

Araucaria. Año 8, N° 14 Segundo semestre de 2005

## Vinculaciones injuriadas [\*]

Wendy Brown | Universidad de Princeton, Nueva Jersey. EEUU

Si algo ha de permanecer en la memoria, debe grabarse a fuego: sólo lo que nunca cesa de *herir* se queda en la memoria

Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*

... este anhelo de libertad, alivio, olvido...

Thomas Mann, *Muerte en Venecia*

Encontrando un gran placer en la paradoja, el teórico social nacido en Jamaica Stuart Hall cuenta esta historia de la "desintegración" de la identidad inglesa después de la guerra, en la época poscolonial:

"... en el preciso momento en el que por fin Bretaña se convenció a sí misma de que había que poner fin a la colonización, de que había que librarse de ellos, todos volvimos a casa. Cuando arriaron la bandera (en las colonias), subimos al barco platanero y navegamos directo hacia Londres... Ellos habían dirigido el mundo durante 300 años, y, al final, cuando decidieron salirse de ese papel, al menos los otros deberían haberse quedado allí en la orilla, comportándose, haberse ido a algún otro lugar, o haber encontrado algún otro estado cliente. Pero no, siempre habían dicho que ésta (Londres) era realmente su casa, que las calles estaban pavimentadas de oro y, confundido infierno, vinimos para comprobar si era así o no [1]."

En la maliciosa narración de Hall, la reestructuración de la identidad colectiva del "Primer Mundo" y las prácticas democráticas que la fase poscolonial exigía no permanecieron en las áreas remotas sino que, literalmente, de modo inquietante, volvieron al origen. Los históricos "otros" de la identidad colonial, dejados libres en sus propias aguas, navegaron para hacer estallar el centro de las metrópolis poscoloniales,

vinieron a turbar los últimos vestigios de la centrada identidad europea con sus asertos económicos y políticos. Vinieron a causar la ruina en la casa del dueño después de que éste abandonara sus posesiones militares y políticas, pero no las culturales y metafísicas, como *la* metonimia del hombre.

El relato de Hall de la invasión del palacio por los súbditos recientemente liberados puede servir también como metáfora para otra paradoja histórica de la formación de la identidad individual y colectiva del final del siglo XX: en el preciso instante en el que los modernos estados liberales llevan a cabo por completo su secularización (como Marx señaló en *La cuestión judía*), justo cuando la cobertura de la personalidad abstracta se ofrece formalmente a la panoplia completa de aquellas personas históricamente excluidas de ella por un humanismo que privilegiaba una sola raza, un solo sexo, y una organización de la sexualidad, las marginadas rechazan el título de la inclusión humanista, y se revuelven, al menos en parte, contra sus propias premisas. Rechazando ser neutralizadas, el convertir las diferencias en irrelevantes, ser despolitizadas como "estilos de vida", "diversidad" o "personas como cualquier otra", hemos reformulado no hace mucho tiempo nuestra histórica exclusión como una cuestión de rica *alteridad* creada histórica y políticamente. Insistiendo en que no estamos sólo situadas sino configuradas por esta historia, al mismo tiempo hemos resaltado que nuestra propia creación como marginales, excepcionales o infrahumanas es ella misma constitutiva de la centralidad y la legitimidad del centro, es ella misma lo que pavimenta las calles del centro con oro semiótico, político y psíquico. Justo cuando el discurso liberal cortés (por no mencionar al izquierdista correcto) deja de hablar de nosotras como frustradas, homosexuales, chicas de color o nativas, empezamos a hablar de nosotras mismas de esa manera. Rechazando la invitación a la absorción, nos obstinamos, en cambio, en politizar y en transformar en crítica cultural los propios constructos a los cuales el humanismo liberal, desvelado de modo creciente en sus tácitas operaciones de privilegio racial, sexual y de género, estaba intentando poner fin de modo explícito.

Estas paradojas de los recientes liberalismo y colonialismo modernos no son, desde luego, una cuestión de simple accidente histórico –en efecto, ambos son incompletos y se constituyen mutuamente hasta un grado que desmiente el ordenado esquema cronológico que Hall y yo les hemos impuesto para convertirlos en agradables ironías. Además, las ironías no terminan con personas descolonizadas jamaicanas navegando

hacia Londres, ni con las históricamente marginadas construyendo una cultura política de oposición y crítica, a resultas de su exclusión histórica. Justo cuando los márgenes se afirman a sí mismos como márgenes, el asalto desnaturalizador que llevan a cabo sobre la coherente identidad colectiva del centro se vuelve contra ellos para perturbar sus propias identidades. Incluso cuando se articula, circula y, por último, se institucionaliza como patrón de prácticas legales, políticas y culturales, la identidad se deshilacha - metafísica, cultural, geopolítica e históricamente- de modo tan rápido como se elabora. La misma vacilación puede verse en los relatos naturalistas legitimadores de identidad colectiva conocidos como nacionalismo. Implosionada desde dentro por los saberes insurreccionales y las reclamaciones políticas de las culturas históricamente subordinadas, y asaltadas desde fuera por las hibridaciones espectaculares y las articulaciones supranacionales del capitalismo global de finales del siglo XX, así como por las crisis de la ecología global, la formación de una nación - aflojada de lo que aparece en retrospectiva como la ligazón históricamente efímera a los estados- hoy se vindica de modo ferviente por reclamaciones cultural-políticas que van desde islamistas a personas sordas, desde indígenas a personas gitanas, desde personas serbias a homosexuales.

A pesar de ciertas convergencias, articulaciones y paralelismos entre tales formaciones políticas de finales del siglo XX, disparejas en lo cultural, este artículo no considera la problemática de la identidad politizada a escala global. Por el contrario, es, entre otras cosas, un argumento para la sustancial especificidad histórica, geopolítica y cultural de la investigación de la problemática de la identidad política. De este modo, a continuación se ponen de relieve los seleccionados procesos activos de identidad politizada *dentro* de la reciente democracia moderna, los cuales se contradicen mutuamente; considero la identidad politizada *tanto* un producto *como* una contestación de las condiciones políticas del liberalismo, de los regímenes burocrático-disciplinadores, de ciertas fuerzas del capitalismo global, y de los flujos demográficos de la descolonización, que juntos pueden considerarse como constitutivos de las circunstancias políticas norteamericanas contemporáneas. En los últimos años, ha habido bastante discusión en un punto muerto sobre las virtudes y los vicios de algo llamado política de identidad como para sugerir la utilidad limitada de una discusión sobre la identidad, sea en términos de metafísica intemporal, de elementos lingüísticos o de su configuración desde el punto de vista de una concepción ético-política del bien y del mal. En cambio, al comenzar con la premisa de que la proliferación y la

politización de las identidades en los Estados Unidos no es una elección moral o incluso política sino una compleja creación histórica, este artículo intenta arrojar alguna luz sobre la naturaleza de esta creación, para situar dentro de ella tanto las posibilidades abiertas como los peligros para un proyecto político radicalmente democrático.

