

# LA CONTRADICCIÓN ENTRE IDENTIDAD VIVIDA E IDENTIFICACIÓN JURÍDICO-POLÍTICA

*Ignasi Terradas Saborit*

Universitat de Barcelona

Voy a partir de una conclusión, o casi de un corolario, que se da en bastantes autores que han tratado los fenómenos de identidad. Louis Assier-Andrieu (1997) lo ha expresado de la siguiente manera para la experiencia catalana: "Si existe una representación que parezca, en el caso catalán, dominar a todas las demás, es aquella que coloca a la cultura libre de toda sujeción... Existe una soberanía catalana capaz de oponer la autenticidad superior de cualquier elemento de su cultura a la agencia contingente de una sociedad política... La cultura se halla comprometida con una crítica dinámica a todo lo arbitrario y artificial, y reivindica un espacio propio para sus resonancias, el mismo que le asiste en su renovación". Teniendo, pues, en cuenta este tipo de conclusiones, nos parece que se puede establecer, no sólo una oposición entre determinados medios políticos y algunos fenómenos culturales, sino que, más precisamente, podemos pensar en una contradicción entre la identidad vivida y las identificaciones jurídicas y políticas de las personas. Y, comprender cómo tras la identidad cultural se esconde una identidad vivida, cuyo esfuerzo para objetivarse la lleva a reclamar una identidad cultural. Pero ésta aún se niega a coincidir con la estrechez de una identificación jurídica o política.

Es decir, que las personas tenemos una identidad vivida, que es la que se construye subjetivamente, y nuestra sociabilidad nos inclina a convertirla en una identidad cultural. Luego, a partir de esta misma identidad cultural, o a partir de clasificaciones y pertenencias dictadas por criterios jurídicos y políticos, nos acomete otra identidad, que es propiamente una identificación. Es decir, una identidad que nos viene de fuera y que poco o nada tiene que ver con la identidad vivida. Esta perspectiva no excluye los casos en los que determinadas personas crean su identidad vivida o su identidad cultural con los temas otorgados por las identificaciones jurídicas, económicas y políticas.

¿Qué es la identidad vivida? Es aquel reconocimiento humano de la vida, que se caracteriza principalmente por atender a la memoria de lo vivido, a sus repercusiones

afectivas, y a los sentimientos y derechos de arraigo y vinculación que dicha memoria solicita.

A partir de la identidad vivida se construye una identidad cultural, la cual no es nunca netamente individual o colectiva. Se halla a medio camino de la memoria de las significaciones personales y de la memoria de los cronotopos comunes. Se construye en el ir y venir entre ambos extremos. Siempre posee arraigos y vinculaciones, sentimientos y derechos, pero no necesariamente unificados o fijados en un solo lugar o en un modo de vida particular.

En cuanto a la expresión de la identidad cultural, siendo más o menos compartida, es casi siempre más implícita que explícita. Por esta razón, se podría pensar que la identidad cultural es cosa de sentimientos que pueden o no pueden comprenderse, y que arraigan en subjetividades y fenómenos de "psicología de masas". Pero, de hecho, así nos acercamos a la identificación política, la cual utiliza la identidad para *identificar*. Y este es un proceder ajeno a la identidad como algo vivido. Es su alienación: reducción y conversión abstracta de una memoria de vida en un signo de pertenencia o estigma político.

Por otra parte, la identidad cultural nunca es puramente individual —ya no sería ni identidad ni cultural— ni tampoco puramente sentimental. Al contrario, también conlleva razonamientos, voluntades explícitas, experiencias que se tienen por referentes sumamente objetivos, tratos formales y pautas morales.

Es precisamente esta doble naturaleza de la identidad cultural —que resulta ser así un fenómeno complejo *de vida*— la responsable de que la identidad se sienta herida, tanto cuando es reducida a "sentimiento patriótico", como cuando lo es a un "interés económico o político". Y gran parte del *malestar* de las personas en relación con la identidad procede precisamente de estos forzamientos contra su naturalidad.

Ciertamente, que hay gente que sólo ama sus intereses económicos o políticos, y gente que sólo se interesa por sus sentimientos. Entonces, evidentemente, no se crea ninguna identidad cultural. A lo sumo, algunos simulacros. Y aunque podamos hablar de identidades "de clase", "de élite", "de empresa", "de arte", etc., nos movemos en realidad en el terreno de las identificaciones dadas a establecer distingos y exclusiones.

En las sociedades que nos percuten como primitivas o tradicionales, prepondera la identidad vivida. Ésta se objetiva como identidad cultural —expresada en algún encuentro social— y casi nada como identificación política o jurídica de carácter exclusivo. Es decir, que no alcanza un nivel de abstracción que, como tal, clasifica y separa a la gente con términos de derechos y políticas que deben proclamarse y hacerse obedecer.

