

Identidades fluidas en la época postpolítica

Alejandra Sande Belmonte

Índice

1 – Introducción.....	3
2 – La identidad, las identidades.....	6
3 – El contexto: la cultura, la estética, la contemporaneidad.....	12
4 - La violencia y lo sagrado	22
5 – La postpolítica.....	34
6 – Conclusión.....	37
7 – Anexo I: lo sagrado contemporáneo.....	40
7 – Declaración de autoría.....	43
8 – Bibliografía.....	44

1 – Introducción.

El presente trabajo tiene como objetivo la realización de un análisis de los fenómenos identitarios y políticos de la actualidad a través de numerosos textos pertenecientes a autores de la talla de Z. Bauman, S. Žižek, R. Girard y T. Eagleton, incluyendo asimismo a otros cuyos discursos se han desvelado como fuentes merecedoras de un examen tanto detallado como necesario para la completud del estudio que aquí se llevará a cabo. La elección del tema, basada principalmente en los requerimientos de la contemporaneidad, emerge de las crisis económicas, sociales, políticas y migratorias – tal vez, incluso, ideológicas – presentes en los Estados-nación de esta era. Las cuestiones pertinentes a tal ámbito no son novedosas, pues son numerosos los académicos que han, y continúan, derramando ríos de tinta sobre las problemáticas del mundo globalizado. Mas la insistencia es forzosa, pues mientras persistan los fenómenos dignos de investigación, no llegará a secarse el caudal dentro del cual se pretende profundizar con este ensayo. Será una vez alcanzada la desembocadura que se abrirá, sobre el océano de lo humano, el *kairós* como tiempo oportuno y de esperanza en donde podrán plantearse proyectos capaces, en última instancia, de hallar soluciones razonables a los dilemas del presente.

Encuadradas en el marco de los procesos globalizadores y capitalistas, identidad y política se entrelazan en la formación de una arquitectónica desesperada a la par que, centradas en la idolatría del dinero, las instituciones gubernamentales cuya labor debía ser la manutención y mejora del estado de bienestar bailan junto al Mefistófeles de Gounod, cantando al becerro de oro:

Le veau d'or est vainqueur des Dieux!

Dans sa gloire dérisoire

Le monstre abject insulte aux cieux!

Il contemple, ô race étrange!

A ses pieds le genre humain [...]

En las sociedades de hoy, consideradas como las más avanzadas de la historia de la humanidad, perviven todavía los grandes males del pasado. La injusticia, la desigualdad, el creciente abismo entre ricos y pobres, la discriminación racial, de género, religiosa o ideológica, además de infinitud de estereotipos, castran el desarrollo y crecimiento de los individuos, limitando sus posibilidades mediante el establecimiento de límites infranqueables para los menos favorecidos. La identidad que debía ser la sólida roca de hombres y mujeres en su paso a través del ojo del huracán se torna fluida, sus límites, porosos. Es la angustia existencial de un “yo” generalizado, perteneciente a un hombre-masa que no solamente no sabe quién es, sino que no le interesa saberlo. Engullido en el torrente de imágenes de los medios audiovisuales, los *smartphone* y las redes sociales, la presión por el ideal en boga del momento se exhibe mediante actitudes pasivas, compuestas de *likes* y *shares* gracias a los cuales se salvan infantes africanos desnutridos, animales abandonados y se combate la violencia doméstica. El extremo opuesto, también de notable presencia, lo ocupan fanáticos del *fitness*, vegetarianos y demás subculturas engendradas en las profundidades de la red.

Cuando lo político entró en la vida cotidiana de las gentes de a pié – tal vez con los inicios de la democracia liberal tras las guerras mundiales¹ – no resultó en un aumento de responsable participación ciudadana y un creciente cosmopolitismo, sino que, como muestran a diario periódicos y reportajes televisivos, los viejos nacionalismos y prejuicios continúan engranados en el tejido social. Tras lo que parece ser el comienzo del fin de una Europa unida, o sea, la destrucción del estado de bienestar y de un proyecto común entre los diversos pueblos, corresponde reflexionar sobre lo que ha acaecido. No faltan los exámenes atentos de académicos de toda rama, ni experiencias a partir de las cuales poder afirmar que no se sabía hacer mejor las cosas. A pesar de ello, el capital ha irrumpido en cada Estado, tomando posesión del centro de comando – o quizás se lo hayan permitido – con promesas vacías de prosperidad mutua que todos advertían poseían una falsedad tal que podían compararse

¹ ¿Alguna vez han sido las democracias realmente democráticas? Dejando de lado la pureza de impulsos políticos que las establecieron, es dudoso que el algún momento el espíritu igualitario de este sistema se haya realizado, desde el principio de igualdad de los votos hasta la efectiva aplicación de la voluntad ciudadana tras el periodo electoral.

con cualquier programa político. Pulverizando los sólidos cimientos sociales contruidos sobre los contratos indefinidos, los salarios dignos y las circunstancias adecuadas para la elaboración de una identidad sólida y estable, la flotabilidad internacional de las industrias no conduce sino al reclamo de las vidas de sus siervos, forzándoles – por desesperación – a vender su tiempo y salud a cambio de míseros estipendios que les permitan tener un techo bajo el que dormir y algo que llevarse a la boca.

La identidad y las identidades, fluidas y porosas, máscaras en sempiterna mudanza; lo postpolítico, ideológico hasta cerrar el círculo, que se transforma en no-ideología. De Europa y el Occidente hacia el resto del mundo, repensando, analizando las tesis de los grandes autores, oteando desde hombros de gigantes. A partir de aquí se da inicio al ensayo, comenzando, como es natural, por el principio. De la identidad al sujeto, del sujeto al contexto, del contexto a la superestructura y, de ésta, a las perspectivas del futuro. ¿Qué se puede conocer? ¿Qué se debe hacer? ¿Qué cabe esperar? Las fundamentales preguntas kantianas convergen inevitablemente en la incógnita de la naturaleza humana. La naturaleza, la cultura, lo sagrado, el arte, la política... éstas y muchas otras son las dimensiones de la experiencia de hombres y mujeres, de seres-ahí, arrojados en el mundo. Todas ellas se encuentran unidas entre sí, conformando el tapiz de la historia universal de las gentes que han poblado la tierra; serán examinadas, algunas abandonándose a causa de la multiplicidad de campos que debieran tratarse para tan ambicioso proyecto. Mas el objetivo final de este texto es la composición de un ensayo, de una red de enunciados, conectados entre ellos de tal manera que su orden y consideración posibilite la aparición de una mayor comprensión, incitando nuevas ideas sobre la identidad y sus circunstancias políticas, apremiando la búsqueda de soluciones razonables y equitativas a los problemas a los que se enfrenta la contemporaneidad. No se tratará de elaborar un volumen universal de estudios comparativos, sino de adentrarse de forma introductoria en parte de la compleja situación de los individuos en la actualidad a través de su situación identitaria dentro de un contexto postpolítico.

2 – La identidad, las identidades.

La identidad en C. Taylor y K.A. Appiah.

La identidad, ese nómeno misterioso cuya representación fenoménica parece desvelarse ante la humanidad como de naturaleza extremadamente fluida y mutable, se le presenta al filósofo canadiense Charles Taylor en la forma de una hermenéutica última del sujeto a través de la cual tanto sus atributos esenciales como dialógicos confluyen en el ojo. Éste, al más puro estilo de Merleau-Ponty, recibe el impacto del mundo, convirtiéndose en el espejo donde se refleja el universo: “*la identidad [...] ésta designa algo equivalente a la interpretación que hace una persona de quién es y de sus características como ser humano. La tesis es que nuestra identidad se moldea en parte por el reconocimiento de otros, y así, un individuo o un grupo de personas pueden sufrir un verdadero daño, una auténtica deformación si la gente o la sociedad que lo rodean le muestran, como reflejo, un cuadro humano limitativo, o degradante, o despreciable de sí mismo*” [Taylor, 2009: 53-4]. Partiendo de la identidad como interpretación tanto de uno mismo como de la realizada por parte de otros, ésta se encuentra sometida a un constante proceso de fabricación y reelaboración a través del cual se presenta como substancia esencial, heterogénea e influenciada por juicios propios y ajenos. El concepto, sin embargo, aparenta encarnar un nivel de carácter holístico, en palabras de Taylor “*algo equivalente a*”, de tal manera que la identidad contiene en sí misma a la totalidad del sujeto, más allá de toda hermenéutica, en superación de la presentación del fenómeno ante el ojo. Aquella se compone por lo que realmente se es, por el ente-en-sí, es decir, por el nómeno, misterioso e incognoscible, de la propia individualidad.

En el polo apuesto se encuentra lo universal humano que, junto los atributos de la singularidad, hila el tejido último de la identidad a la par que las circunstancias y el ámbito social se encargan de otorgar una perspectiva diversa de un individuo concreto. Deformándolos, la exterioridad del mundo sencillamente sucede sobre hombres y mujeres, marcando en la maleable arcilla de su exclusiva naturaleza signos incomprensibles cuya profundidad y duración dependen tanto de la acción sobre el sujeto como de la reacción de éste. La degradación de la propia estima, sin embargo, no

es ocasionada únicamente por los acontecimientos, sino que es la misma entidad quien, en ocasiones, se suprime a sí misma, menospreciándose y humillándose mediante las inalcanzables exigencias del superego freudiano. Este carácter escindido del ser humano es el origen profundo de toda máscara y fluidez, así como el manantial de donde surgen las angustias y los miedos que pueblan la experiencia de la existencia como ser-ahí, arrojado en un mundo que, por lo libre, resulta extraño.

Exteriormente, el daño sufrido en el estrato de la identidad se produce a través de los más variopintos estereotipos, cuyo rango va desde la raza hasta la pertenencia a una minoría étnica, así como de los resultantes intentos de numerosos Estados-nación para llevar a cabo políticas de la identidad capaces de fomentar la igualdad entre las diferentes comunidades que lo componen. Basando sus criterios en el modelo de lo auténtico, éstas se encuentran estrictamente reguladas según pautas objetivas de reconocimiento que posibilitan la demarcación – física y/o legal – de grupos minoritarios². Las políticas de este tipo, sin embargo, se convierten rápidamente en un arma de doble filo, pues la categorización dentro de unos parámetros dados coarta la libertad individual. Quienes se hallan protegidos por este tipo de regulaciones institucionales se encuentran en numerosas ocasiones con que sus comportamientos se ven restringidos y oprimidos a causa de los estereotipos circundantes a su condición. *“Las identidades colectivas numerosas que piden reconocimiento tienen nociones de cómo se comporta una persona propia de esas clases [...] Estas nociones proporcionan normas o modelos poco precisos, que juegan un papel en la formación de los planes de vida de aquéllos quienes hacen estas identidades colectivas centrales para sus identidades individuales”* [Appiah, 2009: 227]. Ahora bien, las tesis sobre la identidad de Taylor se basan sobre el ideal de autenticidad que toma de Herder, afirmando – en el contexto de las identidades individuales – que cada persona posee algo que le es propio, único e indestructible; dígase un alma en cuyo interior reside la más verdadera y

2 Un ejemplo serían las políticas de demarcación territorial de las comunidades indígenas de Brasil, que requieren estudios antropológicos e históricos para determinar el derecho al uso exclusivo de la tierra – es decir, para garantizar la autenticidad del reclamo: *“de acordo com o Decreto nº 1.775/96, é responsabilidade da Funai realizar os estudos multidisciplinares – de natureza etno-histórica, ambiental, cartográfica e fundiária – necessários à identificação dos limites das terras indígenas, assegurando a participação do poder público e o direito ao contraditório dos interessados, nos termos das normativas vigentes”* [FUNAI].

auténtica yoidad del sujeto. En contraposición, a la posición del autor canadiense, Appiah responde afirmando – también junto a Herder – que “*actualmente en muchos lugares es probable que la identidad individual, cuya supuesta autenticidad pide a gritos reconocimiento, tenga lo que Herder habría considerado una identidad nacional como componente de su dimensión colectiva*” [Appiah, 2009: 218]. Por ello realiza una crítica del esencialismo filosófico, del cual se sigue la existencia de un yo auténtico y, valga la redundancia, esencial al individuo dado que el efecto de las instituciones sobre el sujeto son capaces de – mediante sus políticas de la identidad – “*transformar las identidades en cuyo favor aparentemente lucha. Entre la política del reconocimiento y la política de la coacción, no hay una línea clara*” [Appiah, 2009: 231]. Efectivamente, a pesar de que la identidad posea un carácter dialógico, su constitución fluida no permite realizar una separación neta entre ese núcleo interno y el segundo nivel social a través de los cuales ésta se compone. Determinar si los rasgos básicos de la personalidad pueden ser cambiados de forma radical es tarea de la psicología y la neurociencia; los gobiernos parecen, sin embargo, considerar esta posibilidad perfectamente factible, hecho del que dan cuenta desde las campañas electorales hasta los programas de integración y rehabilitación social. Respecto a la filosofía, que es el ámbito que aquí atañe, la perspectiva de Taylor debe acompañarse y nutrirse de las de muchos otros, posibilitando la formación de una posición holística del fenómeno identitario a partir de un examen inter- e intradisciplinar, como pueden ser las aportaciones de Bauman y Appiah.

