

Banda aparte. Formas de ver

(Ediciones de la Mirada)

Título:

Domestizo. Teoría y práctica del caos

Autor/es:

Moraza, Juan Luis

Citar como:

Moraza, J.L. (2001). Domestizo. Teoría y práctica del caos. Banda aparte. (21):127-155.

Documento descargado de:

<http://hdl.handle.net/10251/42530>

Copyright:

Reserva de todos los derechos (NO CC)

La digitalización de este artículo se enmarca dentro del proyecto "Estudio y análisis para el desarrollo de una red de conocimiento sobre estudios fílmicos a través de plataformas web 2.0", financiado por el Plan Nacional de I+D+i del Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España (código HAR2010-18648), con el apoyo de Biblioteca y Documentación Científica y del Área de Sistemas de Información y Comunicaciones (ASIC) del Vicerrectorado de las Tecnologías de la Información y de las Comunicaciones de la Universitat Politècnica de València.

Entidades colaboradoras:



DOMESTIZO

TEORÍA Y PRÁCTICA DEL CAOS

Juan Luis Moraza

Este texto de Juan Luis Moraza es una versión de su conferencia en HikAteneo de Bilbao del 18 de junio de 1999, dentro del ciclo "Cantos de territorialización: palabras e imágenes de identidad" (a lo cual se alude en algunos pasajes del escrito). Coordinado por Marcelo Expósito y Gabriel Villota, este proyecto aunaba proyecciones, charlas y encuentros que versaron *"sobre los procesos culturales de construcción de las identidades colectivas, [centrándose] en gran medida sobre el imaginario audiovisual... [sobre] los modos de construcción simbólica, los mecanismos de subjetivización y las formas de identificación colectiva que son características de la complejidad de las sociedades contemporáneas"*, tomando como uno de sus referentes centrales el contexto de la cultura y la sociedad vascas. El proyecto fue producido por Consonni y Arteleku (más información sobre dicho proyecto y en general sobre Consonni-centro de prácticas artísticas contemporáneas en <<http://www.consonni.org>>). Moraza pronunció esta conferencia a través de un aparato distorsionador, que modulaba su dicción hasta hacerla identificable con el registro más reconocible de la voz femenina. Mientras tanto, el público visionaba, mediante sendas proyecciones de vídeo en pantalla y en monitor junto al conferenciante, dos filmes simultáneamente: *L'America* de Gianni Amelio (1993), y *La conquista de Albania* de Alfonso Ungría (1983).

I. LOS ALBANESES SOMOS NOSOTROS

*S*t, a tres horas de París, la sociedad revolucionaria, libre y democrática ha dejado de ser una hermosa quimera, una fantasía desbocada y se ha convertido en palmaria e innegable realidad. Los dos oradores de la tribuna, abandonando su aire de circunspección y reserva, dan su testimonio vehemente y apasionado de cuanto han visto, tocado y oído: la sala ha sido sumergida en una casi completa oscuridad y su dúo de voces

comenta con tono profesoral las imágenes que se suceden en la pantalla: un edificio monumental y macizo, guardado por soldados (la Asamblea Popular); algunas plazas y avenidas de la capital (afortunadamente libres del ruido y polución de nuestro infecto parque de automóviles, precisa la mujer); un grupo de viviendas protegidas para obreros (murmillos admirativos en la sala); varios tractores de fabricación nacional (exclamaciones de aprobación y maravilla); un hermoso campo recién sembrado de hortalizas (antes de la revolución, su ex dueño lo mantenía yermo); primer plano de una col socialista gigante, perlada de rocío (voces enternecidas: ¡Oh, un caracolito!; campesinas, ataviadas con sus trajes típicos, recogen las frutas abundantes de un árbol (Observen cómo sonrñen mientras trabajan: ¡saben que no son explotadas!); planos de entrenamiento gimnástico-militar de los cadetes de la escuela de policía (allí no se les teme como aquí: están al servicio de las masas revolucionarias); varias estatuas y bustos del líder (el pueblo las erige en todos lados de forma espontánea, para testimoniarle su amor y respeto); ¡sé que no me creerán ustedes si les digo que su fotografía, cariñosamente enmarcada, figura a la entrada de todas las casas, pero es así! ¡Un plebiscito natural, instintivo, diario, que evidencia la superioridad de este nuevo y eficaz sistema de democracia popular, perfectamente llano y directo! (G.) ... "Liberado de los cánones patriarcales, de las creencias religiosas y divisiones, y de toda la decadencia del pasado." (H). "Ya sé que los pseudointelectuales cínicos, los oportunistas y escépticos de toda laya se sonreirán tal vez al oír el nombre de un país pequeño, es verdad, por su existencia territorial y número de habitantes, pero realmente grandioso y casi, diría, titánico por el ejemplo que ofrece hoy al mundo en términos de una sociedad revolucionaria avanzada donde, gracias al mantenimiento, contra viento y marea, de una línea ideológica justa y correcta, los derechos individuales, económicos, sociales y políticos del pueblo trabajador han alcanzado cotas de libertad y democracia nunca vistas entre nosotros; una sociedad definitivamente limpia de las taras, desviaciones y prácticas revisionistas comunes a cuantos regímenes reivindican aún, con desfachatez e impudicia, la herencia gloriosa del materialismo científico para imponer nuevas y abominables formas de opresión sobre las masas, extender sus tentáculos voraces a países vecinos, repartirse el planeta con los gánsters de las multinacionales, ahogar por todos los medios el rayo de luz de la única revolución victoriosa y seguir el camino que conduce inevitablemente al despeñadero

por el que han caído, caen y caerán siempre quienes ignoran las lecciones y advertencias de la historia"(G).

Seguramente, ustedes no sabrían distinguir en las palabras anteriores, entre los fragmentos escogidos del libro *Bandera para la Lucha por la libertad y el socialismo*, de Enver Hoxha (H), y la parodia con la que Juan Goytisolo en su *Paisaje después de la batalla* (G) comenta la visita de una embajada cultural albanesa a París... La retórica propagandística, como guerra de imágenes, acaba siendo siempre compartida por revolucionarios y conservadores.

Cuando se me invitó a participar en este seminario para reflexionar sobre la relación entre imagen e identidad, en el contexto de una sesión vinculada con la mascarada, la relación entre dos películas relacionadas con Albania se convirtió en el núcleo de estas reflexiones. Una de origen italiano: *L'America*, dirigida por Gianni Amelio en 1993; otra producida en el País Vasco en 1983, *La conquista de Albania*, dirigida por Alfonso Ungría.

No sé si ustedes está familiarizados con estas dos películas, no sé si están familiarizados con Albania. Y el *estar familiarizado*, la idea de lo doméstico, es en cierto modo el tema de esta charla encabezada con una palabra híbrida: *domestizaje*: Lugar donde desarrollar una desterritorialización deseada por los organizadores. Ambas películas se habrán entrecruzado, pues, en unas palabras del director de *L'America*:

"Para los albaneses, nosotros éramos América. La ambición de la película es llegar a la conclusión de que los albaneses somos nosotros", ¿pero qué nosotros? Como en el enigma de Magritte Esto no es una pipa, que Foucault intentó desvelar o velar, al sugerir que "los albaneses somos nosotros" cada término de la relación, y la relación misma, se convierte en una abismal interrogación: albanés, ser y nosotros parecen estar dotados de identidades borrosas.

La pregunta por un vínculo entre identidad e imagen queda desplazada a la cuestión del símil, núcleo del ser, del nosotros y, finalmente, de Albania, tal y como surge en el intervalo de estas dos películas: *L'America*, y *La conquista de Albania*... Ir y volver de una película a otra, de un viaje a otro, de cada película a la Albania real, del propio viaje imaginario del espectador a los tránsitos internos al relato, de aquí para allí... es quedar suspendido en la imagen: se comienza a advertir que uno es lo que ve, y no en menor medida que uno es lo que le falta, o en la medida en que, como diría Aristóteles, uno es lo que es. Ese principio de no-contradicción, substrato

básico de la cultura occidental, queda suspendido, al menos temporalmente, con ocasión de una mirada: un flujo de imágenes en las que el yo aparece como una más, y no siempre como la más privilegiada.