Pero si no se ha entrado en esta dinámica, la identidad que prevalece en la cultura es la identidad vivida. Entre los *Kaluli* de Nueva Guinea se ha creado una ceremonia

llamada *Gisaro* que celebra y sociabiliza la identidad vivida personalmente (Schieffelin 1976). En ella se vierten unos cantos que evocan de un modo más o menos directo varias experiencias vividas personalmente, y cuya remembranza empática conmueve hasta el llanto. Schieffelin dice del contenido de estos cantos: "Los cantos evocan de un modo nostálgico y profundo los lugares y sitios especiales que resultan familiares al auditorio... Contienen pasajes especialmente conmovedores para quienes su afecto más personal se expresa en la hospitalidad y el ofrecimiento de comida... Todo el paisaje amado aparece en trance de destrucción... La soledad, el desgaste y la ruina despiertan el sentimiento de fugacidad de las cosas de la vida... Se evocan escenas ya perdidas de la vida en el hogar... Los nombres de unos lugares con imágenes de melancolía, hambre y desamparo suscitan una pena y nostalgia que no se pueden soportar... La pena más fuerte y profunda evocada por los cantos del *Gisaro* es la de la muerte: "En *Mundameyo* alguien ya no está / Ha desaparecido un arbolito *okari* / Ya no tengo hermano. ¿Dónde iré? / Mirad como este pájaro canta en el árbol sin hojas..."<sup>1</sup>

Schieffelin nota como a veces los cantos aluden directamente a personas y experiencias conocidas, y como otras veces las escenas, los nombres y las cosas evocan la intimidad que el cantor desconoce. El *Gisaro* mezcla la dedicación poética a personas concretas con la evocación en la que cada cual pueda identificarse. Es celebración personal de la memoria de vida y drama colectivo. Es expresión existencial personal y representación dramática.

Es el recuerdo del tiempo vivido, de las repercusiones afectivas del pasar de las cosas con sus tiempos de esperanza y desespero. El intercambio sociable de estos recuerdos crea una identidad cultural original.

El *Gisaro* es una ceremonia de reciprocidad hospitalaria, con huéspedes y anfitriones. Los huéspedes son los que ofrecen las canciones que conmueven y hacen llorar a quienes las escuchan, danzando de modo lento y grave, y con actitud imperturbable. La herida sentimental reacciona con la literalidad de la metáfora: las personas abrasadas de llanto y emoción acercan ardientes antorchas a quienes se las cantan, hasta quemarles. Aquí no sirve la teoría de la distancia catártica de la tragedia clásica. Schieffelin dice que las quemaduras de los danzantes tardan unas tres o cuatro semanas en curarse.

Schieffelin destaca el contraste entre las relaciones de hostilidad y el *Gisaro*. En los encuentros hostiles, los *kaluli* chillan los nombres de sus lugares como gritos de guerra, así intensifican el antagonismo. Pero no poseen otros nombres que los de estos sitios de su vida cotidiana para identificarse frente al enemigo. En cambio, en el *Gisaro* son los huéspedes venidos de fuera, quienes invocan poéticamente los mismos nombres,

---

1. Para esto y lo que sigue: capítulo 10 de Schieffelin (1976).

entrometiéndose en la intimidad de sus anfitriones, suscitando así una mezcla de acogida y ataque. Schieffelin (1976: 190) la resume perfectamente: "Esta tensión dolorosa entre la aflicción, el enfado, la intimidad y la violencia se hace visible cuando alguno de la audiencia proyecta, irritado, el fuego de su antorcha sobre el hombro del imperturbable danzante, para luego abrazarlo con todo el cariño, llorándole sin reparo". Esta psicología del Gisaro parece propia de una ceremonia de reconciliación entre todos y consigo mismos. Cuando el Gisaro se ha ejecutado con éxito, los danzantes y su coro exclaman a sus anfitriones: "¡Vemos que vuestro espíritu y sentimiento están bien con vosotros; así que no moriréis!".

Los *Kabuli* han cultivado la identidad con lo vivido. En situaciones hostiles o pacíficas su identidad ha sido hecha con lo mismo. No la han obtenido por proclamaciones o decretos de identificación jurídica y política, por méritos, concesiones o privilegios, sino simplemente por haber vivido allí.

En nuestra sociedad, la identificación jurídica y política actúa de manera triunfalista, sometiendo y distorsionando la identidad vivida. El discurso identificador, el poder del lenguaje del poder, es arrollador. Casi cada vez que la identidad vivida, la más cultural, desea expresarse, resulta consumida y transformada por la identificación.

Hemos de ser conscientes de que el lenguaje de la identificación domina la Política, el Derecho, la Economía, la Antropología... Que es aceptado como correcto —sustituyendo simplemente unas identificaciones por otras— frente a los mismos Derechos Humanos. La paradoja más notable es cuando la identidad vivida se siente herida, y se ve obligada a pedir socorro al discurso de las identificaciones políticas.

Más específicamente, la identificación aparece en el Derecho como la única forma de comprender (traducir) la identidad. Todo parece haber comenzado con el Derecho romano. Luego, se difunde al derecho civil, al administrativo, al penal, al constitucional... Es el trato humano según los censos de población, los registros civiles, los carnets de "identidad" (que sólo son de identificación), la ficción jurídica "de identidad" entre donador y heredero, las identificaciones registrales, las identificaciones procesales penales... La identificación legal no va más allá del *ipsismo* corporal de la persona, y de sus signos de pertenencia administrativa o política. Sin embargo, a partir de la identificación legal se produce la versión social más poderosa de la identidad, moldeándola a su antojo. La legalidad de la identificación oprime y distorsiona la identidad vivida que busca expresarse.

La vida de la identidad cultural queda congelada y mutilada por las fijaciones de la identificación. Que quede claro que no estamos criticando la identificación per se (en cualquier ciencia, por ejemplo, sería un disparate), sino la consumación y destrucción de la identidad vivida, como fenómeno de cultura humana, por una identificación.

Cuando una persona se presenta con su identidad vivida y cultivada, cultural, a una oficina de identificación, o se adhiere a una identificación política, confundiéndola con la expresión de su identidad, padece una alienación. La identificación político-jurídica hiere o sublima —consume— la identidad vivida, pero no ayuda a realizarla como tal.