Como enuncia este último autor ganés, los esfuerzos gubernamentales de reconocimiento de la pluralidad poseen como doble monstruoso la coacción, que no solamente encadena a diversas comunidades a comportamientos determinados sino que, además, corren siempre el riesgo de acabar en un proceso homogeneizador de talante nacionalista. Dado que donde uno vive es parte importante de su identidad individual, mantener el equilibrio entre la tríada del reconocimiento, la integración y el sentimiento de pertenencia al grupo resulta una labor de gran complejidad y finura tanto a nivel teórico como práctico. Una posible solución se encuentra en Rockefeller, quien afirma podría consistir en que “*la política y la ética de la identidad igualitaria deben profundizarse y ampliarse de modo que se entienda que el respeto al individuo no sólo*

implica respeto al potencial humano universal que hay en cada persona, sino también en el respeto al valor intrínseco de las diferentes formas culturales a través de las cuales cada individuo actualiza su humanidad y expresa su personalidad única” [Rockefeller, 2009: 131-2]. La dignidad humana no debe ser respetada únicamente a través de la consideración respecto del individuo, sino también mediante la apreciación de las diversas cosmovisiones producidas por los pueblos. Especialmente en la contemporaneidad, en donde los criterios de la vida buena son más numerosos y dispares que nunca, aquél debe extenderse a los modos de vida mientras éstos no caigan dentro del ámbito de la barbarie. Es mediante el estudio de tales análisis relativos a los fenómenos relacionados con la identidad que, en última instancia, las propuestas de Taylor aparentan caer en un cierto favoritismo hacia políticas y esquemas favorables a un cierto independentismo, al menos lingüístico y cultural, del Quebec canadiense. El respeto por la dignidad de otras culturas es una de las grandes carencias de su teoría del reconocimiento: *“una vez examinada, encontraremos algo de valor en la cultura C, o no lo encontraremos; pero exigir que lo hagamos no tiene más sentido que exigir que declaremos que la Tierra es redonda o plana*” [Taylor, 2009: 110-1]; de tal manera que se sitúa en un marcado etnocentrismo desde el cual intenta defender un multiculturalismo que, sin lugar a dudas, resultará en un proyecto fallido a causa de la niebla étnico-nacionalista, invisible ante sus ojos, que le enturbia la mirada en detrimento de los grandes valores de la humanidad. Las identidades individuales – a las que considera más valiosas unas que otras – se verán afectadas por estos prejuicios, imposibilitando toda comunicación intercultural y situando la yoidad del Otro por debajo de la propia.

Bauman y la identidad fluida.

A diferencia de Taylor, Bauman considera las características de valores presentes en su definición identitaria como pertenecientes a un fenómeno mundial y globalizante, de tal manera que los estereotipos negativos atribuidos a las diferentes culturas no se encuentran tan presentes en su teoría. Siguiendo el principio de igualdad absoluta de la muerte, la totalidad de los individuos atrapados bajo el fluido manto del capital sufren el fatal destino de la incertidumbre y angustia, ambas nacidas del déficit

narrativo de la vida. Según el sociólogo polaco, “*la [sic] identidades humanas - sus imágenes de sí mismas - se dividen en colecciones de instantáneas, cada una de las cuales tiene que evocar, portar y expresar su propio significado, la mayoría de las veces sin referencia a las demás instantáneas. En lugar de construir uno su identidad gradual y pacientemente, como construye una casa [...] uno experimenta con unas formas reunidas instantáneamente, pero desmanteladas con facilidad, pintadas unas encima de otras; es una verdadera identidad de palimpsesto. Es el tipo de identidad que se adapta a un mundo en el cual el arte de olvidar es un activo no menos importante, si no más, que el arte de memorizar; en el cual olvidar, más que aprender, es la condición de la adaptación continua*” [Bauman, 2001: 103]. Lo que con Taylor era una realidad dialógica, se multiplica y acrecienta con las tesis de Bauman hasta la infinitud; presentando a ese fenómeno que es la identidad como una sustancia extremadamente fluida, ésta se desvela compuesta de una miríada de sucesos y experiencias en transmutación continua. El núcleo de yoidad en donde confluyen las sucesivas representaciones del sujeto se torna héptico, hecho figura únicamente a través de las máscaras en boga cuyo desfile evoca a las sombras de la caverna platónica. Separados unos de otros, los momentos de la vida pierden su habilidad narrativa, realizando, al igual que en el *collage*, un fondo oculto tras las capas de acontecimientos que se superponen aleatoriamente.

Siguiendo como criterio las espontáneas demandas de la moda, la identidad recae en el ámbito del progreso sin fin y la obsolescencia programada. Al igual que las tendencias materiales del momento se reemplazan constantemente con nuevas invenciones, los ahora anticuados objetos – y actitudes – finalizan su recorrido vital en los vertederos de los países menos desarrollados. Entregados a la esfera de lo impuro, lo que hasta ayer era utilizado cotidianamente se torna basura, residiendo por la eternidad en el olvido excepto por el cómico y casual recuerdo de su primitiva antigüedad. Asimismo, lejos de aplicar el reciclaje, los útiles del pasado son sustituidos por herramientas similares cuyo papel es, si no el mismo, exponencialmente más ambiguo, dejando en manos del agente toda responsabilidad y posibilidad de uso. “*Quizá en vez de hablar de identidades, heredadas o adquiridas, iría más acorde con las realidades*

de un mundo globalizador hablar de identificación, una actividad interminable, siempre incompleta, inacabada y abierta en la cual participamos todos, por necesidad o por elección” [Bauman, 2001: 175]. No es, por tanto, la identidad quien se renueva incesantemente a lo largo del tiempo vital del individuo; en cambio, esta recolocación perpetua del yo parece realizarse a través de los procesos de identificación los cuales, más que modificar la esencia íntima del sujeto, la reinterpretan. Adornándola con los accesorios más *chic* del momento, es este fenómeno quien constituye la inconclusa labor hermenéutica.

El procedimiento de identificación se desvela como el manto acuoso y fluido que envuelve el corazón de hombres y mujeres, otorgando las más diversas apariencias a cada ser humano. De carácter extremadamente poroso, esta membrana protege al alma postmoderna de los males de la globalización capitalista, erigiendo defensas ante la inherente falta de Sentido de la vida contemporánea: *“el diagnóstico de Janet, en opinión de Eherenberg, ha adquirido ahora su plena importancia [...] No es la presión abrumadora de un ideal a cuya altura no puede estar lo que atormenta a los hombres y mujeres contemporáneos, sino la falta de ideales*” [Bauman, 2001: 56]. La búsqueda de objetivos fijos y perdurables capaces de orientar y guiar la jornada a través de la vida contemporánea constituye la angustia última de los ciudadanos. Atrapados por los principios liberales, su excesiva libertad se invierte, oprimiéndoles y humillándoles ante su incapacidad de decidir qué hacer con sus propios relatos. Así han surgido los *ninis* y tantos otros, hombres-masa reclusos en el bastión último de la aceptación de la propia ignorancia. Enorgullecidos de ella, no les cabe si no esperar por los *coaches* de la excelencia, esas minorías orteguianas mesiánicas que están por llegar. O quizás el auténtico profeta resultará ser el superhombre, quien se alzaría contra la falta de sentido en su papel de niño lleno de esperanza, exponiendo las insospechadas tramas de las instituciones y el mercado a la par que posibilita el nacimiento de una nueva modalidad identitaria. La ardua tarea del progreso infinito de la modernidad, con todo el peso de sus consecuencias de destrucción perenne, podría estar llegando a su fin en la actualidad: *“parece que hay una auténtica oportunidad de emancipación en esa situación posmoderna nuestra [...] poner fin a la labor “desincrustadora” de la*

modernidad centrándonos en el derecho a elegir la propia identidad como única universalidad del ciudadano/ser humano, en la responsabilidad individual fundamental e inalienable de la elección, y desenmascarando y poniendo al descubierto los complejos mecanismos, dirigidos por el estado o por la tribu, encaminados a despojar al individuo de esa libertad de elección y de esa responsabilidad” [Bauman, 2001: 110]. La contemporaneidad se presenta como *kairós*, como tiempo oportuno para la liberación de las masas y el nacimiento de la excelencia dentro del ser humano. Invirtiendo el pensamiento moderno, es hora de reclamar el derecho a la verdadera elección de la identidad como proceso de identificación. Contra la alienación y la angustia de las inseguridades, es en la actualidad donde, más que nunca, sobrevive la esperanza no de un comienzo nuevo – ello es labor del progreso moderno – sino de un pasar de página, revisando el pasado, en palabras de U. Eco, con ironía pero sin ingenuidad. Lo que le cabe al ser humano es la investigación, el *sapere aude*, la mayoría de edad que posibilita la construcción de una hermenéutica propia que parta de la esencia existente de yoidad para dar lugar a la *phúsis* en su sentido primigenio de crecimiento. De la naturaleza hacia lo mejor de uno mismo, por y para uno mismo.

Dentro del Estado-nación y del ámbito cultural los sujetos se encuentran enmarcados en la arquitectónica de una era que ha expandido la política a esferas inicialmente ajenas a ella, mientras que ha forzado su vaciamiento en otras. Lo único que les queda es la recuperación de sí mismos, de sus identidades e interpretaciones; el camino a seguir se aleja inevitablemente de la modernidad y sus valores del progreso indefinido para adentrarse en la compleja penumbra de una época postmoderna caracterizada por una metodología postpolítica. En la lucha por el descubrimiento de una sólida roca a la que aferrarse en medio de las turbulencias creadas a causa de la fluidez de un mundo globalizado, la identidad, junto con sus diversos niveles de identificación, se traslada desde el espacio cultural al terreno de la política, dando lugar con ello a nuevos conflictos y problemáticas. De entre todas ellas, la cultura se erige como rompecabezas de académicos e intelectuales; atmósfera mutable como ninguna, sus acepciones no solamente han sido ampliadas, sino que ésta ha resultado dividida entre las artes y la misma política.

3 – El contexto: la cultura, la estética, la contemporaneidad.

Eagleton: la Cultura, las culturas.