Muchas personas se han preguntado, dado lo que se manifiesta como la inherente totalización y la creación de "otredad" características de la identidad en/como lenguaje, cómo la identidad puede evitar el empleo reiterado de esas vestiduras en su uso aparentemente emancipador [2]. Quiero plantear un interrogante similar, pero en un registro cultural-político históricamente determinado, no porque el marco lingüístico no sea importante, sino porque es insuficiente para la distinción del carácter de los cuestionables atavíos de la identidad politizada contemporánea. Así, las inquietudes que enmarcan el trabajo de este artículo son estas: Primera, dadas las condiciones que subjetivizan la creación de la identidad en el orden social capitalista de la reciente modernidad, liberal y disciplinador, ¿cómo puede impedirse la repetición de esas condiciones de elaboración en el proyecto pretendidamente emancipador de la identidad? En el contexto definido del discurso liberal y burocrático disciplinador contemporáneo, ¿qué tipo de reconocimiento político pueden perseguir las reclamaciones basadas en la identidad –y cuáles de ellas pueden considerarse necesarias- que no subordinen de nuevo a un sujeto históricamente subyugado por la identidad, a través de categorías tales como raza o sexo, las cuales surgieron y circularon como relaciones de poder para decretar la subordinación? La cuestión aquí no es *si* las estrategias políticas desnaturalizadoras subvierten la vencedora fuerza de la formación de la identidad naturalizada, sino *qué tipo* de politización, salida de e insertada en *qué tipo* de contexto político, puede llevar a cabo esa transformación. Segunda, dado el interés ampliamente reclamado de la identidad politizada en la obtención del reconocimiento político emancipador en un discurso poshumanista, ¿cuáles son los argumentos de agravio en los procesos de formación del sujeto de las políticas de la reciente modernidad que pueden contener o alterar este propósito? ¿Cuáles son los componentes particulares –propios de nuestro tiempo y, sin embargo, genéricos de modo aproximativo para un amplio abanico de identidades- del ansia de identidad para el reconocimiento, que a menudo parece alimentar una política de recriminación y rencor, de parálisis y sufrimiento esparcidos culturalmente, una tendencia a censurar el poder más que aspirar a él, a desdeñar la libertad más que a

practicarla? En suma, ¿dónde entran en conflicto los elementos distintivos histórica y culturalmente de los ropajes de la identidad politizada y, especialmente de su propia historia de agravios, con la necesidad de dejar esta indumentaria para comprometerse a un "olvido" algo nietzscheano de esta historia, en el empeño de un proyecto democrático emancipador?

Estas preguntas deberían dejar claro que este no es un ensayo sobre el valor general o los logros de la política de identidad, ni una crítica de esa disposición política opositora. Es, más bien, una exploración de los modos en los que ciertos aspectos de la genealogía propia de la identidad politizada se transmiten a la estructura de su articulación política y de sus demandas, con consecuencias que incluyen la autosubversión. Enfoco esta investigación ofreciendo primero una relación muy selectiva del contexto discursivo histórico del surgimiento de la política de identidad en los Estados Unidos, y elaborando después, mediante una reconsideración de la genealogía de las lógicas del *resentimiento* de Nietzsche, el carácter ofendido del deseo de identidad politizada dentro de este contexto.

La tensión entre los "yoes" particulares y un "nosotros" universal en el liberalismo es defendible en tanto los elementos que componen el "yo" permanezcan despolitizados, de un lado, y el estado (como la expresión del ideal de la universalidad política) continúe despolitizado, de otro. Así, el conflicto latente en el liberalismo entre la representación universal y el individualismo permanece agazapado, sigue despolitizado, mientras los poderes diferenciales de la sociedad civil continúen naturalizados, en tanto que el "yo" siga políticamente inarticulado, mientras quiera tener su libertad representada de modo abstracto –en efecto, subordinando su "yoidad" al abstracto "nosotros" representado por la comunidad universal del estado. El "yo" llega a esta subordinación o haciendo abstracción de sí mismo en la representación política, trivializando de esa manera su "diferencia" para permanecer así como parte del "nosotros" (como los homosexuales que "son como todas las demás personas excepto en con quién duermen), o aceptando su construcción como un suplemento, un complemento o un extraño en parte al "nosotros" (como los homosexuales que son sólo "diferentes", o los judíos cuyas afiliaciones comunitarias se hallan de modo parcial o total fuera de su identidad nacional). La historia de cómo el liberalismo ha tratado a sus heredados y configurados otros puede leerse como una historia de variaciones sobre y vacilaciones entre estas dos estrategias.

El carácter abstracto de la membresía política liberal y el carácter ideológicamente naturalizado del individualismo liberal operan en contra de la formación de la identidad politizada [3]. Una formulación del estado político y de la ciudadanía que, como Marx expone en *La Cuestión Judía*, prescinde de las condiciones sustantivas de nuestras vidas, actúa para impedir el reconocimiento o la articulación de las diferencias *como* políticas –como resultados de poder- en su genuina interpretación y organización; ellas son en el máximo grado la materia de *intereses* divergentes políticos o económicos [4]. Igualmente importante, en la medida que la membresía política en el estado liberal implica hacer abstracción de la existencia social de una persona, conlleva el prescindir no sólo de las realizaciones contingentes de las circunstancias vitales de una persona sino también del proceso *identificador* que constituye la construcción y la posición social de un individuo. Si leemos el frontispicio del *Leviathan* de Hobbes, en el que los muchos se hacen uno mediante la unidad del soberano o las exhortaciones a la tolerancia recogidas por John Locke, John Stuart Mill, y, más en nuestros días, George Kateb, quien considera el estado liberal minimalista precisamente como lo que permite políticamente nuestra individualidad sin trabas, estamos invitados a pretender igual deferencia –igual ceguera hacia- pero no el igualador reconocimiento del estado, el cual es el momento universal del liberalismo [5]. Como percibió Marx en su crítica de Hegel, la universalidad del estado se cumple de modo ideológico mediante el rechazo de nuestras particularidades colectivas, despolitizándolas así, y al mismo tiempo *presuponiéndolas* –no aceptándolas, ni mucho menos liberándonos de ellas [6]. En suma, en el liberalismo "lo político" no es precisamente un terreno para la identificación social: a la expectativa de reconocer un nosotros político en el estado, se nos ha llevado a no esperar mucho reconocimiento de él. Expresado de modo ligeramente diferente, en un orden liberal suave y legítimo, si los "yoes" particulares deben permanecer despolitizados, así el "nosotros" universal debe continuar sin contenido o propósitos concretos, sin un bien común *distinto de* la representación o el pluralismo universal abstracto. La condición abstracta del "nosotros" es justamente aquello que insiste sobre, reitera e incluso impone la naturaleza despolitizada del "yo". En palabras de Ernesto Laclau, "si es posible la democracia, ello es porque lo universal no tiene una entidad esencial, un contenido necesario" [7]. Mientras dentro del liberalismo se cuestiona con presunciones sutiles esta distensión entre lo universal y lo particular, se deshace por entero, en cambio, mediante dos rasgos de la modernidad reciente, espoleada por el desarrollo de lo que