Cuanto más alienada resulte una identidad vivida —apropiada y tergiversada por un poder—, la identificación política podrá representarla con más "derecho". Esto es lo que ocurre a menudo con la transformación de una identidad vivida en adhesión política, en "identidad nacional". Pero también hay casos de identidad étnica o nacional dadas a respetar las peculiaridades y variedades de la identidad vivida. Este suele ser el caso precisamente de cuando un pueblo defiende su vida frente a un poder que la merma o destruye. Así, frente a un etnocidio o genocidio, quieren manifestarse las memorias de vida de la gente, testimonios de su identidad como personas y como pueblo.

La identidad cultural es equivalente a la identidad étnica cuando ésta se expresa como identidad vivida, como constatación y recuerdo de la sociabilidad de lo vivido. Pero cuando esta experiencia de vida se corrompe y se reduce a un signo abstracto para *des-humanizar* o someter a unas gentes respecto de otras, entonces sólo opera una identificación política *ad hoc*.

La identificación es un acto clasificatorio realizado fuera del desarrollo de la vida. La identificación no comprende que la identidad se construye con recuerdos y esperanzas, y que es libre y creativa.

Mediante el chantaje de tener que adquirir un derecho (ciudadanía, propiedad, escolaridad, trabajo...) la identidad cede a la identificación. Un derecho de incorporación sirve para des-corporificar una identidad.

Pero han existido culturas con respeto —admiración incluso— para con la identidad vivida. Ya nos hemos referido a los *Kaluli*. También es el caso de la identidad personal y cultural manifestada en el *Kula* del archipiélago Massim —Malinowski (1922), Leach y Leach (1983), Munn (1986), Weiner (1988, 1992)—. Han existido encuentros —existen a escala personal en todo el mundo— en los que la persona se hace valer *con* su identidad vivida, no *por* su identificación.

Las prácticas de identificación paralizan la creatividad de la identidad. Así, torpemente, los gobiernos que abusan de la identificación crean más estigmas estáticos que si respetaran la identidad, siempre dinámica, y a la búsqueda de complejidad. La identidad cambia tanto como la vida, que es, mientras que la identificación queda siempre estancada.

En la mayoría de los países abusados de identificaciones, las identidades son desconocidas. La gente pierde el tiempo jugando —peligrosamente— con las identificaciones.

La identificación abulta políticamente y reduce la identidad existencial. Es ajena a la memoria que hace la identidad, extraña al fluir de la vida, lejana de la comunicación real —compleja— entre las personas.

En la actualidad, la lengua se ha convertido en un instrumento de identificación muy apreciado en las batallas políticas. Evidentemente que la identidad, en su necesidad expresiva, acude a la lengua como a la que más. La lengua, además, es la que muestra mejor la *forma externa* de la identidad cultural. Pero como objeto de identificación, la misma lengua puede volverse contra la identidad, puede convertirse en una caricatura de la identidad vivida. Especialmente, esto sucede, cuando el uso de la lengua se halla sometido al juego de la identificación política.

En este sentido, la literatura, la que se erige en un poder de identificación que somete el lenguaje del escritor, produce una de las alienaciones más severas de la identidad vivida y del propio arte para expresarla. Se convierte en un automatismo de identificación. Los múltiples reflejos en los espejos de las identificaciones generan la ilusión de que se habla de vida, sólo porque se habla identificando "correctamente".

En el arte, la identificación se complace con la apariencia exterior de las cosas, incluido el lenguaje. Es lo que criticaba Falla (1988 [1925]: 119) al considerar el lenguaje del compositor en relación con la música tradicional andaluza: "[...] es necesario partir de las fuentes naturales vivas y utilizar las sonoridades y el ritmo en su sustancia, pero no por lo que aparentan al exterior. Para la música popular de Andalucía, por ejemplo, es necesario ir muy al fondo para no caricaturizarla". Lo mismo ocurre con la literatura: obsesionada con la identificación, se copia a sí misma como aval para ser identificada, y así pierde identidad.

El lenguaje de la identificación política ha perdido el uso de la palabra: sólo expresa la consigna para poder ser identificado. Es cuestión de afiliarse con una familia del poder, que siempre identifica. Así se establece un círculo vicioso: significarse en la identificación y adquirir el poder para identificar.

Pongamos un caso: hablar catalán o castellano en el juego de la identificación política: crear la ficción de que la lengua es una ley. Sólo es una ley cuando identifica y clasifica con una fuerza legal, que ampara el Estado. Entonces se habla catalán o castellano, igual que se obedece o desobedece a una ley. Esta es la situación que han creado los gobiernos de España y Cataluña. Algo que no tiene que ver con la identidad que se expresa por sociabilidad. La sumisión de la lengua al forcejeo político desnaturaliza la función expresiva y sociable del lenguaje. En algún principio algo se impuso por la fuerza. Esto vició toda la historia de la creación *comunicativa*.

La lengua como ley. He aquí el producto genuino de la identificación política. Hay que promulgarla o abrogarla. Las elites literarias juegan con esa ficción legal y

política, con tal de adquirir un poder análogo al poder político. La identidad vivida resulta maniatada, consumada, en beneficio de la ley de la identificación. Los escritores juegan a políticos, y a veces se convierten en políticos de la identificación sagaz.

Un efecto concomitante a la importancia de la identificación en el uso de la lengua, es su burocratización. Es decir, que las burocracias (administrativas, empresariales, bancarias, ministeriales, universitarias, etc.) contribuyen a establecer el objetivo identificador como preeminente en el uso del lenguaje. Así, al "hable en cristiano", hay que añadir el "hable en empresario", "en contribuyente", "en demócrata", "en nacional", etc.