Entre ambas albanias, la imagen de una identidad incierta. En la película de Amelio, las identidades se intercambian: las dimensiones de edad, lugar, espacio, idioma, se disuelven. Italia parece ser América. Albania parece ser Italia. La ocupación industrial asemeja la ocupación militar. 1991 parece 1939, el siglo XIV la prehistoria, la prehistoria parece el siglo XX, la postmodernidad parece premodernidad, y la modernidad tradición. Ninguna dimensión queda a salvo de la relatividad impuesta por una urgencia vital.

Entre ambas Albanias, la coincidencia de una referencia no neutral: como sugiere Miranda Vikers, coautora de *Albania: De la anarquía a una*



Fig. 2. La inscripción histórica de Albania parece ligada al color rojo: sangrientas tradiciones de venganza, revolución, ocupación, liberación que comparten el rojo fluido y profundo, similar al color brillante que hiciera famoso al pintor albanés Onufri en el medioevo; y al rojo implacable del estalinismo comunista. Todos los rojos se concentran en el fondo de su bandera. Y sobre ese fondo, el águila que da nombre al país, bicéfala, dividida, ambigua. La ambigüedad regional propia del lenguaje es en esta zona balcánica proverbial. Nuestro signo corporal de afirmación, moviendo ligeramente la cabeza arriba y abajo, es allí una señal de negación, sin que exista otra que claramente connote afirmación.

identidad balcánica, "Albania siempre ha sido un país donde a los extranjeros les ha sido fácil dar rienda suelta a sus fantasías políticas personales".

Indudablemente, esa disposición a la ensoñación, al significado imaginario, serán también propios de los propios albaneses. De hecho, la emigración es de gran importancia en la política balcánica internacional.

"La noción de una Albania unificada tiene mucho más soporte activo en Nueva York que en Albania" (James Pettifer, 1997).

Ambas películas muestran una estructura simétrica, aunque esa bilateralidad temporal no signifi-

que que el lugar del que se parte sea el mismo al que se vuelve. *L'America* comienza con imágenes del desembarco de las tropas fascistas italianas entrando en el puerto de Durrës durante la Segunda Guerra Mundial; y concluye con los barcos abarrotados de albaneses huyendo hacia Italia en 1991. *La conquista de Albania* comienza con las imágenes del regreso de la Compañía de Navarra vencida por los normandos en sus aspiraciones de conquista; y concluye, muerto el príncipe, con el regreso a Navarra de las tropas tras la dudosa victoria en Durazzo (Durrës), que no es, en ambos casos, sino el enfrentamiento con la extrañeza de identidad más inimaginable, el encuentro con una *diferentidad*.

I.1.

Para René Girard, la exigencia de identificación proviene de una urgencia de apropiación. Y ciertamente, un sentimiento de falta provoca a menudo una urgencia de identidad, que se traduce en impulso de apropiación, de colonización. Así, en ambas películas se trata de un viaje de conquista, de apropiación: militar en una, comercial en otra. Finalmente turística en ambas. Y lo que en ambas películas está en juego en el viaje es justamente la identidad del viajero.

En un caso se trata de Gino, un joven empresario italiano que está comenzando su carrera de ganancias aconsejado por un colega de su padre, Fiore, todo un experto especulador. Gino debe ganarse su lugar personal y social dentro del ámbito de los ganadores, montando en la Albania de 1991 una fábrica fantasma de calzado italiano. Sólo para conseguir fondos internacionales de ayuda a la inversión y después largarse rápidamente con el dinero.

En otro caso se trata de Luis de Bomón, hermano del rey Carlos II de Navarra, un joven pero ya veterano militar que tiene que salvaguardar su orgullo personal, así como el honor del reino, tras su derrota con los normandos, que suponía la pérdida de toda aspiración territorial de Navarra en Occidente. Luis decide comprometerse en matrimonio con la Duquesa de Anjou, lo que le otorga el derecho a reclamar para Navarra el Reino de Albania, heredado por la duquesa pero sin conquistar... Como afirma Luis, "*no hace falta ser catalán ni genovés para desear el mediterráneo*".

La expansión afirma y reafirma una red de identificaciones en la que se entremezclan: una urgencia de identidad fenomenológica (conciencia), una

identidad psicológica (un *yo*) una identidad social (honor, clan, empresa), cultural (nación), política (reino, estado), una identidad lógica ("*lo que es, es; lo que no es, no es*": Parménides, Aristóteles) incluso teológica (El dios metafísico de los cristianos es la culminación de un principio de identidad: "*Soy el que soy*").

fenomenológica	psicológica	cultural/social
CONCIENCIA	YO	CLAN
		NACIÓN
política	teológica	(onto) lógica
ESTADO	" <i>Soy el que soy</i> "	(A=A)
		(A=-A)

Así, la identidad es substancialmente fantasmática, en el sentido psicológico de la palabra: se estructura con respecto a una vivencia (de placer o dolor) que, sin necesidad de hacerse consciente, genera un marco de referencia para los futuros rechazos o deseos inconscientes. Como "fantasma", la identidad pertenece a lo imaginario, y se expresa a través de lo simbólico: la identidad sólo puede recortarse sobre un fondo de *diferentidad*, de idealización o simbolización peyorativa del otro, de aquél en el que no se reconoce (de aquél sobre el que se debe reprimir una identificación).

Por eso la imagen del salvaje, del extraño extranjero, es siempre neoclásica. En el deseo de dominio existe un principio de domesticación, de apropiación: se trata de *mestizar* (al otro), sin *mestizarse* (uno): sin reciprocidad, sin peligro de contagio: tocar sin ser tocado, sin pérdida de identidad. Misión imposible y violenta de identificaciones y desidentificaciones. Lógicamente, *identidad* será además DIFERENTIDAD: una serie (retroalimentada) de reconocimientos y no-re-conocimientos. Como criterio de aceptabilidad basado en el reconocimiento de un patrón de exclusión e inclusión, la identidad se transforma en determinación de lo ajeno y lo propio, esto es: el dualismo doméstico/extraño de una identidad apropiativa se transforma en fundamento de la práctica y la teoría de la imagen. Mezcla de lo que se desea reconocer y lo que se desea no reconocer: lo doméstico es mestizo; de acuerdo al contrato cultural básico: libertad a cambio de seguridad.

La identificación, desde la psicología, se entiende como significación imaginaria de una relación en la que el sujeto ocupa simultáneamente la posi-



Fig. 3

ción de su objeto. La identidad del conquistador determina *homologarse* a otro conquistador, a costa de desidentificarse, de no-reconocerse en el salvaje, en lo que no es doméstico, familiar. De ahí que el encuentro sea crucial. Es un vínculo en el que ser conquistador es ser colonizado por una imagen.

Tenemos, pues, respecto a la imagen:

a) Razón psicológica: vinculada con el principio de placer (y sus efectos alucinatorios, consoladores). La identidad personal y la identidad cultural ofrecen respectivamente un simulacro de singularidad y de comunidad. Se trata de una colonización interna.

b) Razón adaptativa, factual: vinculada con un principio de hegemonía. La identidad cataliza y legitima actos de apropiación, dominación (ajenos a la reciprocidad, el diálogo o la negociación). La identidad es el estado de la imagen, y también la imagen del Estado (colonización exterior e interior). La domesticación es dominio.

II. UN DESENCUENTRO DE IDENTIDAD

En ambas películas, Albania supone un extraño encuentro con lo real, con la nosignificación. En ambos casos, se trata de un cierto relato de *cazador cazado*, de conquistador conquistado ...escenas donde se produce una nodeseada interferencia de identidades, una realimentación negativa: una lógica según la cual la urgencia de un reforzamiento de identidad conduce a una disolución dramática de la identidad, a un colapso. En ambos casos, apropiación e identidad resultan indiscernibles. La idea indeterminada de que "*los albaneses somos nosotros*", encontrará cuerpo en el refrán que recuerda uno de los guerreros navarros en la conquista de Albania: "*A fiera libre, le obedece el cazador*".