Marx y Foucault, respectivamente, desvelan como los poderes que acompañan al liberalismo: el capitalismo y la disciplinariedad. De un lado, el estado pierde hasta su apariencia de universalidad cuando llega a revestirse de modo aun más transparente de intereses económicos particulares, fines políticos, y formaciones sociales -cuando se transmuta de un estado relativamente minimalista, un estado "centinela", en uno intensamente burocratizado, gestor, enorme en el ámbito fiscal, y altamente intervencionista en las esferas del bienestar y de la guerra, una transformación producida por los imperativos combinados del capital y las características auto-reproductivas de la burocracia [8] . De otro lado, el sujeto liberal está cada vez más desvinculado de la identificación sustantiva con el estado-nación, no sólo por los efectos en pro de la individuación del discurso liberal en sí mismo, sino también a través de las consecuencias sociales de la vida económica y política de finales del siglo XX: flujos demográficos que privan a la población de su territorio; la desintegración desde dentro y la invasión desde fuera de la familia y de la comunidad como espacios relativamente autónomos de producción e identificación social; el discurso del mercado del capitalismo del consumidor, que crea los deseos individuales (e infraindividuales), los ordena y los moviliza como identidades; y las creaciones disciplinadoras de una extraordinaria red de identidades basadas en el comportamiento, desde personas alcohólicas profesionales recuperadas a las "madres del crack" no arrepentidas [9] . Estas elaboraciones disciplinadoras actúan para constreñir y regular a los sujetos con esquemas clasificadores, nombrando y normalizando conductas sociales como posiciones sociales. Operando por medio de lo que Foucault designa como "anatomía del detalle", el "poder disciplinador" crea identidades sociales (susceptibles de politización porque se despliegan con intenciones de regulación formal), las cuales atraviesan las identidades jurídicas basadas en un derecho abstracto. Así, por ejemplo, la creación por parte del estado del bienestar de sujetos del bienestar -subdivididos a su vez en las categorías reguladas socialmente de maternidad, discapacidad, raza, edad, etc.- potencialmente crea identidad política mediante esas categorías, produce identidades *por* estas categorías.

En esta historia, el fallo del universalismo liberal en ser universal, siempre presente, pero cada vez más expreso de modo político -la diáfana ficción de la universalidad del estado- se combina con la creciente individuación de los sujetos sociales mediante los desarraigos capitalistas y las producciones disciplinadoras. Juntos, alimentan el nacimiento de la identidad politizada basada en las elaboraciones disciplinadoras, pero

orientadas por el discurso liberal hacia la protesta contra la exclusión de una formación discursiva de la justicia universal. Esta elaboración, sin embargo, no es lineal siquiera, sino muy contradictoria. Mientras las condiciones del liberalismo formen parte del fundamento de la creación de una identidad politizada, que reproduce pero va más allá de esas condiciones, el propio discurso liberal también recrea de modo continuo la identidad política *como* interés político –una conversación que refunde las pretensiones culturales sustantivas (y, a menudo, destructoras) de la identidad politizada y las critica como reclamaciones genéricas del particularismo, endémicas de la cultura política universalista. De modo similar, el poder disciplinador gestiona la producción de la subjetividad politizada por parte del liberalismo gracias a la neutralización (re-des-politización) de la identidad mediante prácticas normalizadoras. Cuando el discurso liberal transforma la identidad política en interés privado fundamental, el poder disciplinador convierte el interés en identidad social normada, manejable por regímenes reguladores. Así, el poder disciplinador neutraliza políticamente las fundadas pretensiones generadas por la individuación liberal, mientras el liberalismo neutraliza políticamente las demandas de derechos producidas por las identidades disciplinadoras.

Además de las formaciones de identidad, que pueden ser el resultado complejo de modalidades de poder disciplinadoras y liberales, quiero sugerir otro hilo histórico relevante para la creación de la identidad politizada, unido este de modo más definido a los acontecimientos de la cultura política reciente. Si bien confiadas en diverso grado respecto al fenómeno que describen, muchas personas de la izquierda europea y norteamericana han argumentado que las políticas de identidad surgen de la derrota de las políticas de clase que acompaña al pos-fordismo o que siguen a Mayo del 68. Sin prejuzgar la relación estrecha entre la ruptura de las políticas de clase y la proliferación de otros espacios de identificación política, quiero reconfigurar esta pretensión, sugiriendo que lo que hemos dado en llamar políticas de identidad depende en parte del abandono de la crítica del capitalismo y de los valores burgueses culturales y económicos [10]. En una lectura que conecta las nuevas pretensiones de identidad con una firme relegitimación del capitalismo, las políticas de identidad referidas a la raza, la sexualidad, y al género, no surgen como un complemento de las políticas de clase, no como una expansión de las categorías de izquierda de opresión y emancipación, no como una argumentación enriquecedora de concepciones progresistas del poder y de las personas –todo lo cual también lo son- sino trabadas

con una concepción de la justicia que remarca un ideal burgués (masculinista) como su medida.

Si este ideal significa la posibilidad de educación y del ejercicio de una profesión, de movilidad hacia arriba, de una relativa protección contra la violencia arbitraria, de una recompensa proporcionada al esfuerzo, y este es el ideal contra el cual se articulan muchas de las exclusiones y privaciones de la gente de color, gays y lesbianas, y mujeres, entonces la maniobra política de la política de identidad americana parecería alcanzarse en parte *mediante* una determinada vuelta a la consideración del capitalismo como natural, de la cual puede decirse que ha marcado el discurso progresista desde la década de 1970. Esto sugiere también que la política de identidad puede estar configurada en cierto grado por una forma de resentimiento de clase, modelado y disfrazado de modo peculiar, que se desplaza hacia discursos de injusticia distintos del de clase, pero que como todos los resentimientos, continúa reconociendo las propiedades reales o imaginarias del sujeto injuriado como objetos de deseo. En otras palabras, el enunciado de las identidades politizadas por la raza, el género y la sexualidad puede necesitar- más que producir de modo incidental- una identificación limitada a través de la clase, que abjure expresamente de una crítica del poder de clase y de las normas de clase, precisamente hasta donde estas identidades se establecen *vis-à-vis* una norma burguesa de aceptación social, protección legal, y confort material relativo. Sin embargo, cuando no sólo la estratificación económica sino otros daños al cuerpo y a la psique humanas producidos por el capitalismo –alienación, uniformidad, explotación, desplazamiento, desintegración de instituciones sociales de apoyo, si bien contradictorias, como familias y vecindades- cuando éstas se normalizan de modo discursivo y así se despolitizan, otros signos de diferencia social pueden llegar a soportar un peso excesivo; en efecto, pueden sostener toda la carga de los sufrimientos producidos por el capitalismo, además de los atribuibles a la señal politizada de modo explícito [11] .