El antropólogo no se encuentra con la identidad cultural de una manera tan explícita como con las consignas simples de la propaganda de identificación política. Ello hasta el extremo de que la militancia por la identificación suplanta la identidad por lo vivido.

Uno de los choques más dramáticos entre la identificación política y la identidad vivida es el ocurrido —en un proceso histórico de larga duración— entre el reconocimiento jurídico y político del arraigo y la vinculación, y su reconocimiento cultural. Es decir, básicamente, el derecho de propiedad enfrentado a las costumbres personales e *inter-subjetivas* de arraigo y vinculación.

La identidad vivida cultiva, entre otras cosas, el paisaje como percepción y recuerdo de vida —ésta es la consistencia del hecho cultural, el cultivo de la vida—. Mientras que la identificación jurídica limita las expansiones de la sociabilidad y de la memoria de lo vivido al registro de la propiedad. La memoria registral es ajena a la libertad de la vida y a sus recuerdos. El "registro" de la identidad vivida no cabe en una propiedad, por grande que sea. Esa ilusión se propaga, como la de que una nación política satisface también toda la identidad vivida. Esa es la publicidad del poder que sólo identifica.

Cuando el derecho de propiedad es la fuente y la prueba principal de un arraigo, estamos ante la alienación del arraigo vivido.

Contrastemos la poetización de la propiedad privada con la queja poética del desarraigo que produce, precisamente, la propiedad privada.

Rosalía de Castro se nos revela extraordinariamente sensible a la alienación de la identidad, causada por la identificación civil de la propiedad en la Galicia del siglo XIX. Su queja se levanta con la de los emigrantes, que amando su tierra, la deben abandonar, por no haber alcanzado, con su éxito económico, la propiedad privada.

Rosalía siente que la identificación según los "bienes raíces" hiere la identidad vivida. Que los arraigados por la posesión de bienes raíces, desarraigan a los arraigados en el amor a la tierra, a su pueblo, a sus costumbres...

Rosalía opone explícitamente los poderes de identificación a la fuerza de la identidad, la que se hace con tiempo y paisaje vividos, colectiva y personalmente. Para ella, el derecho según bienes raíces en Galicia ha significado una ofensa grosera al derecho a una identidad gallega. También lo ha sido la emigración de motivación capitalista: la búsqueda de fortuna en las colonias de ultramar, que Rosalía interpreta como una infidelidad al país. En definitiva, nos traza un emotivo paralelismo entre la codicia capitalista y el egoísmo propietario por un lado, y la infidelidad al país y el olvido del amor, por otro.

Ya en el primero (1995 [1861]) de sus *Cantares gallegos*,<sup>2</sup> Rosalía manifestó la intensa contradicción entre el arraigo vivido y el arraigo según la posesión de bienes raíces, armándose éste como "cultura" del propietario.

El arraigo vivido nos habla de la tierra con una vinculación a los detalles del paisaje, sin dar cuenta de su condición privada o pública, registral o derrelictas. Nos habla del huerto y de las higueras que uno ha faenado, pero sin informar acerca de su pertenencia según el derecho. A la mitad del poema aparece el motivo de los adioses a estos lugares tan vividos y sentidos con tanta vinculación: "*Mais son prob'e, (pobre) mal pecado, / a miña terra n'é miña, / qu'hastra lle dan de prestado/ a beira por que camiña/ ó que nacen desdichado*". Y en la primera versión, Rosalía había añadido: ".../ *mais canto esa terra cría/ todo...todo é dos señores*" (1995: 198-199).

El pobre no tiene derecho al arraigo, el cual, sin embargo, existe para él, con toda la fuerza de la identidad vivida. El poder de existir en el paisaje pertenece únicamente a los señores. Pero éstos no poseen la libertad para vivir con identidad en todo lo que hace el país: el aire, la tierra, el mar, las aguas, todo lo que crece o fluye libremente, y que más poesía despierta. Es la identidad gallega que se expresa con los diminutivos que Rosalía usa en su poesía, porque los escucha en el habla del pueblo (Freixeiro 1996). Es la Galicia "*dos aires y airiños da miña terra, dos arboriños que prantei, das auguiñas que ó vento enrisa, das beiriñas mansas, dos camiñinos antr'o millo, das campaniñas trimbadoras dá igrexiña dó lugar, dos campiños frocidos, da miña casiña, meu lar, das figueiriñas que prantei, da fonteiña do cabañar, da mimosa gaitiña, das herbiñas do camposanto, da hortiña que tanto amei, das memoriñas cariñosas, da noitiña de San Xoán, d'orballiño fresco, da terriña que nos criou...*" (*ibidem*: 127).

Esta identidad cultural gallega no puede amordazarse con la identificación según el derecho de propiedad.

Asimismo, Rosalía (Castro 1982: XXIV) se hace intérprete del sentir de los incomprendidos —sobre todo de las mujeres— en su amor a la tierra. Rosalía no

2. Apareció primero con el título "Adiós, que me voy".



entiende como puede desgajarse el arraigo vivido de la propia fidelidad en el amor. Con una aplicación por igual del espíritu de nostalgia, la infidelidad al amor y la infidelidad al país se funden en una sola cosa.

Rosalía habla con un énfasis especial de las "viudas de los vivos", de las mujeres abandonadas con promesas de matrimonio o de retorno al hogar. La seducción del colonialismo y el despotismo propietario pierden a los hombres, y la nostalgia, la tristeza, permanece en las mujeres, como la intérprete más fiel de un paisaje tierno y húmedo.