T. Eagleton se aproxima a la idea de cultura a través de una perspectiva holística capaz de combinar a esta primera con el concepto de naturaleza, de tal manera que la cultura se presenta como una cuestión de superación y autorrealización, es decir, un mejoramiento continuado del sujeto llevado a cabo a través de la totalidad de ámbitos encuadrados dentro del marco cultural. Éste último no puede sino realizarse únicamente gracias a esa institución que es el Estado, cuya organización permite el desarrollo efectivo de las diversas culturas gracias al espacio público, área inherente a los gobiernos contemporáneos. Situado dentro de este contexto, una de las líneas de pensamiento más boyantes de la actualidad, el postmodernismo, será criticado por sus perspectivas desequilibradas respecto al respeto y la tolerancia de diferentes grupos étnicos: “*para el posmodernismo [...] las formas totales de vida son dignas de alabanza cuando corresponden a las de grupos disidentes o minoritarios, pero han de castigarse cuando pertenecen a mayorías*” [Eagleton, 2000: 30]. Como bien apunta el autor más adelante, el pluralismo se encuentra en una situación similar, pues inserto en su énfasis diferenciador se le escapa el hecho de que todas las culturas sobre la faz de la Tierra son hibridaciones, mezclas indiferenciadas de miles y miles años de recombinación entre múltiples grupos. Ya desde su origen en África, la humanidad se ha extendido por el mundo dando lugar a la aparición de modos de vida y cosmovisiones (*Weltanschauung*) tan dispares entre ellos como universales en sus principios. Este abanico de oportunidades constituye la parte más esencial de la cultura, pues ésta “*no es una vana fantasía de plenitud, sino un conjunto de posibilidades gestadas por la historia que operan subversivamente dentro de ella*” [Eagleton, 2000: 41]. Son los individuos quienes, dotados de dignidad, nombre y rostro, edifican las bases de la civilización y la Cultura mediante sus elecciones privadas y comunitarias. El nacimiento y avance de la historia universal va de la mano con el recorrido de la humanidad, pues la primera es tan solo un artefacto creado por la segunda como medio de ordenación del mundo.

Postmodernismo, estética y antropología se encuentran en la coyuntura de la contemporaneidad dentro de la denominada cultura capitalista de consumo reforzada

por los medios de comunicación: *“en el mundo posmoderno, la cultura y la vida social también están estrechamente unidas, pero ahora a través de la estética de los productos de mercado, la política como espectáculo, el estilo de vida consumista, la influencia de la imagen y la integración definitiva de la cultura en la producción global del mercado. La estética, que nació como un término aplicado a la experiencia perceptiva cotidiana y sólo después se volvió un término especializado para las artes, cierra así el círculo y celebra su origen mundano, igual que los dos sentidos de la cultura - las artes y la vida común - se funden en el estilo, la moda, la publicidad, los medios de comunicación y cosas parecidas”* [Eagleton, 2000: 51]. La procedencia mundana de la estética se renueva en el apogeo de la imagen, en su retorno a lo cotidiano, a la vida diaria ¿acaso no era este el objetivo de la Vanguardia? Tal vez ésta no halla realmente fracasado en la consecución de su meta, pero sí en sus ideales. El arte ha vuelto a la vida popular pero lo ha hecho de manera estrepitosa como arma del *marketing* de los productos, sostén de lo superficial, del consumo desenfrenado y de políticos dispuestos a vender su alma a los programas del corazón para ganar la estima de las masas. La única diferencia entre el arte de hoy y el sueño vanguardista es la falta de enriquecimiento: la sobredosis de imágenes presente en el día a día no enriquece a nada ni a nadie. *“La cultura, entendida como las artes, era tan importante por eso, porque producía esos valores en un formato fácilmente transferible. Al leer, contemplar o escuchar una obra, dejábamos en suspenso nuestros egos empíricos, con todas sus contingencias sociales, sexuales y étnicas, y de esa forma nos convertíamos en sujetos universales”* [Eagleton, 2000: 64]. La cultura como arte ha muerto, pues se ha convertido en la mayor elevación del narcisismo, basta entrar en cualquier red social para obtener la evidencia empírica al respecto. El desmesurado amor por el *fitness* se refleja en cuerpos musculados cubiertos de filtros que desesperadamente intentan reflejar una condición ideal para la nueva estética del momento. No se trata ya de mejora personal, sino de probar al mundo que se ha ido al gimnasio mediante el *#selfie* correspondiente.

¿Qué ha sucedido con la cultura? ¿A dónde ha ido? El cambio fundamental parece haber ocurrido en 1964 cuando *“la palabra “cultura” ha girado sobre su propio eje y ha empezado a significar prácticamente lo contrario. Ahora significa la afirmación de identidades específicas – nacionales, sexuales, étnicas, regionales – en vez de su*

superación. Como todas esas identidades se consideran a sí mismas reprimidas, lo que en un tiempo se concibió como un ámbito de consenso ahora se ve transformado en un campo de batalla [...] ha pasado de ser parte de la solución a ser parte del problema. Ya no es un instrumento para resolver la lucha política ni una dimensión más elevada o profunda en la que nos podemos reconocer como semejantes, sino que es parte del propio léxico del conflicto político” [Eagleton, 2000: 64]. La politización de la cultura ha alejado del fecundo terreno de las artes para convertirla en arma de dominación social; contra las tendencias pluralistas de la globalización capitalista, los estados insisten en la segregación de las gentes, estableciendo barreras invisibles cuya única función es obstaculizar la comunicación de los diferentes grupos étnicos, raciales y culturales. A través de constructos sociales como pueden ser el género, la raza y, hasta cierto punto, la etnia, el mundo continúa escindido entre “nosotros” y “ellos”, categorizando casi aleatoriamente a los individuos con el único objetivo de enfrentarlos. La cultura ha sido transmutada en elemento diferenciador cuando su teleología primera era la de unir a la humanidad con las artes como medio conductor capaz de transportar al yo al universal, diluyéndolo en la conjunto de los grandes valores. Es la educación estética del hombre propuesta por Schiller quien, en última instancia, devino víctima propiciatoria del capital; tal cual un homicidio ritual, la cultura como arte ha sido extirpada del cuerpo social como se haría con un tumor maligno para posteriormente insertarla en la institución arte, dígame procedimiento añadido de control, sempiternamente bajo la sombra del dinero.

Arrinconadas entre la espada y la pared, las minorías étnicas, políticas y culturales – no diremos económicas, pues los pobres constituyen la mayor parte de la población mundial – se encuentran alienadas a causa de los designios del consumismo de masas gracias a la continua descarga de imágenes que les persigue a lo largo del día, desde antes de salir de la cama hasta que, a la noche, vuelven a ella. Por la calle, en el colegio, en el trabajo, la estética de mercado no descansa jamás; las marcas aparecen en la ropa, los paquetes, la comida; todo lo dominan y todo lo ven mediante las *cookies* presentes en cada página web, las cuales son pasivamente aceptadas para poder acceder al contenido. Mientras los ricos, gracias a su dinero, pueden pagar el euro extra que permite deshacerse de los anuncios en las aplicaciones gratuitas – o, incluso, de pago –

el resto del mundo se encuentra más subyugado que ellos ante el poder de los medios audiovisuales. Dentro de las categorizaciones identitarias, y como forma de autodefensa, las minorías construyen comunidades cerradas cuyas fronteras resultan infranqueables para otros grupos étnicos. Las *Chinatown*, *Koreatown*, los barrios negros, de sudamericanos, de refugiados, de musulmanes, los suburbios predominantemente blancos y cristianos, todos ellos son ejemplos de la recreación de los límites imaginarios establecidos estereotípicamente mediante un segundo nivel de alienación.

En dentro de este caos identitario, de angustia no solamente existencial, sino social creada por la continua escisión entre el yo y la Alteridad que las minorías étnicas responden a nivel político a través de mecanismos de defensa capaces de preservar sus más íntimas esencias de identificación: *“las subculturas, pues, protestan contra las alienaciones de la modernidad, pero las reproducen en su propia fragmentación [...] El posmodernismo, pues, no consigue entender dos cosas: que no todos los asuntos políticos son culturales y que no todas las diferencias culturales son políticas”* [Eagleton, 2000: 70-71]. El pensamiento contemporáneo parece tener graves dificultades para diferenciar entre lo verdaderamente importante y las charlas superficiales originadas en los discursos políticos, como se percibe tras la realización de que los debates versan sobre si acoger o no a refugiados de guerra, sobre si legalizar o no el aborto y a qué edad o en qué condiciones, o bien a qué partido de turno habría que votar para cambiar el país. A pesar de que obviamente las soluciones a tales problemáticas son extremadamente complejas, las argumentaciones pierden de vista lo que realmente deberían estar tratando. La cuestión es que no debería haber necesidad de discutir si hay que acoger refugiados, ni si el Estado tiene más o menos derechos sobre el cuerpo de una persona. Miles de niños y niñas mueren al día por causas evitables, pero los grupos pro-vida están más ocupados incendiando clínicas abortistas y controlando a las mujeres que salvando las vidas de quienes ya han nacido y se encuentran en terribles condiciones. Los vegetarianos defienden que el consumo de carne, aparte de no ser ecológico, es un asesinato puesto que los animales son formas de vida merecedoras de derechos, y hacen oídos sordos de los estudios que demuestran que las plantas – las cuales aunque obviamente están vivas, no son suficientemente adorables para merecer derechos – poseen más sentidos que un ser humano [Sanchís,

2015]. Mientras tanto, los refugiados son vistos como un inconveniente problema a resolver del modo más eficiente, no como seres humanos que huyen de las bombas y el terrorismo, y que no tienen un hogar al que volver.

La política ha comprado la cultura en su intento – hasta ahora exitoso – de aumentar el flujo de capital que acabe en el bolsillo de algún ministro, mientras que ningún esfuerzo es poco para asegurar la continuación de la condición ciudadana de hombres y mujeres masa. Los críticos de la actualidad o bien no son escuchados, o bien ocupan su tiempo con importantísimas cuestiones sobre otros temas: *“lo que la Kulturkritik y el culturalismo de hoy en día comparten, pues, es una misma falta de interés por lo que, políticamente hablando, subyace detrás de la cultura: el aparato estatal de violencia y coerción. Aunque es esto, y no la cultura lo que verdaderamente resiste un cambio radical”* [Eagleton, 2000: 71]. En última instancia, pues, la resolución de problemas dentro del ámbito cultural sufre de grandes carencias cuya existencia da lugar a numerosos conflictos intercivilizatorios. Nacidos de las faltas de comunicación y soluciones perfectamente factibles, éstos dan lugar a una mayor y más espontánea violencia por parte de los ciudadanos.

Conflictos culturales.

Los conflictos entre la Cultura como civilidad y la cultura como identidad constituyen una dificultad de gran magnitud en el terreno no sólo estatal, sino internacional. *“No es el contenido de la cultura lo que importa, sino lo que representa. Y lo que hoy representa es, entre otras cosas positivas, la vindicación de una cierta “civilidad” contra nuevas formas de barbarie. Pero como, paradójicamente, estas nuevas formas de barbarie también se pueden tomar como culturas particulares, el conflicto entre la Cultura y el integrismo cultural está más que asegurado”* [Eagleton, 2000: 85]. ¿Dónde trazar los límites entre la defensa de la propia expresión cultural y la barbarie? Arribado este interrogante, suelen aparecer en el horizonte los derechos humanos, invención puramente occidental y hasta cierto punto de forzada admisión en otros países. Sin embargo, en última instancia, parecen existir unos criterios universales mínimos respecto de los derechos individuales y colectivos sobre los que es posible pactar. Las desigualdades entre grupos como las que se dan en las mujeres, los albinos

africanos y otros individuos en posiciones de riesgo no tienen que ver con la universalidad derechos humanos – nadie quiere que le maten y le corten en pedazos – sino con la interpretación que se hace de los sujetos a los cuales éstos se aplican.