Si hay una clase que se articula y se politiza en la vida norteamericana de la modernidad reciente, es la que se da a sí misma el nombre de "clase media". Pero el precedente sugiere que esta no es una identidad reactiva en el sentido, por ejemplo, de "blanca" o "correcta", en el discurso político contemporáneo. Más bien es una conexión con la figura de la clase que representa, que realmente depende de la consideración del capitalismo como natural más que como político, de la negación de los efectos del

poder del capitalismo en la ordenación de la vida social, de la representación del ideal del capitalismo para proporcionar una buena vida a todas las personas. Situada entre ricas y pobres, sintiéndose protegida de los avances de ninguna de las dos, la ilusoria clase media significa lo natural y lo bueno entre lo decadente o lo corrupto, de un lado, lo aberrante o lo ruinoso, de otro. Es una identidad conservadora, en el sentido de que recurre desde el punto de vista de la semiótica a un pasado irreal, a un momento histórico imaginado idílico, sin obstáculos, no deteriorado (situado de modo implícito alrededor de 1955) cuando la vida era buena –la vivienda era accesible, los hombres sostenían las familias con un solo sueldo, las drogas estaban confinadas en los guetos urbanos. Pero no es una identidad reaccionaria, en el sentido de que se revuelve contra una identidad politizada que emerge desde abajo. Al contrario, encarna de modo preciso el ideal al que se refieren unas identidades no de clase para demostrar su exclusión o su agravio: homosexuales, quienes carecen de la protección del matrimonio, de la garantía de la custodia infantil o de la seguridad en el empleo, y de libertad frente al acoso; las mujeres sin pareja, presionadas al máximo y empobrecidas por el intento de cuidar a sus criaturas y mantener empleos pagados al mismo tiempo; y la gente de color, que no sólo está afectada de modo desproporcionado por el desempleo, los costes lesivos de las viviendas urbanas, y los programas inadecuados para el cuidado de la salud, sino expuestas de modo exagerado a un acoso no querido, considerada como criminal, ignorada por los taxistas.

La cuestión no es que estas privaciones sean de poca entidad, sino que sin el recurso al ideal de la clase media blanca, masculina, las identidades politizadas perderían una buena parte de sus reclamaciones contra el agravio y la exclusión, de sus pretensiones sobre la importancia política de su diferencia. De manera que si necesitan este ideal por la fuerza y la agudeza de sus demandas políticas, podemos preguntarnos hasta qué punto la crítica del capitalismo se excluye por la configuración habitual de la política de oposición, y no simplemente por la "pérdida de la alternativa socialista" o el aparente "triunfo del liberalismo" en el orden global. En contraste con la crítica marxista de la totalidad social y de la visión marxista de transformación completa, ¿en qué grado la política de identidad exige un criterio interno hacia la sociedad existente contra la que lanzar sus demandas, un modelo que no sólo preserva al capitalismo de la crítica, sino que sostiene la invisibilidad y la carencia de articulación de clase –no de modo accidental, sino permanente? ¿Podemos encontrar una razón de por qué la clase se menciona de modo invariable, pero raramente se teoriza sobre ella o se desarrolla en

el mantra del multiculturalismo, "raza, clase, género, sexualidad"?

. . .

La historia del surgimiento de la política de identidad contemporánea se podría contar de muchas otras maneras –como el desarrollo de "nuevos antagonismos sociales", basados en la uniformidad de todas las esferas de la vida social, que es propia del capitalismo de la persona consumidora, como la dura desnaturalización de todas las relaciones sociales producida por las invenciones y las violaciones de los límites de las tecnologías posmodernas y de las creaciones culturales, una forma de conciencia política acelerada por el movimiento negro de los derechos civiles en los Estados Unidos [12] . He contado la historia de este modo para poner énfasis en el *contexto político discursivo* de su manifestación, su origen disciplinador, capitalista y liberal, y esto para captar mentalmente la estructura genealógica de la identidad politizada, que abarca –no sólo se opone- a estas mismas modalidades de poder político. En efecto, si el aparente papel de oposición de la política de identidad las convierte también en la "descendencia ilegítima" de los discursos liberales, capitalistas, disciplinadores, sus padres ausentes no son, como sugiere Donna Haraway, "no esenciales", sino que se insertan en la propia estructura del *deseo*, que es el combustible de las demandas políticas basadas en la identidad: la psique del niño bastardo es muy poco independiente de su familia de origen [13] . Y si estamos interesadas en el desarrollo de los elementos políticamente subversivos y transformadores de las pretensiones basadas en la identidad, necesitamos conocer las implicaciones de la especial genealogía y de las condiciones de creación del deseo de reconocimiento propio de la identidad. Necesitamos ser capaces de preguntar: Dado lo que la produce, la configura y la cubre, ¿qué pretende la identidad politizada?

Podríamos empezar estas investigaciones de modo provechoso con una reflexión sobre su curiosa elusión por parte del filósofo que también les da forma, Michel Foucault. Para éste, las limitaciones de la política emancipadora en la reciente democracia moderna se relacionan con la ubicuidad y la permeabilidad del poder –la imposibilidad de evitar el poder en los asuntos humanos- así como con las vías a través de las cuales los sujetos y las costumbres están siempre en riesgo de quedar de nuevo subordinados por los discursos que los nombran y los politizan. Más conocido por su planteamiento de este problema dual en el terreno de la liberación sexual, Foucault ofrece una

descripción teórica más genérica en su discusión del desarraigo de los "saberes insurreccionales" de las poblaciones marginadas y de sus costumbres:

"Es la relación de fuerzas hoy todavía del tipo que permite a estos saberes desarraigados alguna clase de vida autónoma? ¿Pueden aislarse por esos medios de toda relación subyugadora? ¿Con qué fuerza cuentan?... ¿No será quizá el caso de que en cuanto salen a la luz estos fragmentos de genealogías, tan pronto obtienen credibilidad y se ponen en circulación los elementos especiales del saber que una persona intenta sacar a la superficie, corren el riesgo de codificarse de nuevo, de ser otra vez colonizados? De hecho, esos discursos unitarios, que primero los descalificaron y después los ignoraron cuando surgieron, parece que están ahora bastante preparados para apropiárselos, incluirlos dentro de los pliegues de su propio discurso y revestirlos con todo lo que esto implica desde el punto de vista de sus resultados de conocimiento y poder. Y si queremos proteger estos fragmentos, tan sólo expresados en libertad recientemente, ¿no existe el peligro de que construyamos nosotros mismos, con nuestras propias manos, ese discurso unitario? [14] .