Así, Rosalía expresa su identidad gallega, hecha de migajas de vida y de sentimientos de arraigo. Una identidad que también es la vivencia, en femenino, de todo un período histórico.

Rosalía esgrime su condición de mujer como virtud adicional de la poetisa para comprender a los incomprendidos. En ningún momento, esta "identidad de género" resulta incompatible con la "identidad étnica" gallega. Todo lo contrario, una sensibilidad acerca a la otra: "*a miña natural disposición (que n'en valde son muller) á sentir como propias as penas alleas*" (*ibidem*: XXV).

Es así como Rosalía se coloca del lado de quienes más sufren (*¡sófrese tanto n'esta querida terra galega!*). Quiere hacer comprender, en particular, el sufrimiento de las mujeres. Es el sufrimiento causado por hechos sociales. No es un sufrimiento subjetivo, singular en su originalidad. Señala dos grandes causas del sufrimiento social en Galicia, el "Rey" y la "emigración". Es decir, un Antiguo Régimen renovado y el colonialismo febril. Estas son las causas históricas: "*A emigrazon y ó Rey arrebatanlles de continuo, o amante, o birman, o seu home, sosten d'a familia de cote numerosa, e así, abandonadas, chorando ó seu desamparo, pasan a amarga vida antr'as incertidumbres d' a esperanza, á negrura d'a soidade y as angustias d'un-ha perene miseria*" (*ibidem*: XXVII). La emigración atropella sin reparos: "*os seus homes, vans'indo todos, uns por que ll'os levan, y outros por que o exemplo, as necesidades, as veces un-ha cobiza (codicia), anque disculpabre, cega, fannos fuxcir, d'o lar querido, d'aquela á quen amaron...*" (*ibidem*: XXVII).

Rosalía había mantenido conversaciones con estas mujeres, "viudas de vivos y de muertos". Ellas le descubrieron los grandes sentimientos de la vinculación y el arraigo fieles. De hecho, Galicia, en aquel siglo XIX, como país y pueblo, adquiere la cultura de la identidad a través de sus vidas.

Para Rosalía, el apego al país crece poco a poco, con la vida. No concibe un flechazo en el amor más fuerte y fiel. El propio país es amado con una frecuentación delicada. Los detalles, su percepción en diminutivo gallego, casi siempre recurrentes, no cansan, sino que reconfortan. Su memoria no surge involuntariamente, a la manera proustiana, sino que aflora muy conscientemente ante la desgracia histórica de la emigración.

La identidad que nos ofrece Rosalía dista de las identificaciones pintorescas a lo Valle-Inclán. No poetiza el caciquismo, aunque sea para caricaturizarlo en algún esperpento. Su identidad herida requiere otra expresión.

El lirismo de Rosalía se complace con los *Bós amores* (Castro 1982 [1880]: 37), "*Qu'estes son soyo os que duran/ N'esta vida de pasa"xen*". Sin inquietarse, crecen cotidianamente y con naturalidad, como las flores, que sin necesidad de transportarse, nos transportan.

Rosalía poetiza estos amores, que concibe por igual en sus afectos con las personas y con la tierra. No son estridencias románticas, sino leves murmullos, "*que n'inda vir se sinten, nin se ve cand'entraren*".

Para Rosalía, pertenecer a Galicia no es algo totalmente dado de antemano, a la manera herderiana, ni tampoco adquirido cívicamente, a la manera renanniana. Es algo que hay que merecer y que se escoge amar. Es un trabajo con la tierra y con el pueblo, un cultivo incesante, ofrecido, recibido y compartido. Por esto es, propiamente, una identidad cultural.

Aunque en cierto modo, la identidad cultural gallega, por boca de Rosalía, se acerca a las tesis de Renan, por todo lo que no puede manifestarse ni comprenderse fuera de la historia.

La identidad gallega de Rosalía se sintió gravemente herida, mientras escribía y publicaba sus *Follas novas*. Toda la esperanza revolucionaria de los años 50 y 60 sucumbía, abatida, por la represión y la corrupción. Desde entonces se iba afianzando una política propicia a las ilusiones de la bajeza, que deprimía a Rosalía. En Galicia significaba el fortalecimiento de los privilegios de los señores, el servilismo burgués y el empobrecimiento. Galicia se convertirá en un país prototípico de la funesta alianza denunciada por Joaquín Costa, la de la oligarquía y el caciquismo. Sólo un Valle-Inclán conseguirá recrear estéticamente esta sociedad —escribiendo en español—, y así generará un producto específico, el esperpento, tragicomedia del efecto grotesco de cierta sociedad humana.

Mientras que, en Galicia, el propietarismo y la codicia capitalista son denunciados por Rosalía como enemigos de la identidad, en Cataluña, son festejados como identificadores de una nación. Gran parte de la "sensibilidad poética" catalana tomará las identificaciones de la Economía política capitalista como signos de una "identidad nacional". Esta identificación interesada, tergiversada, de la identidad cultural, producirá una caricatura grotesca, la cual será explotada por una identificación de lo español como "heroico y sin negocios".

Siguiendo a las elites literarias catalanas —con excepciones notabilísimas como la de Jacint Verdaguer— de fines del siglo XIX y comienzos del XX, podría parecer que

Cataluña ha sido amada únicamente por los propietarios y los empresarios o negociantes, o por éstos, mucho más que por los demás (creencia renovada en la actualidad).