El problema no versa sobre si existen o no criterios morales universales, sino la ampliación de su ámbito de aplicación a todos seres humanos; la escisión de la que nace la alteridad es el origen al cual debe tornarse para encontrar un remedio contra el odio que engendra la diferencia. Por ello la erradicación de los estereotipos es condición *sine qua non* para el éxito de la sociedad pluralista y global a la que aparece se inclina la balanza de la historia. Los puntos ahora tratados no versan solamente de la sociedad en general, sino que se aplican a las subculturas mismas: “*sería como esas culturas marginales o minoritarias de hoy día que rechazan la “tiranía” del consenso universal, pero que a veces acaban reproduciendo una versión microcósmica de esa tiranía en sus propios mundos, cerrados, autónomos y estrictamente regulados*” [Eagleton, 2000: 87-8]. Se sigue, indudablemente, que el esfuerzo debe ser común en todos los sentidos, de manera que todas las partes implicadas cooperen en el proceso de cambio de una arquitectónica sociocultural construida sobre un capital fluido y globalizante.

Para llevar a buen puerto tal hazaña resulta imprescindible el papel de las artes, pues “*el arte recrea las cosas individuales en forma de esencias universales y, al hacerlo, las dota de su más íntima identidad*” [Eagleton, 2000: 89]. Del individuo al universal, y del universal a los más preciados valores humanos; desde antaño el arte ha sido un paso fronterizo entre culturas, permitiendo la apreciación de las más diversas formas de expresión. Consideradas estética, histórica o antropológicamente relevantes, fenómenos artísticos de cada rincón del globo se encuentran, comparan y critican a través de los medios, los museos, las galerías o las calles mismas. Tal vez la función última del arte sea unir a la humanidad mediante colores, formas y figuras; gracias a signos, símbolos y representaciones infinitas de cosas cuyo espectro abarca desde lo surrealista a lo hiperrealista, ofreciendo entre – y tal vez más allá – de éstos innumerables declaraciones de lo humano. Apuntando lo señalado por la antropóloga R. Benedict, “*hay muchas otras culturas para las que un extraño no es algo humano*” [Eagleton, 2000: 91]; tal enunciado podría ampliarse no sólo a los forasteros, sino también a las mujeres, a las “razas” los niños, a ciertas castas y clases sociales. El arte

como educadora de la humanidad, si es cierto que posee la habilidad de realizar ese vaciamiento del yo en el universal, podría haberse convertido en el último bastión del respeto y la dignidad del sujeto más allá de toda diferencia y alteridad.

Ahora bien, también la pertenencia a un Estado-nación tiene la capacidad de convertir a los ciudadanos en agentes cosmopolitas, a pesar de los obstáculos presentes: *“la política unifica, pero la cultura diferencia. Preferir una identidad cultural en vez de otra es algo a-racional, a diferencia de optar por pertenecer a una democracia en vez de a una dictadura [...] pero no es un argumento contra ello, igual que tampoco es un argumento contra la elección de pareja sexual”* [Eagleton, 2000: 93]. La cultura como identidad, como utensilio político de diferenciación, resulta un obstáculo para la verdadera Política, para el verdadero pluralismo multiculturalista que cabe esperar de seres libres y dignos. Esto no significa que las identidades culturales no sean necesarias o que no puedan ser positivas; lo que se quiere decir es que no pertenecen al ámbito de la política y deberían mantenerse alejadas de ésta, residiendo en la esfera de lo privado. Como *“el Estado-nación es aquel ámbito en el que se encarna una comunidad potencialmente universal de ciudadanos libres e iguales”* [Eagleton, 2000: 95], éste se torna *kairós*, el momento oportuno para dar lugar a un mundo nuevo construido sobre un ámbito de moralidad y de respeto mutuo entre individuos cuyos principios generales hayan sido establecidos mediante un diálogo global y no únicamente occidental: *“el área Norte del planeta no tiene monopolio de los valores ilustrados, pese a todo lo que pueda creer en sus momentos más complacientes de autojustificación”* [Eagleton, 2000: 101]. Es necesario que las naciones – especialmente aquéllas categorizadas como “occidentales” – abandonen la hipocresía última de sus respectivas posiciones “civilizatorias” para dar lugar a un mundo mejor, más plural, tolerante y cosmopolita en donde las identidades no sean un eterno manantial de angustia para los hombres y mujeres de la contemporaneidad. Es de esta posición que surgen las críticas, fundamentalmente al eurocentrismo y la soberbia de sus ilustres e iluminados valores, pero también a las actitudes y políticas de los Estados Unidos de América.

Para Eagleton, la gran fatalidad del viejo continente consiste en una falta de legitimación espiritual, afirmando que de otro modo acabará fragmentándose a causa de las fuerzas defensivas de las minorías culturales en su lucha contra la alienación. La ideología capitalista, en su universalismo utilitario, es incapaz por sí misma de unificar a las gentes, tal vez debido a que *“cuando más desarraiga a comunidades enteras, cuanta más pobreza y desempleo genera por todas partes, cuanto más a fondo socava los sistemas tradiciones de creencias y mayores son las mareas de emigración que provoca, mayor es la fuerza con la que esas políticas depredadoras suscitan toda una serie de subculturas defensivas y militantes que la fragmentan por dentro”* [Eagleton, 2000: 103-4]. Desde el punto de vista del autor el capitalismo es el mal y solamente el poder catártico de la religión como ideología unificadora será capaz de extirpar sus profundas y nocivas raíces de la faz de la tierra. Excluyendo el vigor del catolicismo irlandés, Europa ha probado al mundo la carencia de directrices para su propio futuro. Con el proyecto europeo más débil que nunca, la supervivencia del sueño cosmopolita se torna incierta, aún más debilitada por el persistente etnocentrismo del continente – tiene hasta nombre propio, *eurocentrismo* – muestra del sentimiento de superioridad y narcisismo de Bruselas: *“eso, mientras saboreas tu café en San Petersburgo te puedes permitir pensar por un momento en aquellos de la Lejana Asia que, privados de cafeína y dominós, se sumergen poquito a poco en la barbarie”* [Eagleton, 2000: 107]. La universalidad de los ilustradísimos valores europeos, defendidos a capa y espada tanto por políticos como por numerosos intelectuales, constituyen el punto culminante del egocentrismo y la hipocresía de Europa, institución liberal y secular donde las haya, estandarte y bastión de la tolerancia, la igualdad y los derechos humanos que convenientemente sufre ante la acogida de inmigrantes, relamiéndose los suculentos tratados comerciales con E.E.U.U. y participando en debates medioambientales que nunca llegan a nada. Los grandes ideales del continente *“serán todo lo indispensables que se quiera, pero generalmente, sólo ponen de manifiesto lo miserablemente que se carece de ellos”* [Eagleton, 2000: 113]. La hipocresía se exhibe ante las masas como la gran mancha de la humanidad; ninguna mujer ni hombre, rico o pobre, niño o adulto se halla falto de ella. Fielmente representada por el cuerpo político en su totalidad, en el caso occidental sucede que *“al tratar sin contemplaciones a las comunidades locales y*

los sentimientos tradicionales, la sociedad occidental deja a su paso una cultura de ardiente resentment. Cuanto mayor es el desprecio que el falso universalismo siente hacia las identidades específicas, mayor es la inflexibilidad con las que éstas se afirman” [Eagleton, 2000: 125]. En vez de un programa pacifista y respetuoso, Occidente mueve su capital por el mundo, incapaz de apreciar lo ajeno como algo más que un simple *souvenir*, recuerdo efímero y burlón de una cultura compleja a la que reduce a su mínima expresión, a la barbarie etimológica de los que hablan *bar, bar*; al otro diferenciado que no se puede considerarse humano. Las identidades ajenas acaban, en última instancia, reducidas a un exotismo romántico que las vacía de valor y dignidad, imposibilitando la comprensión de su profunda, fluida y porosa identidad capaz de modificar – al menos, hasta cierto punto – la naturaleza humana.

Prometeo fallido.

La contemporaneidad se bate dentro la polarización existente entre la maleabilidad total de la naturaleza humana y las limitaciones materiales de su realización. Los *slogan* publicitarios de la modernidad se componen de afirmaciones sobre la posibilidad siempre presente de cambiar la propia vida, de convertirse en lo que uno ha siempre querido ser, al más puro estilo *New Age*. Contraponiéndose a esta pseudoafirmación vitalista se encuentran los reportajes de la OMS, el asombroso descubrimiento de que la parte quemada de las tostadas es cancerígena y de que el consumo de leche no es apto tras la lactancia. Nada que importe a los millones personas que sobreviven bajo el umbral de la pobreza, a pesar de que la temática esté al orden del día en las conversaciones de bar de Occidente, acompañadas por las imágenes silenciosas de sanos productos con quinoa que se suceden en las pantallas entre partido y partido, a la vez que el oído se distrae gracias a la música de la radio. *“El tabaco y el cáncer, igual que el bicho repugnante de Alien, son entes horribles y extraños que, de algún modo, consiguen introducirse hasta la médula de la persona. Igual ocurre con la comida y la bebida, a las que la clase media estadounidense de hoy en día también mira con temor y temblor*” [Eagleton, 2000: 135]. La situación no resulta trágica por el hecho de que ya no se sepa qué comer, sino por el paradójico giro hacia la comida sana y el auge de productos “biológicos” que, de alguna misteriosa y extraña manera, han escapado a la

filtración de químicos de uso generalizado a través de la tierra, el aire y el agua, así como a las espeluznantes modificaciones genéticas gracias a las cuales el maíz sin etiqueta “bio” es exactamente igual que el nuevo, ecológico y natural producto. He aquí una de las raíces de las diversas y radicales – paranoicas – subculturas occidentales que llegan incluso a servir de declaración de la propia identidad.

La cultura permite la existencia de diversas afirmaciones identitarias en vista de las diferentes posibilidades que le ofrecen al individuo sobre cómo vivir la vida. Pero el ser humano es una criatura dúctil hasta cierto punto, capaz de relativizar su propia cultura para colocarse en una perspectiva que le habilite para comprender a las otras. A través del lenguaje, de la comunicación, de la escritura, es factible dar lugar a redes de relaciones globales entre individuos y grupos que son propias de la humanidad misma, porque es lo que merece: *“desprendernos un poco de nuestros determinantes culturales es algo consustancial al tipo de animales culturales que somos [...] No es una actitud irónica que tomo conmigo mismo, sino parte de la naturaleza de la identidad. La identidad “esencial” no está más allá de la configuración cultural, sino que está modelada culturalmente de una manera concreta y reflexiva [...] pertenecer a una cultura sólo es ser parte de un contexto que, de forma inherente, siempre está abierto”* [Eagleton, 2000: 143]. Aunque la manipulación total de lo humano no sea posible ni para todos los individuos ni al nivel que proponen pensadores como R. Rorty, la denominada naturaleza humana es esencialmente modificable, pues al encontrarse en contacto constante con el mundo, sus límites son porosos y no han sido rígidamente marcados. Así evidencia la pluralidad de las lenguas, de los sistemas de escritura, de las formas artísticas, de los signos y símbolos utilizados diariamente y durante milenios en la comunicación. Tal vez el derrumbe de la Torre de Babel dividiese a la humanidad, pero el arte, la estética – en definitiva, el poder simbólico capaz de unir lo particular con lo universal será siempre el último baluarte de la cultura y la civilización. Es *“la atracción que sentimos por lo estético, por ese peculiar tipo de materia que, mágicamente, puede adquirir distintos significados, una unidad del mundo sensible y del espiritual que no logramos alcanzar en nuestras dualistas vidas de cada día”* [Eagleton, 2000: 146]. De esta manera, la identidad humana se une a la senda de las

artes, camino misterioso a través del cual se arriba al universal, ese noúmeno, divino por *mysterium tremendum* que acaba por constituir la esencia de lo sagrado. Lo cotidiano y lo de más allá, así como la permeabilidad entre ambos, constituye no sólo una metáfora adecuada para la explicación del fenómeno identitario, sino que resulta imprescindible para su comprensión última.