La cautela de Foucault frente a los efectos de apropiación, de colonización, de los discursos invariablemente unitarios es importante. Pero la cuestión de la orientación emancipadora del discurso históricamente subordinado no se limita al riesgo de cooptación o de que se consideren otra vez de menor importancia por los discursos unitarios existentes o nuevamente elaborados –sean estos humanistas, de un lado, o culturales, de multiculturalismo, estudios de menor alcance, o el discurso de la minoría sobre el otro. Tampoco se puede reducir a eso la veta no estudiada de la escuela de Frankfurt en Foucault, la amplitud con la que el sujeto foucaultiano, inicialmente deseoso de libertad llega a querer su propia dominación, o (en la expresión de Foucault) llega a ser un buen sujeto disciplinador. Creo, más bien, que para Foucault, hasta donde el poder produce resistencia siempre, incluso el sujeto disciplinador es perversamente capaz de la misma, y al ponerla en práctica ejerce la libertad. Puede apreciarse aquí el fundamento de un curioso optimismo, incluso voluntarismo en Foucault, especialmente su consideración del poder, las costumbres y la formación del sujeto como singularmente física y, de modo insistente, no psíquica. Su transferencia de la "voluntad de poder" de la compleja psicología de la necesidad, la frustración, la impotencia, y las acciones compensatorias de Nietzsche, es lo que permite a Foucault dibujar la resistencia como siempre posible y como equivalente a la práctica de la

libertad.

En una entrevista con Paul Rabinaw, reflexiona Foucault:

"No creo que sea posible decir que una cosa es el orden de la "liberación" y otra el de la "opresión". (...) No importa cuán terrible pueda ser un sistema, siempre queda la posibilidad de resistencia, de desobediencia y de agrupamientos de oposición. Por otra parte, no creo que exista nada que sea funcionalmente... absolutamente liberador. La libertad es una *práctica*. (...) La libertad de los hombres nunca está asegurada por las instituciones y las leyes que pretenden garantizarla. (...) No porque sean ambiguas, sino simplemente porque la "libertad" debe ejercerse. (...) La garantía de la libertad es la libertad" [15].

Mi discrepancia aquí no es contra la valiosa insistencia de Foucault en la libertad como ejercicio, sino hacia su clara falta de atención a lo que puede constituir, negar o cambiar el sentido del deseo de libertad [16]. A pesar de su crítica de la hipótesis represiva y de dar por hecho que el sujeto es un resultado del poder, Foucault parece asumir de modo tácito el carácter dado y la elasticidad del deseo de libertad, un carácter dado que surge a consecuencia de que mezcla sin reservas la voluntad de poder en la práctica de la resistencia con la voluntad de libertad. Así, la confianza de Foucault en las posibilidades de la "práctica" o del "ejercicio" de la libertad reside en una preocupación cuasi empírica por la relativa *capacidad* o espacio para la acción en el contexto de determinados regímenes de dominación. Pero si la resistencia es o no posible es una cuestión diferente de cuál sea su intención, del para qué de la misma, y, sobre todo, si subyuga o no de nuevo al sujeto que resiste. El rechazo del psicoanálisis por parte de Foucault y su detenida lectura de Nietzsche (prescinde por completo del diagnóstico de éste sobre la cultura de la modernidad como el triunfo de la "moral esclava") se combinan para definir el problema de la libertad como uno de dominio y de discurso, más que como el problema de la "voluntad" que es para Nietzsche. En efecto, la respuesta que exige un Nietzsche más profundamente psicológico que el que capta Foucault, no es la de cuándo o dónde es posible el ejercicio de la libertad, sino la pregunta sobre *la dirección de la voluntad de poder*; una voluntad que potencialmente, pero no sólo así, da vida al deseo de libertad. Sobre todo para el Nietzsche de *La genealogía de la moral*, no sólo deja de desear la libertad, como es el caso con el sujeto disciplinador de Foucault, sino que de manera mucho más problemática, detesta la

libertad [17] . Consideremos ahora por qué.

. . .

La identidad politizada contemporánea en los Estados Unidos impugna los límites del discurso liberal hasta el punto que desafía el "nosotros" universal del liberalismo como una ficción estratégica de los grupos históricamente hegemónicos y vindica el "yo" del liberalismo como social –ambos relacionados y construidos por el poder- más que contingente, privado, o autárquico. Sin embargo, mantiene los límites del discurso liberal hasta el grado de que propone un "yo" soberano y unido, que se emancipa por un "nosotros" exclusivo. En verdad, he sugerido que la identidad politizada surge y obtiene su coherencia unificadora mediante la politización de la *exclusión* de un universal aparente, como una protesta contra la exclusión: basada en la ficción de una comunidad universal/inclusiva, una protesta que restablece así el ideal humanista –y una determinada expresión de este ideal blanco, de clase media masculinista- tanto como se funda en su exclusión del mismo. Expresado de otra manera, las identidades politizadas que surgen de las sociedades liberales, disciplinadoras, hasta el grado en que parten de la exclusión de un ideal universal, necesitan ese ideal tanto como su exclusión del mismo para poder continuar existiendo como identidades [18] .

La identidad politizada contemporánea es también en potencia reproductora de la sociedad reguladora, constrictora en su configuración de un sujeto disciplinador. Al mismo tiempo, está producida por y acelera virtualmente la creación de ese aspecto de la sociedad disciplinadora, que "caracteriza sin cesar, encasilla y especializa", que trabaja mediante "la supervisión, el registro continuo, la evaluación constante y la clasificación", con una maquinaria social "que es al mismo tiempo inmensa y detallada" [19] . Un ejemplo tomado del mundo de la política local deja clara la imbricación de la identidad politizada con el poder disciplinador, así como la manera en que, como Foucault nos recuerda, el poder disciplinador "se infiltra" más que reemplaza las modalidades jurídicas liberales [20] .