Lo que se encuentra no es lo que se busca. Y si lo que se busca es resolver un proceso de identificación, lo que se encuentra es justamente una terrible relatividad, un encuentro con un real que escapa a todo ensueño, a todo designio, a toda voluntad: algo no sólo inútil para esa reafirmación, sino capaz de relativizar radicalmente la identidad misma. Un encuentro, en efecto, con una no-significación: "*La insoportable incertidumbre de lo que no del todo es*", la insoportable extrañeza de lo que no se concibe...

"Es difícil llamar cielo a este cielo" [...]

"Este mar, que más parece charca que mar" (Don Luis)

¿Cómo conquistar si no hay qué ni a quién conquistar? ¿Cómo afirmar la identidad personal si no hay encuentro?

– "¡No hay hombres en este país! ¡No hay Dios en esta tierra!" [...]

– "¡Nadie, nadie, nadie! ¡No hay nadie! ¡Maldita sea!" [...]

– "¡Me pudre esperar al enemigo!" [...]

– "¡Dios! ¡No entiendo qué ocurre, si es que ocurre algo!" (Don Luis)

En pleno paroxismo de identificaciones, los conquistadores denuncian la falta de identidad de los habitantes del territorio por conquistar, pues incumplen su misión: "Ser conquistados"; no se adaptan a la identidad, al significado imaginario de *enemigo, presa*:

"¡Malditos demonios invisibles! ¡Cobardes! [...]

¡Esto es una matanza! ¡Estamos todos locos! ¿Pero por qué no os rendís? ¡Esto es una matanza! Rendíos, rendíos..." (Don Pedro)

Los dos protagonistas, Gino y Don Luis sucumben a este encuentro. Ambos claudican en una pérdida radical de sus significaciones imaginarias. Se encuentran ambos en la encrucijada de una división de responsabilidades, en la encrucijada de esa red de significaciones imaginarias: elegir entre ser amante o militar, entre ser italiano, navarro o amigo, entre la prudencia y la honra, entre la inteligencia y el honor, entre heroísmo y erotismo... Entre la identidad y la evidencia, entre la imagen y lo real. Y aunque ellos, en su personal viaje, puedan llegar a sentir la zozobra de las imágenes, su mundo –sus significaciones sociales imaginarias– no puede. Así, el resto de sus acompañantes no cede ante esa disolución. La falta de resistencia a la incertidumbre propulsa una urgencia de sentido (reafirmación del significado NOS-OTROS/ELLOS), lo que provoca una nueva serie de reconocimientos y no-reconocimientos. En esa tesitura, bajo la presión de esas identidades que los han constituido, Gino y Don Luis no pueden sino seguir adelante, aceptar su condición doméstica, colonizada, y continuar la lógica de no-contradicción hasta el final, hasta la pérdida, por honor, de su honor; por amor, de su amor; por respeto a sus tropas o a su empresa, el respeto de sus tropas o de su empresa, por la vida, de la vida.

“¡Mucha es la carga! ¡Incierto el porvenir! ¡Imposible la elección!”

Moribundo, Don Luis conserva atisbos de lucidez,

“¡Salir de aquí! Hay que salir de... Salir, salir, antes de que nos destruya a todos...”

Su compañero y amigo, Don Pedro dicta a sus tropas la voz imaginaria que hubiera deseado oír de Don Luis: *“¡Luchar, luchar, luchar [...] ¡Honor y victoria!”*

Aunque, tras la victoria, el propio Don Pedro ni siquiera quiera entrar en la conquistada Durazzo, volviéndose compungido a Navarra, tratando, como afirma el narrador, *“de entender por qué a veces la suma de muchas cosas lógicas conduce a una situación tan absurda. Pero es que, me parece, los de este país somos así”*.

Otro *nosotros* como sujeto ambiguo de una ontología borrosa.

Identificarse con una causa, con un sentido que ordene la incertidumbre de la realidad al ofrecer una dirección para la acción, una legitimidad. Ése es el *efecto apostólico, heroico o patriótico*, que crece conforme aumenta el grado de incertidumbre de lo real, o conforme disminuye la capacidad para



Fig. 4

comprender o adecuarse a las nuevas circunstancias. Es la sed de destino (sea un destino en lo universal o en lo local) que se sacia en la identificación, que ofrece un simulacro de comunidad, de sociedad, al mismo tiempo que ofrece un simulacro de identidad personal (como miembro de una causa, de una tendencia, de un principio que está *necesariamente destinado al éxito*, aunque quede diferido en un futuro perfecto). Así lo testificaba en 1992 el profesor Qosja en la Academia de las Ciencias Albanesa:

“Nosotros llegamos a la tierra de nuestros sueños e ideales, a la tierra de nuestros símbolos y apóstoles de Albania, donde está Kruja y Vlëra, donde están las estatuas de Skanderberg y Naim Frashëri. La pobreza de Albania tiene raíces profundas y es el resultado de una injusticia histórica

hecha a la gente albanesa. Los países vecinos intentan hacer imposible la correcta solución de nuestra cuestión; Serbia, Montenegro, Grecia y ahora Macedonia han repartido nuestros territorios. Así que los mismos oponentes que teníamos en 1878 y en 1912-13 están contra nosotros ahora”.

(Albanian Telegraphic Agency, 9 de febrero de 1992)

El discurso ejemplifica la impresión romántica y antirrealista de muchos albaneses, y el espejismo de que ahora se podría resolver definitiva-

mente el problema de identidad nacional de Albania. Para muchos albaneses, el concepto de una Gran Albania es un mito o un sueño más que una realidad geográficamente posible. Pero las naciones, particularmente en los Balcanes, están fundadas y fortalecidas por mitos y sueños. Y la fuerza que esta idea ejerce sobre muchas mentes en Albania no debe ser desestimada. En efecto, se trata de la fuerza fantasmática de la imagen, capaz de generar realimentaciones en los significados imaginarios sociales, capaces de provocar la identificación del enemigo, de la ofensa, del objetivo. Según el antropólogo Edward T. Hall, cada cultura es dictatorial precisamente por su domesticidad, por su no-reconocimiento en lo diferente. Como lo resumía de modo contundente Guy de Maupassant: *"El patriotismo es el huevo de todas las guerras"*. Y Castoriadis advierte que *"el odio al 'otro real' no es sino el reverso de la catexis positiva de sí mismo"*.

civilización ORDEN (propio) DOMÉSTICO
barbarie CAOS (ajeno) SALVAJE

II.1. EL DESORDEN BALCÁNICO. IMPREVISIBILIDAD, NO-CIVILIZACIÓN.

Pero ¿qué es lo que es este país tan escandalosamente identificado como bárbaro, como no-doméstico?, como *"Un país de organizada desorganización"* (The Guardian. 25-6-1995)? ¿Un país en el que la vieja Europa no quiere reconocerse? Independientemente de los hechos más o menos azarosos, de los avatares de su historia, Albania se reconoce tradicionalmente en una red de significaciones imaginarias, de mitos, de leyes que cada régimen pretende abolir y acaba re-enunciando: victimismo, salvajismo, originalismo (ancestralismo). Existe una muy interiorizada idea sobre la violencia necesaria, fundacional (tal y como la ha podido analizar René Girard). Pero como afirma Voltaire: *"Los conspiradores, incluso los más sanguinarios, jamás han dicho: ¡Cometamos un crimen! Siempre han declarado: vengamos a la patria de los crímenes del tirano [...] Todos rinden homenaje, a pesar suyo, a la misma virtud que pretenden pisotear"* (El filósofo ignorante). La emancipación y la asimilación se intercambian. No existirá violencia *contra* la tradición, sino *por* tradición.