4 - La violencia y lo sagrado.

Continuando el examen del fenómeno identitario, a partir de aquí se analiza cómo R. Girard se embarca en un análisis que vincula las categorías de la violencia y lo sagrado, las cuales por necesidad se encuentran entrelazadas en el tejido de la experiencia humana. Ellas conforman el núcleo del misterio, ese noúmeno incognoscible por tener los ojos y la boca cerrados que nos tienta a retornar a los aforismos presocráticos del pasado. Estableciendo como punto focal el papel de la víctima, Girard enuncia la tesis de que todo fenómeno religioso radica en “*la rememoración, a la conmemoración y a la perpetuación de una unanimidad siempre arraigada, en último término, al homicidio de una víctima propiciatoria*”[Girard, 1995: 329]. El sacrificio es para este autor el intento de recuperar el sentimiento catártico surgido tras la inmolación espontánea de una víctima que encarna toda frustración, individual y colectiva, surgida en el seno de la comunidad; es un chivo expiatorio destinado a restablecer el orden social. Se presenta en este texto una economía de la violencia en la que no hay nada que expiar, en donde la purificación no elimina ninguna mancha o pecado cometido por la sociedad sino que, en última instancia, pretende protegerla de un mortífero círculo de *vendetta*. El individuo que se diluye en la masa, abandonando su yoidad para dar lugar a una identidad común cuyo único objetivo es el retorno al ámbito de lo apolíneo, encuentra su responsabilidad anulada dentro de la energía comunal, capaz de justificar por sí misma el asesinato.

El sacrificio cumple, por tanto, una función social que ha sido ritualizada en extremo a través de la divinidad, presentándolo como un imperativo absoluto[Girard, 1995: 21]. La responsabilidad del acto se traslada del individuo a la comunidad, y de la comunidad a una realidad ulterior absoluta que inexorablemente reclama la muerte de la víctima. La violencia es fuego sobre fuego, interminable y contagiosa. Al adentrarse en

las profundidades del enigma ritual, Girard arriba al descubrimiento del fenómeno de la crisis sacrificial, y es a través de la tragedia que indaga en los orígenes y las causas de ésta. En palabras del autor “*la crisis sacrificial, esto es, la pérdida del sacrificio, es pérdida de la diferencia entre violencia impura y violencia purificadora. Cuando esta diferencia se ha perdido, ya no hay purificación posible y la violencia impura, contagiosa, o sea recíproca, se esparce por la comunidad (...) La crisis sacrificial debe ser definida como una crisis de las diferencias, es decir, del orden cultural en su conjunto*” [Girard, 1995: 56]. La disolución de las diferencias no sólo imposibilita la catarsis, sino que rompe la arquitectura de la civilización desembocando en una hecatombe social. La desaparición de los contornos que habitualmente desunen la violencia legítima o pura de aquella que en el seno de la colectividad se califica de ilegítima no es sino la razón de la existencia del sacrificio. Éste desplaza la cólera de la pluralidad mediante un *transfer* hacia la alteridad personalizada en la figura de la víctima con el propósito de salvaguardar las instituciones políticas y culturales.

Dentro del marco de una crítica de la Modernidad, la considera incapaz de percibir la importancia y el peso de lo sagrado en la supervivencia de las sociedades primitivas, quienes dependen del sacrificio para evitar su total aniquilación a causa del principio de venganza. Ante el misterio de lo religioso, la contemporaneidad se limita a dejarlo de lado, situándolo fuera de lo real en su ignorancia del complejo mecanismo, en ella misma presente, que otorga orden a la estructura político-social. En última instancia, el autor defiende también la unidad de una cultura humana invariablemente dependiente del aparato sacrificial de la víctima propiciatoria. Esta tesis será analizada a través de las perspectivas de S. Žižek y de Z. Bauman, examinando el papel de la violencia en una modernidad líquida determinada por las presiones individualizadoras y secularizadas del capitalismo global. Es hora de adentrarse en las sendas de lo sagrado, examinando el papel de la violencia en las sociedades humanas y en la contemporaneidad.

La violencia sacrificial.

Partiendo de las teorías sobre el sacrificio de Herbert y Mauss que enfatizan la ambivalencia del carácter sagrado de la víctima, Girard emprende el estudio de la relación ternaria entre la víctima ritual, la propiciatoria y la comunidad: “*la víctima*

ritual jamás sustituye a tal o cual miembro de la comunidad o incluso directamente a la comunidad entera: sustituye siempre a la víctima propiciatoria. Como esta víctima sustituye a su vez a todos los miembros de la comunidad, la sustitución sacrificial desempeña perfectamente el papel que le hemos atribuido, protege a todos los miembros de la comunidad de sus respectivas violencias pero siempre a través de la víctima propiciatoria” [Girard, 1995: 110]. El individuo sacrificado es siempre exterior a la comunidad – es representación del Otro – mientras que aquél tomado como propiciatorio pertenece a ésta. El homicidio colectivo del chivo expiatorio posee una eficacia total y forzosa en el mantenimiento del sistema político: “*sólo la eficacia social de esta violencia colectiva puede explicar un proyecto político-ritual que no sólo consiste en repetir incesantemente el proceso sino en tomar la víctima propiciatoria como árbitro de todos los conflictos, en convertirla en una auténtica encarnación de toda soberanía”* [Girard, 1995: 117]. Toda criatura inmolada representa la potencia salvífica del rito en su conducción de las fuerzas de la legítima violencia, realizada a través de la masa, y simboliza el culmen del poder político al posibilitar la perpetuación del orden, propósito final de las instituciones gubernamentales.

Si el sistema simbólico-político-ritual se revela extremadamente eficaz, “*se debe precisamente a que priva a los hombres de un saber, el de su violencia, con que el que nunca han conseguido coexistir”* [Girard, 1995 :90]. Nacida en los albores de la humanidad, la dicotomía perennemente fijada entre bien y mal sitúa a este último como ajeno a la propia colectividad, mientras que lo bueno se identifica con lo que le es propio. De esta manera la responsabilidad individual se funde en la grupal, a la par que la grupal se justifica a su vez mediante un *transfer* de culpabilidad que condena no a la masa homicida, sino a una entidad trascendente que exige el derramamiento de sangre y la extinción de la vida. Lo que defenderá Girard, sin embargo, es el hecho de que tanto los componentes benéficos como maléficos representados en los elementos religiosos del sacrificio constituyen la unidad de ambos términos, de manera que la razón última de la existencia de la religión es impedir el retorno de la violencia a la comunidad. Ahora bien, la ardua y compleja tarea de ocultar a los hombres la verdad sobre su naturaleza recae sobre la fascinación que a éstos produce la violencia “*al destruir la víctima propiciatoria, los hombres imaginarán librarse del mal y se librarán en efecto de él,*

pues ya no volverá a haber entre ellos una violencia fascinante”[Girard, 1995: 90]. Cabe destacar que, según el autor, es el imaginarse la desaparición del mal y de sus efectos lo que deshace el hechizo de ésta. La religión teje, mediante mitos y ritos, el velo de Maya para cubrir los tanto los ojos como la boca de los hombres frente al misterio. La importancia de este hecho es tal que ni siquiera quienes han recorrido la senda del conocimiento sobre lo religioso se atrevieron a revelar el tabú “*que ni Heráclito ni Eurípides, a fin de cuentas, han violado, a dejar por completo de manifiesto, bajo una luz perfectamente racional, el papel de la violencia en las sociedades humanas*” [Girard, 199: 334]. La autorepresentación identitaria del sujeto busca, gracias a las grandes demandas del superego, arribar a ideales previamente fijados por éste; las faltas personales, por otro lado, son cruelmente criticadas no sólo por la propia mente, sino también a nivel social. La violencia se encuentra entre estas últimas, constituyendo la manifestación última de un mal cotidiano cuya naturaleza puede invertirse solamente a través de las peticiones de la divinidad.

Ahora bien, si esta tendencia a la agresión violenta es inherente a la condición humana, ¿qué necesidad hay de esconderla tras complejos aparatos y artimañas? Citando a Heráclito de Éfeso: “*en vano se purifican manchándose con sangre, como si alguien, tras sumergirse en el fango, con fango se limpiara: parecería haber enloquecido, si alguno de los hombres advirtiera de qué modo obra. Y hacen sus plegarias a ídolos, tal como si alguien se pusiera a conversar con cosas, sin saber que pueden ser dioses ni héroes*” [Girard, 1995: 90]. La respuesta de Girard consiste en afirmar que el conocimiento de esta verdad destruiría a la humanidad “*pensar religiosamente es pensar [...] esta violencia como sobrehumana, para mantenerla a distancia, para renunciar a ella*” [Girard, 1995:143], es mediante el uso de la violencia ritual que la comunidad se deshace de ella, descargándola en la víctima propiciatoria. La distinción político-cultural entre la legitimidad e ilegitimidad de la violencia permite el proceso salvífico al establecer el homicidio como medio de purificación cuando la circunstancia lo exige, posibilitando el *transfer* de la agresión a un sujeto externo a la sociedad. Por otro lado, el carácter impuro del quebrantamiento de las leyes salvaguarda el orden social, originando una acumulación de rencores y sentimientos perniciosos que desembocan en la euforia del ritual. Los procesos sacrificiales posibilitan la aniquilación

del deseo de violencia intrínseco a la naturaleza humana, permitiendo que la identidad se construya sin la angustia del pecado original, o sea, de esa primera explosión interior que llevó al homicidio originario.

¿Qué decir sobre origen de la violencia? No es otro que el deseo mimético, resultado de la muy humana tendencia a desear un objeto por el simple hecho que otro lo desea [Girard, 1995: 152]. El individuo se percibe como privado de su completitud, y sospecha que en el anhelo ajeno reside secreto de ésta. La violencia es seductora y fascinante, promete la obtención del *kidos*: “*el kidos es la fascinación que ejerce la violencia. Por todas partes donde se muestra, seduce y asusta a los hombres; nunca es simple instrumento sino epifanía [...] Suscita un desequilibrio, hace inclinar el destino a un lado o a otro [...] Siempre posee el kidos el que acaba de asestar el golpe mayor, el vencedor del momento, el que hacer creer a los demás y puede él mismo imaginarse que su violencia ha triunfado definitivamente*” [Girard, 1995: 158]. El triunfo de la batalla, la satisfacción temporal e inmediata del deseo. La vida se revela una lucha constante como ya apuntaba lúcidamente Heráclito “*el combate es padre y rey de todo. Produce a unos como dioses, y a otros como hombres. Hace esclavos a unos y libres a otros*” [Girard, 1995: 96]. El *kidos* se desplaza constantemente, favoreciendo por turnos a los combatientes, quienes lo poseen se sienten dioses, mientras que el resto se tornan esclavos de una fuerza que, en última instancia, otorga el poder divino.