Hace poco, el consejo municipal de mi ciudad revisó una ordenanza ideada y promulgada por una amplia coalición de grupos políticos basados en la identidad, que pretendía prohibir la discriminación en el empleo, la vivienda, y en los alojamientos públicos por razón de "la orientación sexual, transexualidad, edad, altura, peso, apariencia personal, características físicas, raza, color, convicciones, religión, origen

nacional, ascendencia, discapacidad, estatus marital, sexo o género" [21] . He aquí un ejemplo perfecto del ideal jurídico universal del liberalismo y el principio normalizador de los regímenes disciplinadores, unidos y absorbidos en el discurso de la identidad politizada. Esta ordenanza –motejada de diversas maneras, como "la ordenanza del cabello púrpura" o "la ordenanza fea" por los medios de comunicación estatales y federales- pretende tener en cuenta cada diferencia como no diferencia, como parte de una totalidad sin costuras, pero también considerar cada rechazo virtualmente subversivo de normas culturalmente impuestas como normal, normalizador y con fuerza normativa mediante ley. Realmente, con las secciones de esta ordenanza que definen, que establecen el procedimiento, y prevén las reparaciones (por ejemplo, "la orientación sexual significará homosexualidad, heterosexualidad o bisexualidad conocida o asumida") las personas se reducen a atributos sociales observables y a prácticas definidas de modo empírico, positivista, como si su existencia fuera intrínseca y factual, mas que un resultado del poder discursivo e institucional; y esas definiciones positivistas de las personas en cuanto sus atributos y prácticas se escriben en la ley, asegurando que las personas que puedan describirse con arreglo a ellos estarán ahora reguladas por los mismos. Bentham no podría haberlo hecho mejor. En efecto, aquí tenemos un caso modelo de cómo el lenguaje del reconocimiento se convierte en el de la no libertad, como la expresión en el lenguaje, en el contexto del discurso liberal y disciplinador, se convierte en un vehículo de subordinación mediante la individualización, normalización y regulación, incluso cuando se esfuerza en crear visibilidad y aceptación. También aquí hay un ejemplo acabado de la vía por la cual las "diferencias" que son el resultado del poder social se neutralizan, mediante la articulación como atributos y la circulación a través del discurso administrativo liberal: ¿qué hacemos con un documento que convierte en equivalentes jurídicos la denegación de empleo a una afro-americana, a una mujer obesa, y a una joven blanca de clase media adornada con tatuajes, la lengua perforada y el cabello fucsia?

Lo que quiero considerar, sin embargo, es por qué este proyecto político llamativamente no emancipador surge de una crítica más radical en potencia de las modalidades de poder jurídicas liberales y disciplinadoras. Porque esta ordenanza, me gustaría apuntar, no está meramente desviada por su complicidad con los elementos racionalizadores y disciplinadores de la reciente cultura moderna; no sólo es ingenua respecto al aparato regulador dentro del que opera. Es, más bien, sintomática de un rasgo del *deseo* de la identidad politizada dentro de los regímenes liberales-

burocráticos, la exclusión de su propia libertad, el impulso de inscribir en la ley y en otros registros políticos su sufrimiento histórico y presente, en vez de apelar a un futuro concebido con el poder de construirse a sí misma. Para ver lo que expresa este síntoma, necesitamos volver una vez más a una consideración representativa del liberalismo, en esta ocasión para leerla a través de la descripción por parte de Nietzsche de las complejas lógicas del *resentimiento*.

El liberalismo contiene desde el principio un estímulo generalizado hacia lo que Nietzsche denomina *resentimiento*, la venganza moral de los individuos sin poder, "el triunfo de los débiles cual débiles" [22]. Esta incitación hacia el *resentimiento* existe en las dos referidas paradojas constitutivas del liberalismo: entre la libertad individual y el igualitarismo social, una paradoja que crea un fallo vuelto hacia la recriminación en las personas subordinadas, y una culpa tornada hacia el resentimiento en "las exitosas"; y entre el individualismo que legitima el liberalismo y la homogeneidad cultural exigida por su compromiso con la universalidad política, una paradoja que fomenta la articulación de diferencias significativas desde el punto de vista político, de un lado, y la supresión de las mismas, de otro, y que ofrece una forma de expresión que empuja contra los límites del discurso universalista, aun cuando su proceso de articulación pretende albergarse dentro de -incluirse en- los límites de ese universalismo.

Partiendo de la igualdad natural de los seres humanos, el liberalismo hace una promesa política de libertad individual universal para llegar a la igualdad social, o para lograr una recuperación civilizada de la igualdad postulada en el estado de naturaleza. Es la tensión entre las promesas de libertad individualista y los requisitos de la igualdad la que crea *resentimiento* en una de las dos direcciones, dependiendo de la vía que rompa la paradoja. Un fuerte compromiso con la libertad vicia el cumplimiento de la promesa de igualdad y alimenta el *resentimiento* en cuanto liberalismo del estado del bienestar -las atenuaciones de la inmoderada licencia de los individuos ricos y poderosos respecto a los "desfavorecidos". Por el contrario, un decidido compromiso con la igualdad, que exija un poderoso intervencionismo del estado y una redistribución económica, disminuye el empeño por la libertad y produce el *resentimiento* que se expresa como anti-estatismo neoconservador, racismo, acusaciones de racismo inverso, etcétera.

Sin embargo, no sólo existe la tensión entre libertad e igualdad sino la suposición previa de las capacidades de confiar en y de hacerse a sí mismos de los sujetos liberales, unidas a su no declarada dependencia de y a su configuración por una variedad de relaciones y fuerzas sociales, lo cual hace a *todos* los sujetos liberales, y no sólo a los no emancipados de manera notoria, vulnerables al *resentimiento*: es su situación dentro del poder, su creación por el poder, y la negación de las mismas por parte del discurso liberal lo que lanza al sujeto liberal al fracaso, al malogro de hacerse a sí mismo en el contexto de un discurso que lo presupone, que, en verdad, es su naturaleza impuesta. Este fracaso, que Nietzsche llama sufrimiento, debe encontrar una razón dentro de sí mismo (lo que duplica la quiebra) o un espacio de culpa externa sobre el que vengar su herida y repartir de nuevo su padecimiento. Aquí está el relato de Nietzsche de este momento de creación del *resentimiento*:

"Porque cada sufridor busca instintivamente la causa de su sufrimiento, de modo más exacto, un agente, de manera todavía más precisa, un agente *culpable* capaz de sufrir – en suma, algo vivo sobre lo que él puede, con uno u otro pretexto, desahogar sus sentimientos, en presencia o en efigie. (...) Esto... constituye la verdadera causa psicológica del *resentimiento*, del afán de venganza, y similares: un deseo de *mitigar la pena por acciones o sentimientos*, ...de *mitigar*, por medio de una emoción más violenta de cualquier tipo, un padecimiento atormentador, secreto, que se está convirtiendo en insoportable, y de expulsarlo de la conciencia durante un momento al menos: para eso se necesita un sentimiento tan salvaje como sea posible, y, para excitarlo, absolutamente cualquier pretexto" [23].

En este contexto, el *resentimiento* tiene una triple acción: produce un sentimiento (rabia, justicia) que domina la herida; un culpable responsable de la misma; y un espacio de venganza al que desplazar el daño (un lugar para infligir una herida del mismo modo que el sufridor ha sido herido). En conjunto, estas actividades mejoran (en el vocablo de Nietzsche "anestesian") y sacan al exterior lo que de otro modo es "insoportable".