La tradición del *hakmarrje* (deuda de sangre) para resolver disputas, basada en la legitimidad del asesinato por venganza, se halla codificada y vigente en Albania desde el siglo XV (Kanun de Lek). Promulgaba que si un hombre ha sido seriamente insultado, su familia tiene el derecho a asesinar al ofensor, pero en función del mismo código, ello conduce a un asesinato por venganza a manos de la familia de la nueva víctima. El hombre más cercano a la víctima original estaba entonces obligado a asesinar a su asesino relativo. Así, un patrón de asesinatos se establecía atravesando las generaciones de todas las familias. Cada árbol genealógico tiene sus ramas entrelazadas con sangre a otros árboles, en una maraña sangrienta más que vegetal (un sistema sanguíneo más que un árbol genealógico). El comunismo pretendió acabar con estas prácticas, y la caída de éste convocó un renacimiento de la *vendetta* balcánica, la *hakmarrje*. En todo caso, la pena de muerte persiste. De hecho, sólo en 1993 hubo en Tirana 15 ejecuciones públicas de acusados por asesinato.

Lo que predispone a las oscilaciones caóticas, a los colapsos, a las turbulencias es ese tipo de linaje, de identificación imaginaria con la identidad suprapersonal de los clanes y sus deudas de sangre: "*Existe en el ethos cultural de la nación un mensaje muy simple: sa mbaj mua, una dote baj tya (lo que me hagas, te haré). La fuerza de la tradición, combinada con el pasado autoritario y totalitario de Albania, ha servido para abrir fisuras en los procesos de gobierno democrático*", COSTA, N.J.: *Albania: A European Enigma*. Columbia University Press. N.Y. 1995.

La debilidad, adquirida mediante aprendizaje cultural, habrá creado generaciones de personas confiadas en la bondad o inevitabilidad de unas formas de gobierno populistas e impredecibles. La reinscripción de esos hábitos culturales habrá convertido países como Albania en países de libertadores y dictadores: Skanderberg, Leka, Zog, Nora Kelmendi, Hoxha, Berisha... Completan un panteón que da testimonio de la falta de una cultura política. Falta de cultura política que está sustituida por series oscilantes de conformismo y venganza, aislamiento y alienación, adaptación y ataque, obligación y desobediencia, entre la prohibición y la obligación (entre el fusil y el fósil)... No existirán soluciones mixtas, ni evoluciones lentas, sino oscilaciones repentinas, mutaciones apresuradas. Si acertaba Sartre al identificar la violencia con la prisa, estas urgencias de identidad determinan la violencia.

El paso entre la inercia resignada y la explosión incontrolada y suicida es inmediato, sin que exista un espacio intermedio de pensamiento y acción. Una absoluta aceptación de la autoridad y su negación absoluta: dos estados simultáneos y contradictorios que propician la transición a un caos desintegrador. Bastará con extremar las condiciones vitales hasta volverlas insoportables y hacer converger las responsabilidades hacia una causa única, hacia una identidad. La resignación y la destrucción compulsiva habrán estado igualmente teledirigidas a la renovación de un orden.

Dominada por el sentido del poder, la cultura albanesa es substancialmente religiosa. El hecho de que los dioses sean (en todo lugar) poderosos, es apenas la consecuencia de una sacralización de las relaciones de poder que quedan legitimadas mediante relatos míticos. No se conocen otras culturas religiosas que aquellas que divinizan un poder. Determinada por su posición estratégica a la coexistencia con poblaciones e intereses extranjeros, la cultura albanesa no habrá sido proselitista; habrá preferido -como suele decirse- la supervivencia a la *verdad*, desplegando la ontología ambigua de un país donde conviven la verdad del extranjero y la del autóctono: el principio de no contradicción, sólido pilar de la verdad occidental, simplemente no rige, pues la realidad queda sometida a una borrosidad inquietante. Así, el ateísmo institucional, que duran-



Fig. 5.

Figs. 3, 4 y 5. El sentido de turbulencia es apreciable también en la reinscripción transversal de una parábola. Una línea en curva continuidad se aprecia en un tránsito indiscernible hacia la curvatura o el regreso. Míriadas de cúpulas basilicales; cientos de miles de búnqueres de distintos tamaños (monoplaza, biplaza, etc.) pero con una forma parabólica común, repartidas aleatoriamente por el territorio -en medio de una calle, en la playa, en el patio de una vecindad-, cientos de miles de antenas parabólicas de televisión, instaladas en el exterior de edificios ruinosos, millones de gorros tradicionales con los que los albaneses se cubren sus cabezas.

te décadas prohibió cualquier manifestación religiosa, no impidió la permanencia sumergida de una población de mayoría musulmana (60%), pero diversa (20% ortodoxos, 10% católicos). Ni la ocupación turca impidió la pervivencia de los cultos cristianos: recorriendo intrincados pasadizos desde lo que parece una casa más en las murallas de Berat, es posible encontrar una magnífica basílica ortodoxa (con los ricos iconos del pintor albanés Onufri), que habrá sobrevivido en activo a la ocupación turca y a la dictadura socialista. Después de décadas de ateísmo institucional y de totalitarismo político, los procesos de identificación son, en la Albania del final del XX, convulsos, precipitados, oscilantes: los cambios de religión son habituales y están sometidos a las expectativas y las consideraciones sobre la cultura internacional; las identificaciones son aleatorias y efímeras. En tanto el espejismo occidental se les muestra como tierra prometida, la evolución de cierto sector intelectual tenderá a metamorfosearse desde el materialismo ateo impuesto, en un neoliberalismo cristiano *progresista* y conservador.

Pero esa vivencia sumergida no habrá sido exactamente convivencia, sino la simultaneidad de dos mundos aislados entre sí, que se toleran ignorándose precisamente para evitar la convivencia. La coexistencia de la diversidad ha sido permanente, pero en un sentido que dista mucho del diálogo, del consenso, de la coparticipación o la negociación. De hecho, para la cultura albanesa tradicional, el invitado es un dios al que se agasaja sin límites, y el anfitrión está obligado a satisfacer toda demanda, a protegerla incluso con su vida, la de ese extraño. Se trata, sí, de una relación extraña que somete al invitado a un compromiso fuerte, tiránico, reescribiéndose el círculo religioso del poder. Turcos, italianos, alemanes... El aislamiento albanés ha sido sólo una imagen, una propaganda irreal destinada a conservar el enclave fuera del control del derecho. En efecto, la frágil economía albanesa ha dependido consecutivamente primero de Rusia, después de China... y aún más tarde de la Unión Europea y Estados Unidos. El *revival* religioso no sólo surge como reacción a un ateísmo obligatorio e institucional, sino también por la "*ardiente tarea misionera*" financiada por capital internacional: desde Arabia Saudita (que patrocina la reconstrucción de mezquitas y distribuye cientos de miles de ejemplares gratuitos de *El Corán*), Kuwait, Turquía o incluso Grecia... hasta El Vaticano, Suiza, Alemania, Holanda o Estados Unidos. De hecho, unos 400.000 albanos-americanos en USA, unos 100.000 en Suiza y unos 120.000 en Alemania, formando grupos bien organizados y

bien financiados, cumplen un cometido transmisor capaz de presionar la política nacional e internacional desde capitales en parte provenientes de la turbulencia del enclave albanés, puerta europea del tráfico de armas, de drogas, de inmigrantes ilegales, de redes de prostitución, etc.

El invitado, el dios, encontrará su figura en el anónimo capital financiero internacional. Esa divina nube de rumoroso poder, que por propio interés está circulando de bolsa en bolsa, de oca a oca, de país en país, empobreciendo allí, enriqueciendo allá, multiplicando en todo lugar las diferencias. Las mafias locales, como las mafias internacionales, parecen ser apenas la facción visiblemente terrible de un poder sumergido que siempre aparece con aires de inocencia y legalidad.