En Cataluña se ha producido una gran confusión entre el elogio de la propiedad y el del país vivido. Ninguna poetisa crítica ha alzado su voz, como Rosalía, contra esa confusión. Al contrario, los poetas y escritores catalanes han cantado el espíritu de la propiedad, una especie de canto hecho ante notario, como símbolo excelente de una identidad para "todos" los catalanes. Con ello se ha construido la ideología del *pairalísme* (Ilobera 1997).

Así, pues, una identificación jurídica, propia del derecho romano modernizado, ha resultado ser un valor máximo para exaltar estéticamente a Cataluña. El exclusivismo jurídico de la propiedad privada ha animado la sensibilidad de escritores y poetas por encima de otras consideraciones.

Joan Maragall, no obstante haber sido el poeta más sensible y crítico de la destrucción social hecha por los "conservadores", también ha rendido un culto paradigmático al poder excluyente de la propiedad. Y ha versificado la propiedad privada de una casa, de la siguiente manera: "*Alçant aquestes parets (paredes) heu pres entre sos caires (esquinas) / el que era abans de tots: l'espai, l'ambient, la llum.*" Nada evoca mejor la apropiación privada de un espacio naturalmente público. Los elementos naturales, el paisaje libre, sufrirán el sometimiento al derecho de propiedad, como la represión de un nomadismo: "*mai més lliure un aucell (pájaro) travessarà aquests aires / ni una llar errabonda hi aixecarà (levantará) el seu fum (humo)*". La identificación política propietaria deviene derecho, y único derecho de vida humana, de una vida encerrada en la propiedad, pero que será la acreedora de todas las demás vidas: "*Ja és teu, amo, aixó. Sia! I per molts anys l'esposa / hi regni coronada del riure d'un infant, / i es tanqui aquesta porta deixant la pau inclosa, / i s'obri com uns braços als tristos que hi vindran*" (Maragall 1960 [1910]: 166).

Debido al enorme culto rendido al propietario y al capitalismo, el nacionalismo político "catalán" ha quedado mucho más alienado de la identidad cultural catalana que otros nacionalismos más tolerantes con los "no propietarios" y los "no capitalistas".

Los símbolos y las consignas de la identificación política consumen y destruyen la cultura vivida. Estas identificaciones políticas, poéticas y prosaicas, alienan la identidad cultural, consumiéndola a su vez en el vivir político de las personas. Finalmente, el "no capitalista" y el "no-propietario" quedan menos identificados en la nación. Esto es lo que hizo renegar al marxismo del nacionalismo, por ser una ideología hegemónica de una clase y que únicamente realiza el dominio de esta clase, no la cohesión de un pueblo. Pero al mismo tiempo, y esto lo debemos especialmente a una parte del marxismo italiano, existe la identidad vivida, con expresiones culturales de gran

sociabilidad moral, y que rechazan la política de la identificación al servicio de la destrucción social, llevada a cabo por el totalitarismo de la propiedad privada.

Un buen ejemplo de la existencia de arraigo en un lugar, junto con una cultura de libertad e identidad, es el proporcionado por los *Khushmaan* del desierto oriental de Egipto (Hobbs 1992). La libertad es para ellos, según Hobbs, un valor imprescindible. La conciben como la movilidad que sólo la vida en la tierra árida permite. "Los *Khushmaan* creen que su tierra nativa ha sido siempre un paisaje de libertad" (*ibidem*: 56). Este espacio es también un espacio seguro, el "del pan y la sal", dónde impera la ética de compartir la comida. "La confianza mutua y las ayudas garantizadas por este pacto de la comida son muy importantes para todas las relaciones interpersonales". "Somos la única gente que realmente conoce la generosidad", le decía uno de ellos a Hobbs (1992: 57). Pero este espacio —para nosotros el desierto— que los *Kushmaan* viven a lo largo y ancho, como en un mundo libre y seguro, es también un espacio de arraigo e identidad, que cobran vida en muchos de sus rincones. Así lo expresaba uno de ellos a Hobbs:

- "Con una perforadora podrías excavar aquí una veintena de pozos. Podrías plantar palmeras, higueras, limoneros, granados, y naranjos, y construirte una casa, y estar en el huerto".

- "¿Quién estaría en el huerto, tú? Le pregunté.

- "¡Yo no! Yo necesito saber siempre qué hay en *Wadi al-Ghuzaa*, o en *Wadi Umm Anfai'a*. Siempre debo moverme. Quedarme aquí o en otro sitio, sería como estar en prisión" (*ibidem*: 56).

Pero este espacio en el que resulta imprescindible la libertad de movimiento es también un espacio definido, delimitado, por el arraigo y la identidad. Hobbs reconoce que los *Kushmaan* "han arraigado en su paisaje, elaborando lugares subjetivos a partir del espacio anónimo, y sus formas de orientación y uso de los lugares en la vida cotidiana merecen una atención especial: son partes esenciales de la identidad de los beduinos. Ejercen una profunda influencia en el uso de los recursos y afectan el ecosistema del desierto" (*ibidem*: 81). Los lugares están cargados de significados sentimentales y morales así como de utilidad práctica. "Los nómadas interpretan e interaccionan con estos significados reiteradamente, y crean nuevos lugares a lo largo de sus vidas. Tienen una experiencia de pertenencia y existencia con su paisaje" (*ibidem*: 82).