En una cultura ya veteada por el *pathos* del *resentimiento*, por las razones ya expuestas, hay varias características distintivas de las sociedades posindustriales de la modernidad reciente, que aceleran y expanden las condiciones de su creación. Mi lista será necesariamente muy esquemática: primero, el fenómeno que William Connolly denomina "la contingencia global aumentada" se combina con la permeabilidad

expansiva y la complejidad de la dominación por el capital, el estado burocrático y las redes sociales para crear una carencia de poder individual sin parangón, sobre el destino y la dirección de la propia vida, que acrecienta las experiencias de impotencia, de dependencia y de agradecimiento, inherentes a los regímenes capitalistas liberales, y que constituyen el *resentimiento* [24]. Segundo, la constante desacralización de todas las esferas de la vida –lo que Max Weber llamaba desencantamiento, y Nietzsche la muerte de Dios- parecería añadir otro revés a la genealogía del *resentimiento* de Nietzsche, que lo concebía como susceptible siempre de "una alternancia de sentido". En la explicación de este autor, el sacerdote ascético desplegaba las nociones de "culpa, pecado, pecaminosidad, depravación, condenación" para dirigir el resentimiento de los menos severamente afligidos, duramente hacia sí mismos... y de esta manera explota(ba) los malos instintos de todos los sufridores con el propósito de la auto-disciplina, de la auto-supervisión y de la auto-subyugación" [25]. Sin embargo, estas tendencias desacralizadoras de la modernidad reciente minan la eficacia de este despliegue, y la necesidad de la persona que sufre de exculparse a sí misma se vuelve hacia un espacio de acción externa [26]. Tercero, la creciente fragmentación, si no desintegración, de todas las formas de asociación no organizadas hasta hace poco por el mercado de las comodidades –comunidades, iglesias, familias- y la ubicuidad de los esquemas clasificadores, de individuación, de la sociedad disciplinadora, se combinan para crear un individuo al que en alto grado se le priva de ayuda, alguien que no se aparta del inevitable fracaso vinculado a la construcción individualista del liberalismo [27]. En resumen, las características de la sociedad secular de la reciente modernidad, en la cual los individuos están agredidos y controlados por las configuraciones globales de un poder disciplinador y capitalista de proporciones extraordinarias, y al mismo tiempo individuados sin defensa, privados de un respiro de la constante exposición y responsabilidad de sí mismos, todo ello se suma a una incitación al *resentimiento*, que podría haber sorprendido hasta la más fina persona filósofa por sus oportunidades y sus lógicas. Marcadamente responsable, pero dramáticamente impotente, el sujeto liberal de la modernidad reciente, de modo bastante literal hierve de *resentimiento*.

La identidad politizada se da a conocer, ahora se concibe en parte como un producto de y como una reacción a esta condición, donde "reacción" adquiere el significado que Nietzsche le otorga: en especial, un efecto de dominación que expresa de nuevo la impotencia, un sustituto de la acción, del poder, de la autoafirmación, que describe la incapacidad, la impotencia y el rechazo. Para Nietzsche, el *resentimiento* arraiga en la

reacción –la sustitución de razones, normas, y ética por rasgos- y sugiere que no sólo los sistemas morales sino las propias identidades se orientan por esta reacción. Como interpreta Tracy Strong este elemento del pensamiento de Nietzsche:

"La identidad no tiene un componente activo, sino que es una reacción hacia algo exterior; la acción en sí misma, con sus inevitables cualidades auto-assertivas, debe entonces convertirse en algo malo, desde que se identifica con aquello frente a lo cual alguien reacciona. La voluntad de poder de la moral esclava debe reafirmar constantemente lo que define al esclavo: el sufrimiento que padece por estar en el mundo. En consecuencia, cualquier intento de escapar a ese sufrimiento dará lugar simplemente a la reafirmación de las estructuras vejatorias" [28].

Si la "causa" del *resentimiento* es el sufrimiento, su "rasgo creativo" es la reelaboración de esta pena en una forma de acción negativa, "la venganza imaginaria" de lo que Nietzsche expresa como "la naturaleza denegó la reacción acertada, quedan los rasgos". [29] Esta venganza se alcanza mediante la imposición del sufrimiento "sobre lo que no siente ira y disgusto como él los experimenta [30] (llevada a cabo sobre todo por la creación de culpa), instituyendo el sufrimiento como la medida de la virtud social, y por la consideración de la potencia y de la buena fortuna ("el privilegio", como decimos hoy) como reprochables en sí mismos, como su propia acusación en una cultura del sufrimiento: "es una desgracia ser afortunado, hay demasiada miseria" [31].

Pero en su intento por desplazar su sufrimiento, la identidad estructurada por el *resentimiento* llega a estar al mismo tiempo investida de su propio sometimiento. Esta investidura se equivoca no sólo en el descubrimiento de un espacio de culpa para su voluntad de herir, en la adquisición de reconocimiento a través de su historia de subyugación (un reconocimiento proclamado en la injuria, ahora revalorizado con justicia), sino también en las satisfacciones de la venganza, que restablecen su ley sin cesar, aun cuando redistribuyen las ofensas de marginación y de subordinación en un orden discursivo liberal, que, o niega la mera posibilidad de estas cosas o culpa a aquellas personas que las experimentan de su propia condición. La política de identidad estructurada por el *resentimiento* da la vuelta a esta estructura de culpa sin subvertirla: no critica al sujeto soberano por la responsabilidad que presupone el individualismo liberal, ni la economía de inclusión y exclusión que instituye el

universalismo liberal. De este modo, la identidad politizada que se presenta a sí misma como una autoafirmación, aparece ahora como lo opuesto, como basada en y necesitada del continuo rechazo por un "mundo exterior hostil" [32].

En la medida en la cual lo que Nietzsche llama moral esclava crea identidad como reacción al poder, en el grado en que la identidad basada en esta reacción alcanza su superioridad moral mediante el rechazo del poder y de la acción en sí mismas como algo malo, la identidad estructurada por este *ethos* llega a estar fuertemente revestida de su propia impotencia, aun cuando intenta calmar la pena por su falta de poder mediante su moralización vengativa, de su amplia distribución del sufrimiento, de su rechazo del poder como tal. La identidad politizada, basada en la exclusión y propulsada por la humillación y el sufrimiento, impuestos por su impotencia históricamente estructurada, en el contexto de un discurso de individuos soberanos, está tan cerca de una parálisis política generalizada, de festejar su impotencia política total, como de buscar su liberación propia o colectiva mediante el empoderamiento. En verdad, está más próxima a castigar y a reprochar –"el castigo es lo que la venganza se llama a sí misma; con una mentira hipócrita que crea una buena conciencia de sí misma" [33] - que a encontrarse en la vecindad de la acción auto-afirmadora.