La condición límite de Albania testifica un problema que en absoluto es regional. Con todo, quizá nos resulte difícil identificarnos con un pueblo para el que no habrá existido el siglo XX; durante cuatro décadas, dos generaciones enteras han sido educadas en completa ignorancia del mundo. El naturalismo decimonónico habrá sido la referencia última de un realismo social destacado como "*única luz moral sobre las tinieblas de la decadencia moderna*", prohibida bajo el temor del castigo y la muerte. Quizá resulte difícil identificarse con el pueblo más joven y más pobre de Europa, que, sin tiempo para matizaciones, ha recibido simultáneamente noticia de la industrialización y de la postindustrialización, de la vanguardia y de la transvanguardia, del mundo moderno y del mundo postmoderno, de Van Gogh y Berlusconi, del arado y el *chip*, del búnker y la parabólica. El paso repentino de un absoluto desconocimiento de la cultura y la historia contemporáneas, a una sobreabundancia de información mediatizada de los acontecimientos, disponible a través de las cadenas de televisión, en especial de las italianas, de las embajadas culturales de países diversos, de las asociaciones supuestamente filantrópicas, y, cómo no, de las interesadas ayudas internacionales, tanto de índole *económico-industrial* como de índole *religioso-humanitaria*. Un encuentro asimétrico, no entre dos identidades, sino entre dos campos de fuerza desproporcionados e incommensurables. Falsas expectativas e intereses reales, fantasías y hechos obligados a entremezclarse sin disolverse, revueltos en un líquido vital y mortal. ¿Es el caos impredecible?

Tras el descalabro del estatalismo de coartada socialista en 1991, Occidente quiso contemplar con buenos ojos una transición que se quiso comparar con la española. En el torbellino de una serie de fraudulentas elec-



Fig. 6. Soldado de las fuerzas multinacionales registrando a un niño, en búsqueda de armas, granadas u otro material bélico.

ciones, de prácticas no demasiado transparentes en el ejercicio del poder, Albania ha deseado ser elemento clave de la política internacional en los Balcanes. Ha querido lograr una equidistancia difícil entre el mundo islámico y el cristiano, entre Europa y el mundo oriental, y paralelamente, todas las potencias internacionales han querido ganarse como aliado a este pequeño país. Sin embargo, las contraprestaciones han sido más bien escasas y mal distribuidas. Conforme más crucial y asentada era la posición de Albania en la política internacional, tanto más incierta y caótica era su situación interna. ¿Causa o efecto de identidad?

"Albania está disfrutando de un boom sin ningún principio moral o conciencia colectiva".

(The Guardian. 1995)

La transición al caos de unas ideologías que han perdido toda su identidad bajo el peso de los poderes se habrá hecho visible, como en ningún otro lugar, precisamente en este pueblo secreto. Por una parte crece progresivamente la idea de una Gran Albania, una Albania unificada, capaz de aglutinar los territorios y las poblaciones de albaneses de Montenegro, Kosovo, Macedonia, etc... en virtud, parcialmente, de la acción proselitista de los *lobbies* albanos-kosovares suizos y norteamericanos, bien instalados económica y políticamente, y liderados por radicales independentistas. Por otra, la introducción de Albania dentro de la comunidad internacional, incluso en instancias oficiales como el Consejo de Seguridad, conlleva la aceptación de los protocolos y las convenciones de Helsinki, de Ginebra, etc... de modo que Albania, como estado, se ve cada vez más comprometida a evitar cualquier intento de redefinición territorial capaz de encender un grave e irresoluble conflicto...

El tercer mundo ya no existirá diferido, lejano, sino recíproco, cercano. Se trata de la trastienda del *pensamiento único*, el fondo caótico del "nuevo orden mundial". En esa ductilidad ideológica, la política se convertirá en el arte de lo imposible. Y Albania en el lugar predispuesto al caos. Pero la identidad del caos, como el caos de la identidad, ¿nace o se hace?

III. TEORÍA Y PRÁCTICA DEL CAOS

En ese contexto, el conflicto actual en Kosovo no se puede considerar ni mucho menos como imprevisible. Se trata de un sistema que proyecta su propio colapso, pues infinitesimalmente se acerca a una situación insostenible, lejos de lo que se entiende como *desarrollo sostenible*. Es el mismo tipo de caos deliberado visible en las inversiones piramidales que arrasaron la economía nacional de Albania en 1997. Este tipo de pirámides financieras se venían desarrollando, con el conocimiento del Fondo Monetario Internacional, desde la caída del muro de Berlín en todos los países de la órbita comunista. En la mayoría de estos países pronto se colapsaron, sin provocar las tremendas consecuencias que tuvo en Albania, donde en sólo 5 años se había acumulado por este sistema 1 billón de dólares, capital que difícilmente se habría generado a no ser desde los flujos provenientes del dinero de las mafias. Los centros de poder europeos quisieron desentenderse de los

datos de sus propios servicios secretos, que mostraban la cooperación del gobierno con actividades delictivas (el ministro de Defensa utilizaba su despacho para facilitar el transporte de armas, petróleo y drogas... Mientras el presidente de la compañía VEFA, Velali Alim Caj, responsable del sistema de inversión piramidal, antiguo gerente de abastecimiento del ejército, está acusado de fomentar radicalismo étnico en Kosovo). Se han interpuesto acusaciones contra el partido conservador de John Mayor por la concesión de ayudas a compañías como VEFA (bajo el auspicio del PD, implicadas en actividades mafiosas: el propio Berisha acudió como invitado a la convención del Partido Conservador en 1991). Por lo demás, la comunidad internacional *se hizo la sueca*, hablando en su lugar del *milagro albanés*, eludiendo sus turbias raíces, y sorprendiéndose cada vez que surge algún conflicto...

¿Un caos espontáneo o deliberado? ¿La conflictividad es evitable o programable? ¿A quién beneficia?

Las probabilidades de convertir una sociedad en campo de especulaciones teórico-prácticas del caos son proporcionales a la vigencia de una cultura de la debilidad, del debilitamiento del sentido de realidad. Una estafa bancaria basada en una estructura piramidal de pequeños inversores habrá sido la ocasión para llevar al límite a una población diezmada en sus derechos y en sus posibilidades. Parece relativamente sencillo empujar un sistema adaptable complejo al borde del caos. De hecho, los mismos agentes financieros que han estado operando en Albania, financian experimentos relacionados con los sistemas caóticos, como los desarrollados en el Instituto de Santa Fe, con un presupuesto anual de 5.000.000 de dólares aportados por el gobierno norteamericano y por *amigos del instituto*, como G. Soros, arriesgado especulador desde finales de los sesenta, especialista en las complejas oscilaciones del mercado de valores y famoso internacionalmente a raíz de su responsabilidad en la caída de la libra esterlina en los ochenta o de la crisis de las bolsas orientales en los noventa. De origen húngaro, y tras haber vivido el nazismo y el comunismo, Soros ha creado desde 1979 numerosas fundaciones, como la *Open Foundation for Albania*, destinadas a "*la apertura de sociedades cerradas, el fortalecimiento de las sociedades abiertas y el fomento del pensamiento crítico*".

Con estas aportaciones financieras multimillonarias, los estudios de la complejidad parten de la hipótesis de que todo tipo de sistemas complejos - economías nacionales, valores de mercado, sistemas ecológicos e inmunoló-

gicos, redes informáticas, etc.-, a pesar de su diversidad, comparten ciertas pautas de desarrollo adaptable, que pueden ser descubiertas y codificadas. Con especial soporte informático, estos analistas generan sistemas y "*sociedades artificiales*" (Epstein) que viven, se desarrollan y mueren dentro de las redes informáticas; desde la advertencia de las posibilidades *creativas* propiciadas por los estadios altamente complejos, situados al borde del caos, se configuran auténticas simulaciones del comercio, de la guerra y de otros fenómenos sociales, para el descubrimiento de esas pautas. Como afirmara Heinz Pagels, de la Universidad Rockefeller, en 1988: "*Los países y las personas que dominen la nueva ciencia de la complejidad se convertirán en superpotencias económicas, culturales y políticas en el próximo siglo*".