Los nombres de los lugares se hacen con informaciones sobre los recursos, especialmente el agua, y también con historias sociales y políticas, todas ellas muy precisas, y algunas también muy personales (*ibidem*: 84-85). Hobbs deja claro que el prejuicio de que los nómadas no respetan los lugares ni se identifican con ellos, por ser nómadas, es del todo falso. "Las percepciones espaciales de los *Kushmaan* sugieren

lo contrario: sienten un apego profundo por sitios particulares, y este arraigo otorga responsabilidad en su relación con el medio". "Para los beduinos no hay lugares sin sentido: su desierto es todo un hogar, un paisaje para crear, implicarse y obtener significados" (*ibidem*: 86).

No muy lejos de este paisaje y estos pueblos del desierto, podemos reflexionar sobre un caso complejo de identidad vivida, e identificación política sufrida. Es el testimonio de Albert Camus, especialmente, en *Le premier homme* (1994).

La historia de Argelia hizo que Camus se sintiera arrojado en medio de un pueblo cercano y separado.<sup>3</sup> Ese mismo pueblo formaba parte de toda una identidad que Camus reputaba natural del país, pero que resultaba desgarrada por la identificación política. Esta era producida por lo que se ha venido en llamar una historia colonial.

La colonización produjo en Camus una identidad deformada, que se prolongó con varias resonancias a lo largo de su vida. Fue la identidad torturada por una identificación.

La identidad de un argelino, como Camus, era una especie de chantaje. No podía renunciar a su tiempo vivido y a su geografía afectiva. Pero la identificación de la Historia política convertía a esa identidad, casi en pura utopía. La historia no le proporcionaba otra identidad que la de unas identificaciones políticas muy simples: colonizadores y colonizados, extranjeros y autóctonos, árabes y franceses. Camus luchó contra estas identificaciones, y defendió una identidad humana y cultural —construida literariamente— hasta la desesperación. Camus no pudo solicitar otro cómplice de su vida que los elementos de la naturaleza, puesto que la equidad humana, la justicia más verdadera que la historia, faltaba.

La joven vida de Camus se había desarrollado *frente al mundo*. Y el mundo de las realidades políticas no tenía el poder de dar plenitud a esa vida. La victoria de los fines políticos lo impedía. Es por esto, que Camus siempre opuso el orgullo de vivir al orgullo de vencer. De este modo aprendió y enseñó la cultura de la identidad vivida.

La estima que Camus concedió a las ruinas de Tipaza (1959), le permitió celebrar un triunfo de la vida natural sobre la Historia política. Así, con la fuerza de las impresiones de la identidad vivida en intimidad con la naturaleza, Camus se oponía, una y otra vez, a las torturas de la identificación. Tipaza era la metáfora conmovedora de la cultura de la vida, capaz de sobreponerse al dolor que la historia le infligía. La vegetación y la erosión se apoderaban de las piedras de la historia, y las modelaban, devolviéndolas a la verdadera vida. Así, se forjaba una oportunidad para la cultura de la identidad, y en lugares muy precisos, Tipaza, Djèmila, Oran...

---

3. De ahora en adelante los subrayados son palabras de Camus.

Camus quería liberar a Argelia de la Historia política, de su impostura y maldición, para que pudiera ser un país inocente, como aquel mar inmenso que se le mostraba cuando no era más que un niño (Camus 1994: 257).

Pero Camus se veía identificado como culpable (como en El Extranjero), en un país que él vivía con una identidad inocente. Por causa de la identificación histórica, la identidad de Camus, el argelino, se tornaría oscura y trágica. Una identidad que debería esconderse, que sólo podría vivirse como una noche interior (*ibidem*: 258 y s.). Ya que la identidad que vivía Camus era un crecimiento ilegítimo, pero dotado de toda la fuerza del nacimiento natural. Camus desafiaba las políticas de identificación, y prefería vivir con unas raíces oscuras y entremezcladas (*ibidem*: 258 y s.). Su identidad cultural era, en realidad, clandestina.

No es por casualidad que la identidad que quiere liberarse de la identificación, busque refugiarse en la naturaleza. En Camus no es una evasión de lo social, es su reconocimiento en una vida más natural.

La reivindicación camusiana de un país en el que la vida sería siempre salvaje y brillante (*ibidem*: 261), nunca queda reducida a pura fórmula literaria, puesto que siempre se erige ante una política y una historia muy concretas y denunciadas.

La situación resulta muy difícil para Camus. La historia de la descolonización le pedirá otro imposible a la vida: tendrá que desarraigarse. Se encontrará como aquel viticultor, que había arrancado todas las cepas junto con sus raíces, porque se le había dicho que había hecho mal en arraigarse en aquellos campos magrebíes. Camus guardará la anécdota en su memoria como ejemplo de mandato absurdo hecho a la vida, a la cultura de la vida (*ibidem*: 290). Pero la Historia política chantajea y convierte muchos arraigos en ilegitimidades, como los de los propietarios rurales gallegos o los de los colonizadores de Argelia. La identidad vivida queda finalmente sólo como una queja, por igual, ante la colonización, la descolonización, el desarrollo, la "sociedad civil", el nacionalismo, el mercado...

La contradicción entre las fuerzas de la identificación política, y las de la identidad de una cultura, propicia al desarrollo de la vida, se hizo más intolerable con ocasión de la Primera Guerra Mundial. Para Camus, esa guerra no fue otra cosa que una inmensa carnicería de sucesivas oleadas de árabes y franceses (*ibidem*: 70). Lo único que nacía de ella, cada día, eran centenares de huérfanos... árabes y franceses (*ibidem*: 70). Camus fue uno de ellos.

