que acrecentarse fluctuaron. Se ha señalado muchas veces que entre el género de vida de un ciudadano griego o romano y el de un burgués europeo del siglo XVIII no había gran diferencia. En el neolítico, la humanidad cumplió pasos de gigante sin el socorro de la escritura; con ella las civilizaciones históricas de Occidente se estancaron durante mucho tiempo. Sin duda, mal podría concebirse la expansión científica de los siglos XIX y XX sin escritura. Pero esta condición necesaria no es suficiente para explicar el hecho.

Si se quiere poner en correlación la aparición de la escritura con ciertos rasgos característicos de la civilización, hay que investigar en otro sentido. El único fenómeno que ella ha acompañado fielmente es la formación de ciudades y de imperios, es decir, la integración de un número considerable de individuos en un sistema político, y su jerarquización en castas y clases: para favorecer la explotación de los hombres antes que su iluminación. [...] Si mi hipótesis es exacta, hay que admitir que la función primaria de la comunicación escrita es la de facilitar la esclavitud¹.

Me gustaría enfatizar algunos elementos presentes de manera velada en el texto de Lévi-Strauss; así como uno ajeno a él, tanto como a casi todo el pensamiento estructuralista; dos nociones de lo real contradictorias que parecen oponer nuestra racionalidad de la permanencia y el campo de las transformaciones en la cultura y la memoria orales. El otro: la razón sistemática: incorporar grandes masas de individuos en un ordenamiento rígido y jerarquizado sobre un territorio disperso y expandido, presupone modificar los tiempos y las historias, las órdenes, los edictos, los criterios, los saberes deben difundirse rápida y uniformemente a pesar de la distancia, sin vacilaciones, ofrecerse a sentidos precisos para que los esclavos y el trabajo organizado sea eficiente; deben uniformarse las ejecuciones, deben administrarse los cuerpos y los destinos. Se transforma el tiempo de los procesos al modificar la disciplina sobre los cuerpos; se transforma también la memoria de las colectividades y el carácter memorable de los acontecimientos. Estos saberes y la prescripción de los tiempos, así como una escritura normalizada, neutral, intemporal, unívoca, que es necesaria para la organización y sistematización de los elementos productivos, hace patente un tercer aspecto: la escritura se adquiere

¹ Claude Lévi-Strauss, *Tristes trópicos*, Buenos Aires, Eudeba, 1970, pp. 295-296.

mediante un nuevo acto iniciático que hace vivir en los intercambios sociales una nueva jerarquía: alfabetizados y no alfabetizados. No es sólo un aprendizaje, es un trastocamiento de los regímenes de donación, se transforman irreversiblemente los rituales asociados a un saber transmitido oralmente. Asimismo, como señala Lévi-Strauss, la escritura ha hecho posible la expansión científica. Tal vez el hecho de que la escritura permita borrar el tiempo de la enunciación, borrar las huellas de quien habla, atenuar hasta la transparencia el tiempo narrado hicieron posible un lenguaje distante, la separación, los signos descriptivos. La misma razón sistemática que surgió como imperativo de control de las multitudes dispersas, impulsó la escritura distante, científica. La escritura hizo posible la contrastación de las tesis en otros lugares. Lo inequívoco de su sentido dio lugar a la repetibilidad de las experiencias. Lo que hizo posible la verificación de las afirmaciones, la neutralidad del lenguaje, hizo también posible que las disciplinas se difundieran; la escritura conformó las condiciones que permitieron el paso de la técnica y el arte, propios, singulares, tributos de la habilidad y la ductilidad de los cuerpos, a la tecnología como repertorio de acciones reiteradas asociadas a unas funciones y unos saberes.

Las redes, los cauces por los que fluye y se transforma el espacio social y su imaginación se esclerotizan: sólo aquellos que tienen acceso a esta razón, a esta idea de verdad, a este predominio de un pensamiento donde la historia es objeto de ortodoxia tendrán capacidad de dominar, de sistematizar.