El principio totalizador de esos intentos parecería en principio inocuo, pues dado que se trata de simulaciones informáticas se trataría de "*una ciencia sin hechos*" (J. Maynard Smith), fácilmente refutable en tanto "*la verificación y validación de modelos numéricos de sistemas naturales es imposible*" (N. Oreskes)... A no ser que estas simulaciones se experimenten también en sistemas reales. Las grandes campañas de colonización: urbanización, romanización, cristianización, industrialización, desarrollismo, informatización, desde Alejandro a Internet, desde el Vaticano al Pentágono, han habitado un principio fundamental de control extenso sobre lo indómito, en gestos de apropiación unilateral tanto más intensa cuanto la técnica y el asentamiento político han permitido. Como si el territorio real fuese apenas un campo de experimentación de poderes que afirman su singularidad y confían su supervivencia al control y el uso del desorden, de los desórdenes ajenos; a la capacidad para prever y controlar los elementos naturales y culturales, las brisas y los terremotos, las fluctuaciones del mercado de valores y la extinción de especies. Montañas, ciudades, partidos políticos, habitantes sometidos a pasiones, miedos, esperanzas... Fuerzas públicas y personales teledirigidas, capaces de convertir a un joven enamorado o a un niño inquieto y divertido en sanguinarios asesinos. Es cuestión de activar ciertos procesos de identificación.

Se trataría de una voluntad de dominio propia del colonialismo, sea en sus formas económicas —el liberalismo—, sea en sus formas ecuménicas —evangelización—. Independientemente del tamaño del imperio, por minúsculo que éste sea, el impulso colonial, domesticador, se fundamenta y coincide con la afirmación de una identidad. Como tal, se realiza como principio



Fig. 7

de placer, como deseo voraz de total gratificación... Una "burbuja financiera" (Soros), una "burbuja de identidad".

Después de 10 años de investigaciones sobre las teorías del caos, Georges Soros, presidente de la *Soros Foundation, Open Foundation for Albania*, ha vuelto a sorprender a la comunidad internacional con su libro *La crisis del capitalismo global. La sociedad abierta en peligro* (1999).

"Ha llegado el momento de reconocer que los mercados financieros son intrínsecamente inestables. Imponer disciplina de mercado significa imponer inestabilidad. ¿Cuánta inestabilidad puede asumir la sociedad?"

Soros se convierte, así, en un defensor de la soberanía de los estados frente a la suicida tendencia del capitalismo global, alertando sobre la posibilidad de colapsos impredecibles (¿impredecibles?), sugiriendo que debemos prepararnos –como él mismo viene haciendo ya– para controlar lo

incontrolable, o mejor dicho, para aprovechar las oportunidades que brinda la inestabilidad. Resulta extraño que una persona que un buen día puede ganar un billón de dólares especulando en los mercados financieros considere el libre mercado como amenaza para la *sociedad abierta*. Aunque destine la mitad de sus ganancias a donaciones y a sociedades filantrópicas, se trata de beneficios que provienen del mismo sistema que genera los perjuicios que pretende paliar. La idea de *sociedad abierta* que Soros toma de Popper permite la *inocente* circulación del capital financiero, sus flujos y reflujos sin ningún control estatal ni ciudadano... lo que provoca ciclos económicos que no están basados en las reservas nacionales, ni en los medios productivos, sino en la aceleración exponencial de los intercambios especulativos, esto es, el mismo tipo de sistema piramidal que habría provocado el descalabro en Albania en el 97. Esa aceleración hace depender todo el sistema de un principio de rentabilidad inmediata e impide el desarrollo de formas de organización productiva sostenibles, convirtiendo la economía en inestable, en una transición al caos. Resulta que el *anarcocapitalismo* albanés es imagen del *anarcocapitalismo* del FMI. Cabe preguntarse de nuevo: ¿América es Albania? ¿Navarra es Albania? ¿La política es la continuación de la economía por otros medios? ¿El negocio es ocio? ¿Es cuestión de patria o de patrimonio? ¿Quién no es albanés? ¿Es la identidad causa o consecuencia del caos? ¿O bien lo caótico es causa o consecuencia de una crisis de los procesos de identificación? ¿El sueño de la identidad produce monstruos? ¿O es el dormir de la identidad la que los causa? ¿Cómo puede una serie de hechos lógicos conducir a consecuencias absurdas? ¿Cómo pueden las significaciones imaginarias conducir a una insignificancia simbólica?

IV. ¿IDENTIDAD CAÓTICA O MESTIZAJE?

En un ciclo sobre los vínculos entre identidad e imagen, e inscritos en un capítulo donde la idea de mascarada sobrevuela, algunas advertencias del constructivismo cognitivo resultan pertinentes, pues *identidad* no será otra cosa que un efecto de identificación, o, para decirlo más precisamente, la identidad es imagen: somos en imágenes, conocemos, nos conocemos y reconocemos en y mediante imágenes. Nuestros cerebros generan simulaciones que moldean los datos del exterior construyendo hipótesis sobre cómo

pueden estar funcionando las cosas allí, en ese lugar inasequible de lo real. Dicho de otro modo, la diferencia entre representación y simulación queda deslegitimada al advertir que una representación no es sino una simulación que ha conseguido optimizar sus efectos de verdad hasta convencernos de que sus evidencias son pruebas, creando un *efecto de referencia*: la representación es una simulación de la que hemos olvidado que lo es. O, como lo habrá resumido el pintor Salvo: "*Lo que ya no se mide, se utiliza para medir...*"

Percepciones, afectos y conceptos son diferentes niveles de simulación, de representación: lo que significa "*sistemas de distinción computables que, con carácter retroactivo, pueden generar efectos de referencia*". La imagen no será *imagen del mundo* sino desde la aceptación de sus evidencias como pruebas de verdad, desde la aceptación de que el mundo es aquello que se corresponde con la imagen. "*No es que sea verdad porque nos parezca evidente, sino que aceptamos la evidencia como prueba de verdad*" (Wittgenstein).

La imagen será imagen de algo por cuanto reafirma ciertos criterios de aceptación, ciertos protocolos que ella misma instituye desde las paradójicas y extrañas relaciones entre nuestra *mente computacional* (que funciona mediante rutinas menores automatizadas, ajenas por completo a la conciencia) y nuestra *mente fenomenológica* (que nos ofrece la conciencia y sus distintos niveles de representación). Según los biólogos cognitivos, los cerebros funcionan como redes neuronales de información autoregulatoras, según lo que Varela denomina como *autopoiesis* sobre un fondo de caos autoregulable. La autoregulación de las redes de información y computación cerebral genera bucles de reconocimiento que configuran esos criterios de aceptabilidad. Esos bucles o caminos recurrentes dentro de las redes computacionales reafirman los *criterios de aceptabilidad* que determinan que algo se convierta en *imagen de algo*: las *identificaciones* son producto de estos bucles recurrentes que comprueban *performativamente* su utilidad (más que su validez o su fundamento de verdad). Afectos, conceptos, preceptos serán efectos fenomenológicos de estas identificaciones computacionales.

La autoconciencia parece ser consecuencia de la complejidad de los sistemas de computación: la complejidad de las simulaciones y los niveles de representación puede producir una inclusión del propio sistema como objeto



Fig. 8

Figs. 7 y 8. Incidentes de 1990, con manifestantes quemando libros e imágenes en la plaza de la Universidad de Tirana. Escena intemporal por repetida. La repetición convoca la necesidad. O como afirmara Lacan, *necesario* deviene lo que *no-cesa-de-ser-escrito*.

de la representación: la simulación se perfecciona hasta el punto de incluir al observador. Esa autoconciencia es ambigua, efímera, hipotética, caótica, irregular... Desde esta perspectiva, se han advertido las irregularidades del ritmo cardíaco que son características de un corazón sano. Una extrema regularidad de los latidos se detecta sólo en corazones al borde del colapso. Y del mismo modo, las personalidades patológicas parecen estar vinculadas a bucles de realimentación que detienen el flujo irregular de identificaciones... Esto es, patologías como excesos de identidad, como un mal de imagen.