Trasladándose al terreno del juego de la simetría trágica, dueña y señora de la máscara, frontera simbólica situada entre lo humano y lo divino, entre el sujeto y su doble monstruoso, enuncia que: “*en el límite, el kidos no es nada. Es el signo vacío de una victoria temporal, de una ventaja inmediatamente puesta en cuestión [...] Pero se trata, evidentemente, de una inflexión mítica y ritual [...] hay que referir el juego a lo religioso, es decir, a la crisis sacrificial*” [Girard, 1995: 160]. La máscara es una, pero su naturaleza son todas, engendrando de esta unión la purga dionisiaca que facultará la supervivencia del orden social. En este contexto, la comunidad percibe lo sagrado como una realidad separada que conjuga en sí misma a todos los contrarios, concibiendo a la comunidad en su exterior, y dejando recaer en sí misma toda la responsabilidad del homicidio sacrificial. “*Si bien la comunidad tiene motivos para temerlo todo de lo*

sagrado, también es cierto que se lo debe todo. Al verse sola fuera de él, debe creerse engendrada por él. Acabamos de decir que la comunidad cree emerger fuera de lo sagrado y así es como hay que hablar. Como se ha visto, la violencia fundamental aparece como obra no de los hombres sino de la misma sacralidad que procede a su propia expulsión, que accede a retirarse para dejar existir a la comunidad fuera de sí misma” [Girard, 1995: 277]. Lo sagrado es tan temido como amado, y por esta razón adorado. Contiene tanto la violencia fundacional original como su reelaboración durante el sacrificio, y de él surgen todas las instituciones humanas. Es gracias a él que se forman las identidades, al permitir que esa mancha primigenia inherente a la condición humana quede relegada a la esfera de lo sagrado, permaneciendo fuera del ámbito de lo cotidiano. La violencia de lo sagrado, sin embargo, no es de carácter divino sino mítico. Según Benjamin mientras la primera rompe las leyes de la arquitectura social como puro poder sobre toda vida, por el bien de los vivos; la segunda corresponde al derramamiento del sangre del poder, por el poder, sobre la mera vida. La soberanía se encarna en el ámbito de esta violencia divina, que además sella y señala, pero nunca es el medio del sacrificio: *“it is this domain of pure divine violence which is the domain of sovereignty, the domain within which killing is neither an expression of personal pathology, nor a crime, nor a sacred sacrifice. It is neither aesthetic, nor ethical, nor religious”* [Žižek, 2008: 168]. Es exceso de vida que purifica al culpable de la ley, permitiendo la realización del verdadero evento político. En última instancia, la violencia divina no sirve a ninguna causa, sino que señala, sin poseer significado alguno en sí misma, la injusticia del mundo y la impotencia última de Dios. Por otro lado, quien demanda la ejecución del sacrificio es la violencia mítica, cuyo objetivo último es reparar el orden social, fundando y afirmando la ley [Žižek, 2008: 168-9].

El talante sobrehumano de la violencia se traduce entonces en su falta de Sentido. Al evidenciar la escisión de la conciencia moral entre el mundo moral que el ser humano considera *debería ser* y la realidad de un mundo percibido como injusto, la identidad se quiebra en el equivalente individual de la crisis sacrificial. La pérdida del sacrificio, como hemos visto con anterioridad, se debe a la desaparición de las diferencias entre la violencia pura e impura, y es análoga al apuro del sujeto que ve su legítima disposición del mundo desmantelada por la evidencia empírica.

La (Post)Modernidad.

Parte del texto refiere una crítica a la Modernidad, que viene considerada como una época ciega a los peligros de la violencia esencial del ser humano. El misterio del sacrificio resulta indescifrable para la contemporaneidad, pues ésta lo ha situado – así como todo aquello relacionado con lo sagrado – fuera del ámbito de lo real. Girard afirma que el odio hacia la violencia es lo que arrastra a la venganza. Desde el punto de vista moderno es imposible ser conscientes de la medida en que el peligro de la extinción de la comunidad a causa del interminable círculo de la *vendetta* pesa sobre las sociedades consideradas primitivas. Un sistema judicial complejo y altamente desarrollado es lo que permite poseer el privilegio de la paz, pues toda posible represalia sobre el justiciero del criminal queda anulada por la abstracción de una autoridad que se erige soberana sobre el principio de venganza.

En cierto sentido, las instituciones legales sobre las que recae la compensación por las fechorías cometidas se convierten en un Gran Otro. Ellas devienen el garante último de la justicia entre los hombres, actuando de meros dispensadores de ésta, como sucedía en la antigua Grecia con el papel de la *Moirá*: “*the personal God of religion and the impersonal Reason of Philosophy merely reenact as “dispensers” [...] that old arrangement called Moira which, as we saw, was really older than the gods themselves and free from any implication of design or purpose*” [Cornford, 2009: 36-7]. Es posible incluso asentir con el hecho de que el sistema judicial como abstracción se identifica con la violencia divina de Benjamin y con la *Moirá* mientras que, a su vez, su actuación mediadora demanda del culpable una remuneración, particularidad perteneciente al ámbito de la violencia mítica. El análisis del autor resume afirmando que la confianza de la Modernidad en el sistema judicial se presenta como resultado de la secularización. Lo religioso no se ha eliminado, sino que permanece oculto tras las estructuras sociales y gubernamentales contemporáneas que avalan el poder político como fundamento del orden colectivo. La efectividad del sistema judicial se cimienta sobre su concepción abstracta de violencia divina, pues como enuncia Girard “*sólo una transcendencia cualquiera, haciendo creer en una diferencia entre el sacrificio y la venganza, o entre el sistema judicial y la venganza, puede engañar duraderamente a la violencia*” [Girard, 1995: 31]. La aparente y defendida secularización de las sociedades occidentales se

torna, en última instancia, en una ilusión originada de la presente subestimación de lo sagrado.

La sociedad (post)moderna se encuentra convencida de que el saber es únicamente algo bueno, lo que la incapacita ante los interrogantes planteados por el aparato de la víctima propiciatoria. El literato francés destaca el papel de la ignorancia de la comunidad sobre la esencia destructiva de su propia naturaleza como factor principal de la conservación del andamiaje social. Sin embargo, ni siquiera la secularización actual ha conseguido debilitar la estructura del mito; en sus esfuerzos por eliminar todo lo religioso de la esfera de lo real, lo ha proyectado completamente al imaginario, dificultando enormemente la tarea de su análisis. El maniqueísmo presente hoy día, ese que separa a los “buenos” occidentales multiculturales de los “malvados” radicales fundamentalistas islámicos, se niega a admitir la tesis primordial del pensamiento ritual: que el bien y mal son, en última instancia, una misma realidad que se aparece como dual: *“el pensamiento ritual está mucho más dispuesto de lo que nosotros mismos lo estamos a admitir que el bien y el mal sólo son dos aspectos de una misma realidad, pero no puede admitirlo hasta las últimas consecuencias [...] El rito elige una determinada forma de violencia como “buena”, aparentemente necesaria para la unidad de la comunidad, frente a otra violencia que sigue siendo “mala” porque permanece asimilada a la mala reciprocidad”* [Girard, 1995: 123]. Sempiternamente presente en los discursos de los políticos occidentales de la actualidad, este fenómeno se manifiesta claramente en la categorización de los ataques perpetrados por musulmanes como “terroristas” independientemente de sus razones, mientras que cualquier acto de violencia realizado por un blanco no se achaca a su religión – aunque haya explotado una clínica que realiza abortos por ir contra sus creencias – sino a diversos problemas mentales cada vez más típicos del mundo globalizado³. Girard apunta lúcidamente que *“las interpretaciones ideológicas de nuestra época son la traición suprema del espíritu trágico, su metamorfosis pura y simple en drama romántico o en western americano. El maniqueísmo inmóvil de los buenos y de los malos, la rigidez de un resentimiento que*

3 Lo mismo sucede con los prejuicios raciales o de género: los negros son todos criminales en el subconsciente blanco; una mujer que mate a sus hijos es más cruel o peor que si lo hace un hombre; un caso de un hombre maltratado por una mujer no se tiene en consideración, etc. En última instancia los derechos universales se garantizan a varones blancos occidentales de, al menos, clase media-alta.

no quiere soltar su víctima cuando la tiene entre las manos ha sustituido por completo las oposiciones alternativas de la tragedia, sus mudanzas perpetuas” [Girard, 1995: 156]. El mundo Moderno no está dispuesto a abandonar su *kidos*, busca la victoria en el sacrificio de un chivo expiatorio que no cambia sino de nombre. Por ejemplo, en el caso de los E.E.U.U., el resentimiento general de la población, en lugar de centrarse en los problemas endémicos del sistema político, ha sido utilizado durante décadas como justificación de guerras y persecuciones, primero contra los regímenes comunistas de Asia y Europa del Este, después contra los fundamentalistas islámicos del *Daesh*. Esta inmovilidad se presenta en las creaciones cinematográficas norteamericanas, tanto del *western* como de tantos otros géneros, en las cuales el protagonista colonizador que busca expropiar las tierras en manos de los indígenas se presenta al público como el “bueno” aunque no dude en recurrir a la violencia, mientras que los “malvados” indios rechazan la oferta inicial y se disponen a defender sus hogares.

Si Girard expone el concepto de crisis sacrificial, de la destrucción del sacrificio, y critica la ceguera de la Modernidad, Žižek escribe directamente que ésta implica una crisis del sentido – la disgregación del vínculo entre verdad y significado originado por la caída de la religión en favor de un rol hegemónico de la ciencia [Žižek, 2008: 70]. El autor de la obra que nos ocupa apunta además que *“la disgregación de los mitos y de los rituales, esto es, del pensamiento religioso en su conjunto, no ha sido provocada por un surgimiento de la verdad enteramente al desnudo sino por una nueva crisis sacrificial [...] Y ello se debe a que, en nuestros días, los auténticos artistas presientan la tragedia detrás de la insipidez de la fiesta convertida en unas vacaciones perpetuas, detrás de las promesas vagamente utópicas de un “universo del ocio”. Cuanto más sosas, abúlicas y vulgares son las vacaciones, más se adivina en ellas el espanto y el monstruo que dejan aflorar*” [Girard, 1995: 133]. La tragedia griega, plena de batallas simétricas, de víctimas propiciatorias como fuera el Edipo de Sófocles, ha dado lugar en la contemporaneidad a una banalidad cotidiana tras la cual se esconde el doble monstruoso de la falta de Sentido. Si fue lo religioso quien liberó a la humanidad de la crisis fundacional, tras su descenso, la violencia ya no puede presentarse como sobrehumana. La responsabilidad que, a través de los procesos de *transfer*, recaía sobre instancias situadas en una realidad ulterior, no tiene ahora otro hogar que el propio ser humano.

Según el estudio de Bauman realizado en *La sociedad individualizada*, para llevar a cabo la hegemonía ideológica del orden social es suficiente sumergirse en la vida cotidiana. Una vez acabado el proyecto moderno, se presenta en una era de lo que él mismo denomina “conformidad universalizada” a causa de una inseguridad (*Unsicherheit*) generalizada resultante de la infinita flexibilidad del capital. La crisis sacrificial presente en la tragedia se prolonga análogamente hasta esta época, aunque en la actualidad difiere la víctima propiciatoria: si en las sociedades primitivas se elegía la muerte ritual de uno por el beneficio de todos, hoy son los individuos que conforman la comunidad quienes resultan sacrificados por beneficio de la maquinaria económica del libre mercado. Destaca “*la ambigüedad [...] un adversario, quizá más atemorizador que muchos, del individuo humano en su esfuerzo por formar su identidad*” [Bauman, 2001: 84]. Este fenómeno proviene de la eliminación de las diferencias; en el continuo esfuerzo de la globalización por “individualizar” a los sujetos, la identidad humana deviene en la elección de una serie de facetas con obsolescencia programada. Las máscaras de cada uno cambian a la velocidad del mercado, el cual decide si son atractivas o si deben ser retiradas.