Hay un cuarto aspecto no mencionado por Lévi-Strauss y que simplemente sugeriré: la memoria ha perdido el placer del juego. Cuando cada sujeto puede transformar el campo de lo pasado, cuando la historia no se confunde con la voluntad de verdad, se encuentra un equilibrio entre la fidelidad y el juego: la transformación. Incluso se trata de otro tipo de fidelidad: el apego a la tradición no se basa en el tributo al objeto, sino a los hombres. Se cuenta un cuento de la misma manera que se lo enseñó tal o cual individuo, el padre, el amigo, el compadre. Se transforma para imprimirle una tenue inflexión que revele la maestría sin abandonar el apego. Hay otro criterio que rige el juego: la eficacia. La relación entre juego y eficacia merecería un tratamiento aparte. Me conformo aquí con señalarlo. La escritura por lo menos restringe ese juego, cuando es aprehendida como un depósito permanente de vestigios que entonces se preservan. El texto se convierte en clave y cifra de las historias; hace posible el surgimiento de hermeneutas y doctores; como el propio Lévi-Strauss lo sugiere, hace posible la exigencia del cumplimiento universal de la Ley, ya que ésta una vez escrita puede aspirar a una generalidad sin excepciones: “La lucha contra el analfabetismo —escribe Lévi-Strauss— se confunde así con el fortalecimiento del control de los ciudadanos por el Poder. Pues es necesario que todos sepan leer para que este último pueda decir: nadie está reputado como ignorante de la Ley”².

² Claude Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 297

Este peso de la escritura basta para refutar el carácter que incesantemente se le ha atribuido en una buena parte de los enfoques lingüísticos. La escritura aparece como un sistema que supone una capacidad propia de engendrar el sentido, dotándolo de características específicas, haciendo posible ciertas operaciones, aligerando el peso de otras. Pero lo que es más importante: la escritura, como campo de enunciados materiales manipulables, define un campo de enunciación propio que suscita un ordenamiento en las relaciones sociales. Esta enunciación construye horizontes de vida y hace posible la consolidación de figuras sociales. Recapitulemos brevemente: la permanencia de la escritura parece contribuir a la separación imaginaria de ciertos estratos sociales. Introduce un orden ritual, una iniciación suplementaria: es preciso pasar por el adiestramiento, el aprendizaje a veces dilatado de las técnicas de escritura, es preciso confinar el propio lenguaje cotidiano, inmediato, doblegando a las exigencias de una lógica que obliga a prescindir de la presencia y del cuerpo de los otros para modelar el sentido. No se puede circunscribir el sentido mediante una mirada o apelar a los gestos o al propio conocimiento de la historia y la vida del interlocutor. La escritura, en la medida en que borra del horizonte la identidad específica de quien será su destinatario, impone el olvido de ese cuerpo capaz de excitar una significación. Esta lógica de una significación sin cuerpo es un umbral imposible de cruzar sin una larga iniciación. La perturbación que introduce la escritura radica más en este rito desfigurado, en la jerarquía que introduce bajo la razón de la eficacia y la promesa de abrigar las huellas permanentes de una identidad. En nuestras sociedades complejas, no obstante, las alternativas se han enrarecido. No se puede plantear una vuelta al analfabetismo, pero tampoco se puede cerrar los ojos ante la profunda perturbación, imprevisible en sus consecuencias, que se anuncia con la escritura.

Una última consideración sobre el tema de la identidad. Me parece difícil establecer un vínculo estable o una relación de determinación inflexible entre el lenguaje y la identidad colectiva. Sin duda porque uno y otro exhiben siempre fisonomías inestables. Me parece más fértil imaginar la identidad como un momento en la imaginación colectiva que mantiene la identidad de algún objeto, de algún hecho, de alguna otra imaginación que lo suscita. La identidad aparecería entonces como un orden repentino e imaginario suscitado por las tensiones internas en una trama específica de relaciones. Tensiones hechas posibles por las transformaciones y la génesis de objetos nuevos, de actos, de racionalidades diferenciadas. Las comunidades parecen no tener una identidad profunda, una matriz inconsciente e invariante que suscita (y al mismo tiempo permite explicar) todas las conductas. Esta imagen ha sido una tentación milenaria, y sorprendentemente no carece de actualidad. Los modelos psicoanalíticos de la conducta, o la imagen de leyes invariantes de la historia reproducen en escalas distintas esta imagen utópica. Tampoco está lejos de ellas el determinismo lingüístico de Whorf.

Si pensamos la identidad como una formación inestable, un orden con per-

files distintos aunque precarios, podemos plantear de otra manera su relación con el lenguaje. En la medida en que la emergencia de objetos y relaciones o actos nuevos, perturbadores en un ámbito social, se hace posible por la experiencia, es preciso tal vez desplazar el eje de análisis. Explorar cómo el lenguaje, mediante categorías sintácticas o categorías léxicas hace posible la percepción de esos objetos, transforma el aspecto de los actos, hace posible volver sobre los hechos de memoria, para describirlos según otras sucesiones o multiplicar sus dimensiones, construir el recuerdo según miradas próximas.