Esto nos advierte que la autoconciencia corresponde a un momento altamente sofisticado, y cómo la *conciencia del yo* es posterior a la conciencia del otro. La identidad del yo comienza como hipótesis de *un otro del otro*. Michael Carrithers ha advertido que la conciencia es primero interpsicológica y sólo después intrapsicológica, y que deriva del desarrollo de una *disposición intencional*, esto es, de un cálculo social, mutualista sobre las hipotéticas

intenciones del otro, es decir, de un cálculo sobre las acciones y las decisiones de los demás –sean osos, vecinos o fenómenos atmosféricos–. Se trata, en efecto, de un cálculo ambiguo, efímero y social que retroactivamente implica la hipótesis de un yo ejecutivo (ego=ergo; Lacan) que en principio tendrá también un carácter efímero, ambiguo y social. Pero cuya eficacia computacional y *performativa* lo convertirán en efecto de una potente retroalimentación, hasta adquirir una condición estable, totalizadora y nada ambigua.

IV.1. RECAPITULACION PROVISIONAL

1. Identidad es SIMULACION, en un doble sentido:

A. SIMULACION como hipótesis, como moldeado de datos.

B. SIMILACION, asimilación a un patrón. Identidad es idéntica a imagen. El principio de identidad, en este sentido, equivale a parecido, a reconocimiento, a repetición... Lo que se hace patente en el origen de la propia palabra es una entidad repetida, doble: *idem-ontos*... La identificación es un (querer) parecerse, una institución de la ilusión de referencia. Cada *hecho diferencial* es, pues y sobre todo, hipótesis *identificacional*, similar.

Identidad es así una simulación que ha olvidado que lo es. (El rostro es una máscara que ha olvidado que lo es)... Según un proceso de substantivación.

2. Identidad es deseo de identificación. Un deseo propiamente simbólico, por cuanto alude a una falta. Un deseo que es mayor cuanto mayor es el desarraigo, la urgencia de una evidencia, de una *prueba de verdad*. El deseo de identidad es inversamente proporcional a la resistencia a la incertidumbre (al *principio de realidad*).

3. La autoconciencia es consecuencia autoreguladora del aumento de complejidad de las simulaciones, que acaban introduciendo al observador en la observación.

4. La identidad es una simulación que ha olvidado que lo es (una autoconciencia fetichista –en el doble sentido que Freud y Marx otorgan a ese término). La identidad, consecuencia de esta inclusión, elude el carácter ambiguo, *efímero* (Carrithers) e *incompleto* (Gödel) de las simulaciones de la conciencia. La identidad personal y cultural surge como sublimación y fetichización

de la hipótesis del *yo*, del *nosotros*, que quedan *substantivados* como *hecho diferencial*.

5. Las identidades refieren a significaciones imaginarias: no refieren a referentes reales, sino que confieren referencialidad -efecto de realidad- en la evidencia de un sentimiento o una idea. La identificación sólo puede ser imaginaria: es un tipo de vínculo en el que la posición del objeto de la relación es ocupado indistintamente por el sujeto. De ahí que la identificación constituya una suerte de regresión respecto a la conciencia entendida como función de complejidad. Mientras la identificación es un sentirse parecido, la identidad es un sentirse igual, encarnación del patrón.

6. Las significaciones sociales imaginarias no nacen, se hacen. (Uno no nace siendo albañil, albanés, masculino, impresionista, militar o romántico). La identidad es un efecto de identificación.

7. Por ello, los procesos de socialización son procesos de aprendizaje o interiorización (colonización interior o domesticación); las significaciones sociales imaginarias tienden a desarrollarse como exclusivas (segregacionistas) e inclusivas (colonizadoras, expansionistas, agregacionistas, domesticadoras). Toda colonización es ante todo una guerra de imágenes, una lucha de identidades.

8. Las significaciones sociales imaginarias -identificaciones-, convertidas en bucles retroalimentados, provocan recíprocas autoafirmaciones, capaces de aumentar las dosis de exclusividad y hegemonía. Pues la construcción de una identidad exige la represión de los inevitables procesos de identificación con lo diferente.

9. No existe entidad personal o cultural que no esté codeterminada por sus relaciones con otras, y las fronteras son tremendamente arbitrarias, estratégicas, más que culturales o factuales.

IV.2. DOMESTIZACIÓN, IDENTIDAD/DIFERENCIA, HETERENTIDAD, INTERENTIDAD.

En este contexto podremos entonces vincular lo doméstico con el dominio y con la idealización de lo mestizo. El mestizaje debilita las identidades, pues exige *ser un otro* (hacer cierto al poeta Rimbaud). Por el contrario, la idea de *domesticación* surge como versión contemporánea de lo que

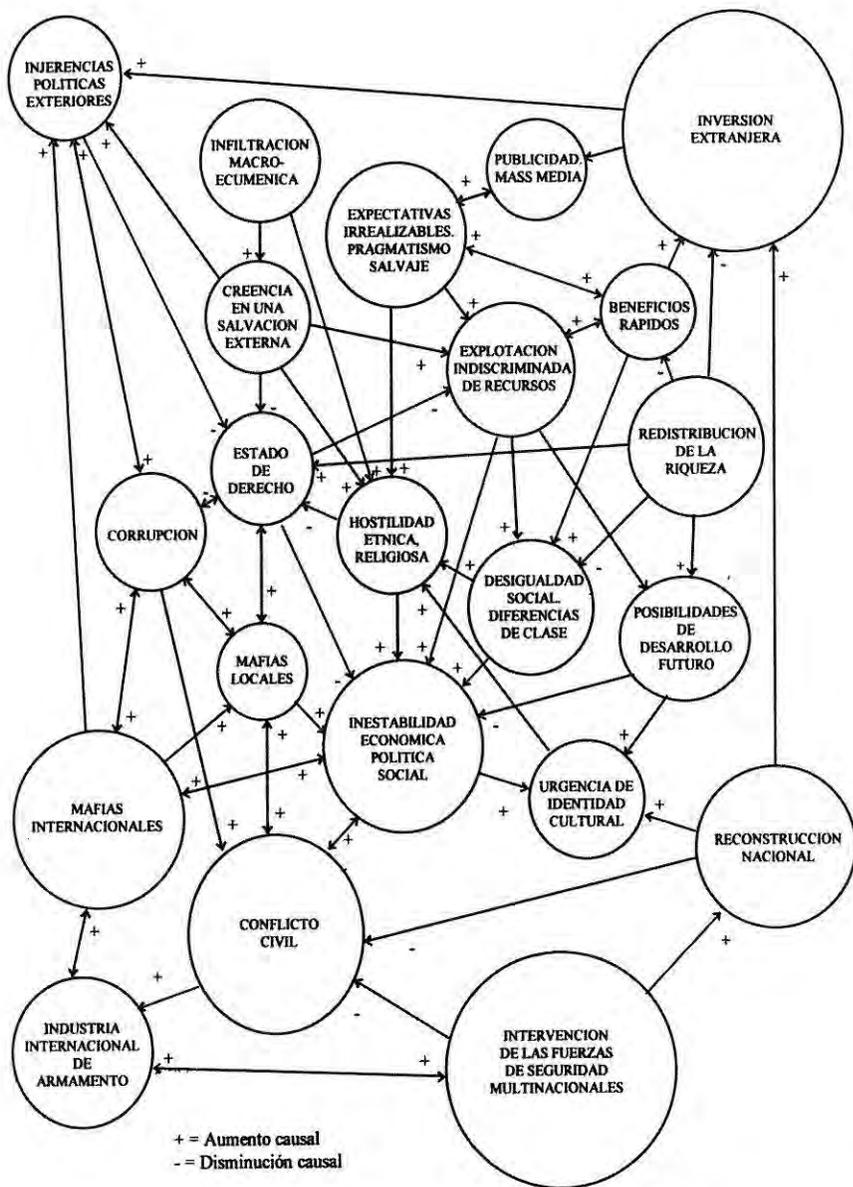


Fig. 9. Mapa borroso de conflictos nacionales. Mediante cuantificadores vectoriales adaptativos (CVA) puede trazarse una imagen causal que liga hechos y cosas, procesos y valores, interacciones y desenvolvimiento de sucesos complejos. Cada flecha de la figura define una regla borrosa, una conexión de aumento (+) o de disminución causal (-). La regla del + en la figura significa que si, por ejemplo, la desigualdad social crece, entonces también la inestabilidad política crece en cierto grado, y si aquélla disminuye, entonces ésta, en cierto grado, también. La regla del - en la figura significa que si la implantación de un estado de derecho aumenta, entonces la corrupción disminuye en cierto grado, y si aquél disminuye, ésta, en cierto grado, aumenta. Cada nodo puede activarse en cierto grado, entre 0 y 100, tanto más cuanto más flujo causal discorra a su alrededor. Como sistema dinámico complejo, posee distintos estados de equilibrio que muestran sus patrones ocultos.