Albert Camus acusaba a la guerra y a la pobreza (*ibidem*: 67) por haber transformado la identidad de su padre en un recuerdo impalpable, como las cenizas de un ala de mariposa quemada en el incendio de un bosque (*ibidem*: 73, 314). Ese era el trágico resultado de la identificación realizada por la violencia del Estado de masas,

la identificación del ser humano como carne de cañón. Camille Saint Saëns exclamaba una queja análoga contra esa guerra: "¿Quién descubrirá la verdad, quién resolverá el problema? Quizá hubiera sido la obra de uno de estos jóvenes, cuyas vidas han sido segadas por esta guerra, como si de espigas maduras se tratara..." (Saint Saëns 1922: 140).

La Historia política hacía de Albert Camus un hijo ilegítimo en un país y un huérfano en otro. El tiempo histórico generaba un absurdo para la identidad que precisaba de tiempo y de historia vividas, no solamente sufridas. Camus se vio forzado a dirigir su esperanza hacia una descolonización —una reconstrucción— utópica de Argelia. Era la única forma de recuperar la lógica de la vida que la Historia política había hecho absurda. "*Dadles la tierra como quien da lo sagrado a quienes son sagrados. Entonces, volveré a ser pobre, arrastrado hasta al peor exilio, en algún rincón perdido del mundo, entonces, sonreiré y moriré satisfecho, sabiendo que finalmente se han reunido bajo el sol que me vio nacer, la tierra que he amado tanto, y aquellos y aquella que he reverenciado*" (Camus 1994: 320).

Pero el sacrificio de tantas identidades sólo ha servido para Argelia, como para tantos otros países, para la victoria de violentas identificaciones.

La violencia y el carácter expeditivo de las identificaciones no se conjugan nada bien con la amenidad y la duración, necesarias, para hacer vidas con identidad personal y colectiva.

Las políticas de identificación, por más sagaces y seductoras que sean, nunca podrán satisfacer la identidad cultural. La camelarán, la encerrarán, la destruirán, la caricaturizarán, pero no la harán vivir.

## BIBLIOGRAFÍA

- ASSIER-ANDRIEU, L. (1997) "Frontières, culture, nation. La Catalogne comme souveraineté culturelle", *Revue Européenne des Migrations Internationales*, (13) 3.
- CAMUS, A. (1959) *Noces, suivi de l'été*, París: Gallimard.
- CAMUS, A. (1994) *Le premier homme*, París: Gallimard.
- CASTRO, R. DE (1982 [1880]) *Follas Novas*, Habana: La propaganda literaria. (Rep. facs. R.A.G.).
- CASTRO, R. DE (1995 [1861]) *Cantares Gallegos*, Vigo: Galaxia.
- FALLA, M. DE (1988) *Escritos sobre música y músicos*, Madrid: Austral.
- FRADERA, J. MA. (1999) "La 'pàtria' com a objecte de literatura" inédit.
- FREIXEIRO MATO, X.R. (1996) *Os diminutivos en galego*, Vigo: A nosa terra.
- HOBBS, J. (1992) *Bedouin Life in the Egyptian Wilderness*, Austin: University of Texas Press.

- LEACH, J.W. y LEACH, E. (1983) *The Kula. New Perspectives on Massim Exchange*, Cambridge: Cambridge U. P.
- LLOBERA, J. R. (1997) "Aspects of Catalan Kinship, Identity, and Nationalism", *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, Vol. XXVIII, n°3.
- MALINOWSKI, B. (1922) *Argonauts of the Western Pacific*, Londres: Routledge & Kegan Paul.
- MARAGALL, J. (1960 [1910]) "En una casa nova", *Obres Completes*, Barcelona: Selecta.
- MUNN, N.D. (1986) *The Fame of Gawa*, Cambridge: Cambridge University Press.
- SAINT SAËNS, C. (1922) *Divagations sérieuses*, París: Flammarion.
- SCHIEFFELIN, E. L. (1976) *The Sorrow of the Lonely and the Burning of the Dancers*, Nueva York: St. Martin's Press.
- WEINER, A. B. (1988) *The Trobrianders of Papua New Guinea*, Orlando: Holt, Rinehart & Winston.
- WEINER, A. B. (1992) *Inalienable Possessions*, Berkeley: University of California Press.

## RESUMEN

Este artículo quiere llamar la atención de los antropólogos españoles sobre una contradicción implícita, por no decir sepultada, en los discursos sobre la identidad. Se trata de la contradicción entre la identidad como expresión de lo vivido y la identidad como quimera, y a la vez, estigma clasificatorio. Si bien, varias opiniones tratan de hacer pasar lo segundo por lo primero (el nacionalismo de clase, el racismo contra lenguas maternas, el poder político como expresión superior del sentimiento de vida, la identidad como certificado para un registro...), considero que el antropólogo debe poner de manifiesto que la identidad es, antes que nada, algo que se construye con la misma vida. Y, precisamente, la identidad más rica en significados para la comunicación social es la que expresa la vida más amenazada por las identificaciones económicas, jurídicas y políticas. En esta identidad se reconoce, adquiere sentido y valor, la cultura.

## ABSTRACT

This article wishes to call the Spanish anthropologists' attention on an implicit, if not buried, contradiction in the discourses on identity. It is the contradiction between identity as an expression of life experience and identity as a chimera and, simultaneously, as a classificatory stigma. Although from several viewpoints the second is taken for the first (class nationalism, racism against mother tongues, political power as a higher expression of a life sentiment, iden-



tity as tool for a registry...), I consider that anthropologists must show that identity is, above all, something made in life itself. And, precisely, the richest identity in meanings for social communication is that which expresses the most threatened life by legal, political and economic identifications. In this identity culture recognises itself and it assumes meaning and value.