Tras la crisis “*los modelos institucionalizados se desmoronan y desintegran en todos los niveles de la organización social con consecuencias similares: en todos los niveles se reclasifican cada vez más tipos de interacción incluyéndolos en la categoría de la violencia, mientras que los actos de violencia del tipo del “reconocimiento mediante batalla” se convierten en un rasgo permanente de la continua reconstrucción y reconstrucción de jerarquías de poder*” [Bauman, 2001: 242]. La presión globalizadora no afecta solamente a los individuos, sino también a los Estados nacionales: las arquitecturas económicas y políticas quiebran ante la fuerza del capital. La soberanía nacional debe doblegarse a las empresas privadas para su crecimiento a nivel comercial, dando libre acceso al flujo del capital. Se aparece súbitamente en una situación nunca vista en la cual los poderes que controlan la política mundial no poseen nacionalidad ni fronteras, sino que se encuentran *flotantes* y desterritorializados.

Es en este marco que se inscribe la (re)aparición de la violencia en las sociedades (post)modernas como fenómeno fundacional. La guerra postmoderna no quiere más que permitir la transacción autónoma de mercancías; el terrorismo encarna la violencia

ilegítima y es utilizado como chivo expiatorio por la política occidental actual, la cual utiliza este término sólo para denominar los crímenes perpetrados por musulmanes. En el caso del reciente tiroteo de San Bernardino, en California, uno de los muchos que asolan a los Estados Unidos, se aprecia cómo su calificación de acto terrorista se debe única y exclusivamente al hecho de que los perpetradores eran musulmanes. También en Europa la presión anti-terrorista se centra en contra de la inmigración de los refugiados de Oriente Medio, a pesar de que la mayor parte de los atentados han sido realizados por ciudadanos europeos radicalizados. Bauman apunta que *“ese “otro” que ya no es asimilable tiene que ser destruido o deportado más allá de la frontera de una comunidad que sólo puede basarse en la uniforme similitud de sus miembros cuando se trata de imponer y defender unas pautas para la convivencia. Para los estados que están surgiendo ahora, una política de asimilación forzada y represión de tradiciones, recuerdos, costumbres y dialectos locales ya no es una opción factible ni viable. Hemos entrado en una época de la limpieza étnica como principal expediente de una estrategia de construcción de naciones”* [Bauman, 2001: 243]. La creciente inividualización impuesta por las fuerzas económicas flotantes se ha establecido en los países occidentales a través de la Ilustración y la época moderna. Los individuos pertenecientes a la alteridad, sin embargo, no pueden ser súbitamente asimilados por pertenecer a una muy diversa visión del mundo (*Weltanschauung*), por lo que la expulsión de los inmigrantes que actualmente apoyan los partidos de la extrema izquierda occidental constituyen el inicio de una limpieza étnica que, de ser llevada a cabo, inevitablemente traerá consigo horrores similares a los campos de concentración del pasado siglo.

5 – La postpolítica.

Partiendo de la definición del filósofo esloveno S. Žižek, el término “postpolítica” constituye un intento de neutralización de la dimensión traumática del ámbito político mediante las artimañas acordes “*al modelo de la negociación empresarial y del compromiso estratégico*” [Žižek, 2010: 31]. En definitiva, ésta constituye una forma de negación de lo político dentro del marco de la postmodernidad; es a través de su metodología específica que apunta por la mediación entre viejas y nuevas ideologías gracias a la labor de expertos. Contra los esfuerzos institucionales capitalistas para establecer al acto político como aplicación de las buenas ideas que funcionan, Žižek enuncia la tesis que fomenta la concepción de la verdadera política como “*el arte de lo imposible*”, capaz de dar un paso más allá de toda cosmovisión anterior, dando lugar a una auténtica revolución de la arquitectónica sociopolítica. En este contexto, “*la globalización [...] es, precisamente, la palabra que define esa emergente lógica postpolítica que poco a poco elimina la dimensión de universalidad que aparece con la verdadera politización*” [Žižek, 2010: 36]. El proceso globalizador se desvela, al más puro estilo žižekiano, como su opuesto ya que la ideología de la globalización que parecía apuntar al nacimiento de sociedades heterogéneas y cosmopolitas resulta en una mayor diferenciación entre una comunidad dada y la alteridad. Tal fenómeno se realiza gracias al poder contenido en el capital, que constituye, en última instancia, el único vínculo entre los individuos pertenecientes al sistema: “*por otro lado, está la multicultural y posmoderna “política identitaria”, que pretende la coexistencia en tolerancia de grupos con estilos de vida “híbridos” y en continua transformación, grupos divididos en infinitos subgrupos [...] Este continuo florecer de grupos y subgrupos con sus identidades híbridas, fluidas, mutables, reivindicando cada uno su estilo de vida/su propia cultura, esta incesante diversificación sólo es posible y pensable en el marco de la globalización capitalista y, precisamente así, es como la globalización capitalista incide sobre nuestro sentimiento de pertenencia étnica o comunitaria: el único vínculo que une a todos esos grupos es el vínculo del capital, siempre dispuesto a satisfacer las demandas específicas de cada grupo o subgrupo*” [Žižek, 2010: 53-4]. Al responder solamente a demandas en el nivel individual,

fomentando el excesivo consumismo, el egocentrismo y las conductas narcisistas las políticas capitalistas no hacen sino fracturar continuamente el tejido social, separando a los individuos gracias a herramientas como las redes sociales en las cuales el creciente sentimiento de lejanía y soledad se ve aplacado a causa de la sobredosis de imágenes e información banal. Asimismo, la observación de las vidas ajenas da lugar a un mayor deseo de consumo descontrolado en el miedo de estar perdiéndose parte del tiempo y de las experiencias vitales. Así es que actualmente el modelo se ve estructurado por pseudofilosofías de talante tanto budista como *New Age* cuyo papel consiste en predicar la actividad y el *mindfulness* en detrimento de los objetos materiales. Para ello, millones de personas continúan adquiriendo los últimos objetos decorativos, accesorios y ropas con *slogans* que les recuerdan que deben vivir la vida con alegría, asegurándoles su heroico y fundamental papel en el universo. Una vida buena y sana ya no puede realizarse completamente sin acudir a un centro especializado de *fitness*, una dieta vegetariana basada en los más novedosos productos y el último par de zapatillas deportivas. Quedará para siempre en las mentes de los académicos la incógnita de cómo es posible que tras numerosas horas de meditación y yoga aún nadie se haya dado cuenta de que las plantas son seres vivos y aparezcan los come Piedras, aunque tal vez esto se deba a que el jainismo todavía no se haya puesto de moda.

En resumen, *“the ruling ideology today is basically something like a vague hedonism with a Buddhist touch. “Realize yourself! Experiment! Be satisfied! Do what you want with your life.” It’s a kind of generalized hedonism [...] The basic model is this one: there is no longer a fixed identity [...] We really have to rethink it all”* [Žižek, 2013: 79]. Presentándose como su contrario, como no-ideología, ésta propicia los intereses consumistas y flotantes del capital a través de los medios de comunicación de masas y las redes sociales. Al igual que una institución religiosa, aquélla posee sus propios profetas: *coaches* y gurús destinados a explicar a las masas cómo vivir la vida. Desde cada subcultura o subgrupo de las sociedades occidentales surgen diversos modos de vida, todos ellos basados bien sobre el sistema postpolítico, bien sobre su doble monstruoso: el fundamentalismo. Como lúcidamente apunta Bauman, *“far from being an outburst of pre-modern irrationality, religious fundamentalism, much like the self-*

proclaimed ethnic revivals, is an offer of an alternative rationality, made to the measure of genuine problems besetting the members of postmodern society [...] If the market-type rationality is subordinated to the promotion of freedom of choice and thrives on the uncertainty of choice-making situations, the fundamentalist rationality puts security and certainty first and condemns freedom first and foremost. In its fundamentalist rendition, religion is not a “personal matter”, privatized as all other individual choices and practiced in private, but the nearest thing to a complete mappa vitae: it legislates in no uncertain terms about every aspect of life, thereby unloading the burden of responsibility lying heavily on the individual’s shoulders – those shoulders that postmodern culture proclaims, and market publicity promotes, as omnipotent, but many people find much too weak for the burden” [Bauman, 1997: 184-5]. Tanto los radicalizados extremismos religiosos como el auge de los movimientos étnico-nacionalistas responden, en última instancia, a un deseo de rebelión contra la arquitectónica del capital. Cabría preguntarse en este marco si el dilema de la independencia catalana no es sino un teatro para un mayor dominio de sus instituciones sobre el pueblo, ya que el uso de la violencia parece encontrarse en niveles mínimos en comparación con los movimientos fundamentalistas más agresivos como pueden ser el *Daesh* o los grupos de corte neonazi que pueblan Europa. Ni siquiera los seguidores de Donald Trump se dedican a matar latinos, en comparación con las acciones de las asociaciones radicales del Oriente Medio. Desgraciadamente no hay tiempo de analizar estas cuestiones, queda, sin embargo, el sujeto postmoderno, quien parece haber quebrado, constituyéndose en un hombre-masa alienado y manipulable como los jóvenes europeos que últimamente se unen a las filas de grupos terroristas que nada tienen que ver con ellos. Es hora de un experimento mental: se le pregunta a un anciano por la calle qué sucede con los jóvenes de hoy en día. ¿No estaría su respuesta en la línea de “en mis tiempos...”? ¿Son estas nuevas generaciones de los mal llamados nativos digitales verdaderamente postmodernas a causa de la constante exposición a las pantallas? En medio del huracán de las oportunidades, la incertidumbre de los sujetos se ha – sin lugar a dudas – incrementado en estos últimos decenios. Queda solamente esperar al futuro para hallar las respuestas a cómo puede salvarse un mundo sometido a las condiciones postpolíticas, flotantes y fluidas del capital.

6 – Conclusión.

En el presente ensayo se han dado a conocer temáticas variadas respecto al papel de la fluidez de las identidades en una era postpolítica. Ambos conceptos han sido explicados en detalle mediante las tesis de los distintos autores, comenzando por el carácter de la identidad en Taylor y Appiah, la fluidez de Bauman y el papel de las políticas de la identidad. Posteriormente se ha tratado la importancia de la cultura y la estética en el contexto de la contemporaneidad gracias a los textos de T. Eagleton, tocando asimismo la problemática de los conflictos culturales y algunas críticas al actual eurocentrismo. Tras ello se ha analizado el detallado estudio del autor francés R. Girard sobre la importancia del sacrificio en las esferas sociales y políticas, así como en la armonía de la arquitectónica cultural para, en un segundo momento, dar paso a una crítica de la modernidad. En último lugar, pero no por ello de menor importancia, aparece la cuestión de la postpolítica en la línea de S. Žižek, presentada como el opuesto de la no-ideología y unida al auge de los movimientos fundamentalistas y étnico-nacionalistas de la actualidad. En síntesis, se han exhibido diferentes posturas acerca de temas diversos con el objetivo de, a través de un examen detallado, dar lugar a nuevas y mejores preguntas. Es en la conclusión que deben ser expuestas, a pesar de haber ya aparecido en sus respectivos apartados.

Desde la identidad como esencia de yoidad en relación dialógica con el mundo, se ha visto como los grandes problemas de los sujetos postmodernos encuentran su raíz originaria en la indertidumbre y la angustia causadas por el aumento de elecciones dentro de la libertad individual. Sin saber cómo hilar los eventos de la propia vida, las gentes de los países globalizados se encuentran a la deriva, insensibilizados ante las contradicciones endémicas del sistema mediante el apabullante y continuo despliegue de imágenes. Teniendo como objetivo único y fundamental incitar al consumo masivo, los medios de comunicación establecen ideales tan ficticios como efímeros en un intento de llenar el vacío interior de las masas. La cultura, antes fértil terreno de desarrollo del espíritu, se ha convertido en el campo de batalla de una miríada de identidades cuya naturaleza ha súbitamente devenido política. Presentándose como su opuesto žižekiano

de no-ideología, el capitalismo de la era postpolítica aliena a la ciudadanía, descuidando en su olvido histórico la importancia de lo sagrado en la vida cotidiana.