desde la arqueología y la antropología se ha venido a llamar *aculturización*, para referirse a las prácticas de *traducción* de lo ajeno en lo propio, en el doble sentido de una desterritorialización y una reterritorialización, de una apropiación y de una expropiación. La práctica de *aculturización* puede detectarse en los proyectos de dominación global de Alejandro (matrimonios en masa de soldados macedonios con muchachas persas, griegas, etc.; apertura de *centros culturales* para la expansión; unificación del idioma, etc.) La *aculturización* hizo posible *traducir* las prácticas paganas hasta reinsertarlas en los parámetros cristianos (lo que a menudo se entiende aún hoy en día como *sincretismo* religioso para hablar del *mestizaje* de Xangó y la Virgen de Guadalupe, etc.). Es posible ver en estas manifestaciones la posibilidad de un auténtico mestizaje cultural. Pero lo cierto es que, hasta el momento, estas prácticas de mestizaje han estado inscritas en campañas más o menos pacientes o impacientes (es decir, más o menos violentas, o de violencia más o menos abierta) de infiltración o de "inmersión". Ésta ha sido tradicionalmente la práctica del misionero, distinta, en efecto, del colonizador militar o del conquistador, pero sin embargo inmerso en un frente colonial. La posibilidad de contagio mutuo, la reciprocidad, se ha visto minimizada por el principio evangélico, es decir, de *transmisión de la verdad*... O más recientemente, con la mirada paternalista de una verdad que subyace a las diferencias culturales y que, curiosamente, posee todos los atributos de la cultura dominante.

La idea de un mestizaje cultural implicaría un debilitamiento de la identidad, de cualquier *hecho diferencial*. No tiene que ver con el carnaval —que legitima la cuaresma—. El carnaval mismo ha sido una técnica de *aculturización* en la cual el mestizaje adquiere la función de *vacuna* (Barthes) contra el mestizaje: una herramienta mediante la cual la transgresión ritualizada de las identidades se convierte en la válvula de seguridad que contiene e institucionaliza las identidades. El carnaval es más bien domesticación cultural. Esta *aculturización* o domesticación funciona como una máscara colonial: la colonización se disfraza de contagio: la máscara mestiza que oculta un rostro puro de identidad. Se trata, en efecto, de una perversión de lo mestizo, convertido en un tipo de *identidad*, en una técnica de ocultamiento y de legitimación de lo doméstico. El mestizaje ofrecido como máscara de colonización.

La aculturización o domesticación convertirá la mezcla en un significado imaginario, en *identidad mestiza*. La crisis de los *procesos de identifi-*

cación (a los que se ha referido Cornelius Castoriadis) propulsaría una reacción nostálgica –un reflujo de significados imaginarios de identidad– y una reacción estratégica –la promoción de identidades mestizas, de asimilación en categorías, o *domesticación de lo mestizo*. La vivencia nostálgica de la falta de un *nosotros* resultará tan dolorosa para muchos que queda propulsada una urgencia de significaciones imaginarias que se adoptan sin paliativos, de modo indiscutible, conformista. Y al mismo tiempo, la noción de unas identidades en crisis, la idea de un principio postcolonial, propulsa contenidos de mestizaje cultural, que se formulan de antemano como categorías, como géneros, como reenunciación fractalizada de las viejas identidades del humanismo. En este sentido *la imagen de lo mestizo* actuará como ídolo (según la acepción de Régis Debray), como *doméstico*.

Esta estructura de aculturización o domesticación se reproduce fractalmente a pequeña escala, según procesos de similitud. ¿Víctimas o verdugos? Los pequeños imperios compiten con los grandes imperios... y en su mismo enfrentamiento reenuncian el principio hegemónico del hecho diferencial. Se trata de una *colonización interior* que es la propia de la cultura, de su extensión territorial (la nación) y de su extensión política (el Estado). Toda cultura es así, aculturización, domesticación, guerra de identidades.

Bien distinta es esta idea de domesticación, de lo que podría ser concebido como un flujo de significados no fijados en la identidad, ni siquiera en una identidad mestiza. Esta noción, por lo demás, parece acorde con lo que desde diferentes disciplinas se nos propone como versión consistente sobre los fenómenos de conciencia: identificaciones que no se fijan en identidades, flujos de significado que no se cierran en bucles estancos. Esta *interentidad* vendría a ser literalmente política, en el sentido no sólo de la configuración de un concepto de sociedad, sino también por la advertencia de una forma de personalidad mutualista.

El caos es la esencia de cualquier sistema no lineal. Los procesos de identificación, en tanto fenómenos que afectan a los vínculos entre la mente computacional y la mente fenomenológica (consciente, cultural, etc.), se comportan como sistemas no-lineales. Lo que significa que existe una dependencia sensible a las condiciones iniciales, pero las alteraciones de un estado inicial no tienen por qué producir alteraciones proporcionales en los estados subsiguientes. La realimentación puede magnificar los efectos más pequeños,

convirtiéndolos en grandes causas. Así, una pequeña identificación no-consciente es capaz de alterar los grandes principios culturales de identidad; pequeños fenómenos: una mirada, un poema, una canción, pueden provocar procesos de identificación más fuertes que los grandes significados imaginarios sociales, institucionales (clan, nación, Estado, etc.).

Por contra, todo concurso colonial es didáctico, política educativa. Cualquier ministerio de propaganda, cualquier intento de formación de un espíritu nacional, pretende reducir la imprevisibilidad de los procesos de identificación, considerando esa libertad como turbulencia que altera la identidad y los procesos de identificación a significaciones patrióticas –del tipo que fuesen–. La perversidad de los estados o naciones actuales, sean decadentes o emergentes, proviene de su disposición a asumir la teoría y la práctica del caos para procurar realimentar los procesos de identificación aprovechando las posibilidades creativas de las turbulencias caóticas de la conciencia y la inconsciencia.

Frente a esas tendencias coloniales y micro-coloniales, es posible reconocerse en procesos de identificación compleja, en la asunción de la condición formativa, caótica, efímera, ambigua e interpsicológica de lo que llamamos identidad, en el aumento de la capacidad de resistencia a la incertidumbre, en la pérdida del miedo a los cambios, a la desidentificación. No sería exactamente identidad ni *diferentidad*, sino más bien *interentidad* o *heterentidad*; identificaciones fluctuantes, adaptables, interculturales, relacionales, que inevitablemente debilitan cualquier noción de entidad, *ser (ontos)*.

No tener identidad, no ser idéntico, es complejizar (asumir la complejidad de) los procesos de identificación. Ser al mismo tiempo varios. Ser un poco albanés, en cierto grado italiano, en cierto grado navarro, un poco americano. No es ser mestizo (o domestizo), sino estar siendo un flujo de identidades. No que cada uno sea una cosa, sino que todos seamos todo en parte.

Pues vivir, antes que “*ser es* –como dijo Ortega– *tratar con el mundo*”..