Partiendo de la destrucción del modelo trágico que enunció Girard, se abren las puertas de un tiempo nuevo en el cual los cimientos sociales de lo religioso se esconden tras las arquitecturas seculares de la contemporaneidad. El examen no se detiene en este punto, sino que continúa a través de un presente siempre plagado de crisis. Una teoría unificada del fenómeno religioso es, probablemente, una utopía. Se puede y se debe, sin embargo, persistir en el estudio de las diversas facetas de la experiencia humana, pues son éstas las que le proporcionan sentido y profundidad. Asimismo, las temáticas referentes a la violencia y lo sagrado se encuentran vinculadas, no sólo entre ellas, sino con la totalidad del andamiaje social y político. Lo que queda es reflexionar sobre el presente, repensándolo en su totalidad para, eventualmente, arribar a un nuevo modelo político más allá de la dicotomía entre capitalismo y comunismo que consiga acercar a los ciudadanos del mundo; tal vez sea un capitalismo con políticas capaces de restringir las libertades del capital, o quizás algún tipo de comunitarismo. Nadie sabe cómo acabará el mundo, pero sí son conocidas por todos los gobiernos las pautas necesarias para el éxito de una sociedad plural y heterogénea basada sobre los principios universales que unen a la humanidad. El mundo no tornará al pasado, pero aunque la globalización y la consecuente heterogeneidad de los Estados-nación sean fenómenos permanentes, los gobiernos tienen el deber de actuar con el objetivo último de incrementar el bienestar social. A pesar de que las identidades continuarán, en la línea de Bauman, siendo fluidas y porosas, la incertidumbre vital causada por la falta de un hilo narrativo puede ser reducida a niveles tolerables mediante políticas razonables e igualitarias de bienestar social.

Los derechos humanos deben ser repensados a través de un diálogo global que incluya a todos los países. Esto no quiere decir que algunos de ellos deban dejarse de lado para favorecer expresiones culturales que vayan contra la dignidad y el desarrollo de la persona, como puede ser la mutilación genital femenina entre otras muchas. Lo que se quiere destacar es la necesidad de incluir a todas las partes dentro del proceso comunicativo, deliberando y revisando las reglas básicas por las que deberían regirse los Estados. La era del colonialismo debe llegar a su fin en favor de una política

internacional propia de la época actual capaz de posibilitar no solamente la creación de una Europa unida, sino de un proceso expresión de la unidad en la diferencia a nivel mundial. Es el momento de reconocer pública y globalmente que los grandes problemas de la humanidad – las guerras, la hambruna, las enfermedades, la desigualdad, etc. – pueden ser solucionados más fácilmente que nunca, y que es responsabilidad tanto de las instituciones como de los ciudadanos que su resolución se lleve a cabo. Se deben asimismo recuperar los ideales garantes de Sentido cuya falta atormenta a los hombres y mujeres contemporáneos, diluyendo sus nombres y rostros en un baile de máscaras carnavalesco a la par que se destruyen las ilusiones de la no-ideología postpolítica, permitiendo una verdadera libertad ciudadana y unos vínculos interpersonales potentes, unidos por algo más que por el capital.

Anexo I - Lo sagrado contemporáneo

Queda examinado el profundo vínculo entre la violencia y lo sagrado, prestando especial atención al papel de la víctima propiciatoria tanto en las sociedades primitivas como en la (post)modernidad. Utilizando como base la obra de R. Girard *La Violencia y lo Sagrado*, se ha continuado a través de dos escritos adicionales de S. Žižek y Z. Bauman para profundizar en esa relación, pero aplicándola en segundo lugar a la situación actual del mundo occidental. Falta, sin embargo, responder a una pregunta ¿qué ha sucedido con el ámbito de lo sagrado en la era del capitalismo global? Adentrándose en las tinieblas que ocultan el fenómeno religioso, intentando disiparlas a la luz de textos pertenecientes a épocas diversas; primero acudiendo a la antigüedad clásica de la tragedia griega, después con relatos más coetáneos a nuestra realidad. No cabe permitir que la cuestión quede sin analizar.

Para Girard, *sacer* concibe una dimensión que reúne en sí misma a todos los contrarios. En base al argumento aquí desarrollado, se dará un paso más que el autor, afirmando que, lejos de limitarse al espacio en donde recae la responsabilidad del homicidio sacrificial, lo sagrado constituye el ámbito del Sentido. Es en la transcendencia que el ser humano inquiere sobre sí mismo, sobre su identidad y destino; ésta determina la existencia, no sólo de los límites de la violencia, sino de la totalidad del constructo social. Lo sagrado es, en última instancia, el garante del sentido de la vida, pues al posibilitar el orden político y social de la comunidad, permite que cada sujeto construya su propia historia. Las narrativas individuales deben inscribirse en la sociedad para otorgar autonomía al sujeto gracias al establecimiento de un cierto orden y seguridad que le permitan desarrollarse como ente único: “*la identidad brota en el cementerio de las comunidades, pero florece gracias a su promesa de resucitar a los muertos*” [Bauman, 2001: 174]. Es el retorno a la autenticidad, al ser uno mismo en donde radica la esperanza del futuro de hombres y mujeres contemporáneos, y solamente podrá lograrse a través del vínculo – tanto individual como colectivo – con ámbito de lo sagrado, capaz a su vez de restaurar la esfera apolínea de la sociedad.

La crisis sacrificial, tanto en el contexto trágico como en el postmoderno, surge con la quiebra del orden social. Este fenómeno, a su vez, da lugar al auge de

movimientos identitarios étnico-nacionalistas, los cuales sirvieron en su momento de fundación a nuevos estados nacionales. Para saber si este esquema se repetirá en la era del capital global, sólo queda esperar. En una época en la que la violencia mítico-sagrada parece estar siendo sustituida por actos espontáneos de violencia divina que no pretenden significar, sino que simplemente señalan la existencia de un determinado grupo de individuos – aquéllos abandonados a su suerte por el sistema económico-político, ¿qué cabe esperar? Cada vez una mayor parte de la población escapa al control del estado : “*we have those who are “part of no-part” [...] contrary to what people say, that we live in a society of total control, there are larger and larger populations outside of the state*” [Žižek, 2013: 63] situándose, por tanto, fuera del orden establecido a riesgo de hacerlo quebrar.

Ningún maniqueísmo puede justificar las condiciones de pobreza de los suburbios mundiales que continúan creciendo en la periferia de las grandes metrópolis, del mismo modo que ningún alieno *eje del mal* puede responder por ello. El problema de estos tiempos no es sino la hipocresía de las naciones, las cuales siguen posponiendo soluciones a los dilemas que globalmente les atañen, desde la erradicación de la pobreza al cambio climático, pasando por la igualdad de género y tantas otras cuestiones que cada día se encuentran en segundo plano, bajo la sombra del capital. Los gobiernos contemporáneos buscan el desarrollo económico - el Poder - por encima de todo, apelando al mantenimiento del orden y de la libertad como criterios justificativos de su violencia. Lejos quedan los sueños del Estado de Bienestar, ese ideal sagrado por el que se suponía luchaban las democracias; su destrucción ha dejado tras de sí un vacío aún sin llenar. La conformidad de Bauman no es sino el resultado de la falta de principios, de creencias firmes sustentadas por un régimen político fuerte y comprometido.

Si para Weber el estado moderno comienza con la expropiación de lo privado “*en todas partes el desarrollo del Estado moderno comienza cuando el príncipe inicia la expropiación de los titulares “privados” de poder administrativo*” [Weber, 1998: 91], en la denominada postmodernidad este fenómeno se da a la inversa. Es natural que el político aspire al poder, pero no para la obtención de sus propios intereses, sino los de la sociedad: “*quien hace política aspira al poder; al poder como medio para la consecución de otros fines (idealistas o egoístas) o al poder “por el poder”*” [Weber,

1998: 84]. La incertidumbre del sistema no permite al individuo depositar su fe en lo sagrado, ni siquiera en la secularizada hegemonía de una ciencia opaca que la mayoría no siquiera llega a comprender, sino que funciona a modo de magia. Constantemente, el movimiento flotante del capital y de las corporaciones exige y elogia la movilidad global de los individuos, precisando que todos ellos son prescindibles y serán expulsados del sistema según las necesidades de éste. Al imposibilitar la metáfora del hogar seguro, ¿qué queda para otorgar un sentido a la vida? *“It is the ultimate irony of history that radical individualism serves as the ideological justification of the unconstrained power of what the large majority of individuals experience as a vast anonymous power, which, without any democratic public control, regulates their lives”* [Žižek, 2013: 6]. Žižek propone que *“the basic model is this one: there is no longer a fixed identity [...] We really have to rethink it all”* [Žižek, 2013: 79], y puede que esté en lo cierto. Si, en última instancia, el misterio de lo sagrado es hoy en día más impenetrable que nunca, tal vez se deba partir de nuevos esquemas de pensamiento adaptados a la (post)modernidad para analizar el nuevo entorno.

7 – Declaración de autoría.

D/D^a.: Alejandra Sande Belmonte con DNI 47403099F, estudiante del Grado en Filosofía, de la Universidad de Salamanca, realizado en el período 2012-2016, DECLARA QUE: el Trabajo Fin de Grado denominado *Identidades fluidas en la época postpolítica* ha sido desarrollado respetando los derechos intelectuales de terceros, conforme las citas que constan en las páginas correspondientes, cuyas fuentes se incorporan en la bibliografía; así como los derechos de propiedad industrial o intelectual que pudiese afectar a cualquier empresa. Consecuentemente, este trabajo es inédito y de mi autoría. En virtud de esta declaración, me responsabilizo del contenido, veracidad y alcance del Trabajo Fin de Grado en mención. Para que así conste, firmo la presente declaración en Salamanca, a 27 de junio de 2016.

Fdo.:

8 – Bibliografía.

Bibliografía principal:

Bauman, Z. *La sociedad individualizada*. Madrid, Cátedra, 2001.

Eagleton, T. *La idea de cultura: una mirada política sobre los conflictos culturales*. Barcelona, Paidós, 2000.

Girard, R. *La violencia y lo sagrado*. Barcelona, Anagrama, 1995.

Taylor, C. *El multiculturalismo y “la política de reconocimiento”*. México, FCE, 2009.

Žižek, S. *Violence*, London, Profile Books, 2008.

Žižek, S. *En defensa de la intolerancia*. Madrid, Diario Público, 2010.

Bibliografía secundaria:

Appiah, A. K. “Identidad, autenticidad, supervivencia. Sociedades multiculturales y reproducción social” en Taylor, C. *El multiculturalismo y “la política de reconocimiento”*. México, FCE, 2009.

Rockefeller, S. R. “Comentario ” en Taylor, C. *El multiculturalismo y “la política de reconocimiento”*. México, FCE, 2009.

Fundação Nacional do Índio [FUNAI] , <http://www.funai.gov.br/index.php/2014-02-07-13-26-43> [Comprobada el 11/6/2016]

Cornford, F. M.: “*From religion to philosophy*”. New York, Cosimo Classics, 2009

Weber, M. *El político y el científico*. Madrid, Alianza, 1988.

Žižek, S., Park, Y. (ed.) *Demanding the Impossible*. Cambridge, Polity, 2013.