El deseo de la identidad politizada contemporánea, empero, no sólo se configura por la amplitud de la voluntad soberana del sujeto liberal, articulada de un modo más nítido por la individuación disciplinadora y el desarraigo capitalista, está dominada por las conformaciones de los poderes políticos y económicos del pasado siglo XX. Está moldeada también por la problemática contemporánea de la propia historia, por la ruptura de la modernidad reciente de la historia como narrativa, la historia finalizada porque ha perdido su fin –una ruptura que de modo paradójico otorga a la historia un peso incommensurable. Como la amarga experiencia de la lectura de *Disciplina y castigo* deja claro, hay un sentido en el cual la fuerza gravitatoria de la historia se multiplica, justo en el momento en que se refutan la coherencia narrativa de la historia y su fundación objetiva. Cuando la problemática del poder en la historia se desplaza desde el sujeto que toma posición a la construcción del sujeto; cuando el poder se ve operar espacialmente, como una infiltración, "microfísicamente" más que de modo sólo temporal, impregnando lo que antes se designaba como espacio "interior" en la vida social e individual; cuando erosiona las metanarrativas históricas llevándose consigo las leyes de la historia y el futuro que tales leyes se proponían asegurar; cuando la

supuesta continuidad de la historia se sustituye por la conciencia de su violenta, contingente y ubicua *fuerza* –la historia se convierte en aquello que tiene peso pero ninguna trayectoria, masa pero no coherencia, fuerza pero no sentido: es la guerra sin fines o sin fin. Así, el alcance con el que "la tradición de todas las generaciones muertas pesa como una pesadilla en el cerebro de las vivas" [34] no tiene hoy paralelo, aun cuando la propia historia se desintegra como categoría o práctica coherente. Nos sabemos personas saturadas de historia, sentimos la fuerza extraordinaria de sus determinaciones; estamos también empapadas en un discurso sobre su insignificancia, y, por encima de todo, sabemos que la historia no actuará más (en cualquier caso, ya no) como nuestra redentora.

Planteo la cuestión de la historia porque al pensar sobre la identidad politizada de la modernidad reciente, estructurada por el resentimiento, me he centrado así, con mucho, en su fundación en el sufrimiento de un sujeto subordinado soberano. Pero la explicación de Nietzsche de la lógica del *resentimiento* se conecta también con ese rasgo de la voluntad que está marcado por la historia, que corre contra el propio tiempo, que no puede "querer hacia atrás", ejercer su poder sobre el pasado –o como una concreta serie de acontecimientos o como tiempo.

"El querer libera; pero ¿qué es lo que ata incluso al propio libertador con grilletes? "Fue" –ese es el nombre del rechinar de dientes de la voluntad y su más secreta melancolía. Impotente frente a lo que se hizo, él es un espectador enfadado de todo lo que es pasado (...) Él no puede romper el tiempo y la codicia del tiempo, esa es la melancolía más solitaria de la voluntad" [35] .

Si bien Nietzsche parece estar hablando aquí de la voluntad como tal, la propia relación de Zaratustra con la voluntad como "redentora de la historia" deja claro que esta "amarga expectativa" puede ser reelaborada con gran dificultad como un perverso tipo de maestría, una maestría que triunfa sobre el pasado mediante la reducción de su poder, rehaciendo el presente contra las circunstancias del pasado –en suma, con un proyecto de auto-transformación que se impone frente a su propia conciencia genealógica. En contraste con la ruina humana que ve por todas partes a su alrededor –"pedazos, miembros y horrendos siniestros"- es la capacidad de Zaratustra para percibir y construir un futuro la que le evita una sensibilidad rencorosa, una aplastante decepción con la promesa liberadora de su voluntad:

"El ahora y el pasado sobre la tierra –alas, mis amigos, eso es lo que *yo* encuentro más

insoponible; y no sabría como vivir si no fuera también un profeta de lo que debe venir. Un profeta, un voluntario, un creador, un futuro en sí mismo y un puente hacia el futuro –y, alas, también, si así fuera, un lisiado en este puente: todo esto es Zaratustra" [36] .

Nietzsche percibe aquí la necesidad y la casi imposibilidad –el extraordinario y frágil logro- de considerarse uno mismo como un creador del futuro y un puente hacia el futuro para apaciguar el de otro modo inevitable rencor de la voluntad contra el tiempo, para redimir el pasado aligerando su peso, reduciendo el alcance de sus determinaciones. "¿Y cómo puedo soportar ser un hombre si el hombre no fuera asimismo un creador, un adivinador de misterios y un redentor de vicisitudes?" [37] .

Desde luego, la excepcionalidad de Zaratustra en lo que quiere afrontar y soportar, en sus capacidades para sobreponerse con vistas a crear, es el artificio de Nietzsche para revelarnos a nosotros mismos. La voluntad ordinaria, atrapada en la economía de la moral esclava, idea medios "para librarse de su melancolía, mofarse de su mazmorra", medios que reproducen la causa de la melancolía, que reinfectan continuamente la herida narcisista a su capacidad, infligida por el pasado. "Alas", dice Nietzsche, "cada prisionero se convierte en un necio; y la voluntad aprisionada le redime a sí mismo-neciamente" [38] . De esta necia redención –necia porque no resuelve el rencor de la voluntad, sino que simplemente crea un mundo a su imagen- nace el furor de la venganza:

"eso que fue" es el nombre de la piedra (la voluntad) que no puede mover. Y así él mueve piedras por la ira y el disgusto, y lleva a cabo la venganza sobre lo que no siente ira y disgusto como él los experimenta. De este modo, la voluntad, el libertador, eligió herir; y descarga la venganza sobre todo lo que puede sufrir por su incapacidad de volver atrás. Esto ... es lo que la *venganza* es: la mala voluntad de la voluntad contra el tiempo y su "fue" [39] .

La venganza como una "reacción", como un sustituto de la capacidad de actuar, crea la identidad como una atadura con la historia que la produjo y como un rechazo al presente que encarna esa historia. La voluntad que "eligió herir" en su propia impotencia contra su pasado, se convierte (en la forma de una identidad cuya mera existencia se debe a la intensificada conciencia de la inamovilidad de su "fue", a su historia de subordinación) en una voluntad que lleva a cabo no sólo un ejercicio

psicológico sino político de la venganza, un ejercicio que reproduce la existencia de una identidad cuyo pasado presente es uno de agravio obstinadamente irredimible. Este pasado no puede redimirse *a menos que* la identidad deje de revestirse de él, y no puede dejar de revestirse de él sin dejar su identidad como tal, abandonando así la instigación a la venganza y, al mismo tiempo, a la perpetuación de su herida –"por tanto, cuando él calma el dolor de la llaga, *al mismo tiempo la infecta*" [40] .

Al surgir como una protesta contra la marginación o la subordinación, la identidad politizada se vincula así a su propia exclusión, porque se basa en esta exclusión para su propia existencia como identidad y porque la formación de la identidad en el espacio de la exclusión, como tal exclusión, aumenta o "altera el sentido del sufrimiento" vinculado a la subordinación o marginación, gracias a encontrar una situación a la que culpar de ello. Pero al hacer eso, pone al sufrimiento por su historia no redimida como el entero fundamento de su reclamación política, de su demanda por el reconocimiento como identidad. En el descubrimiento de un espacio de culpa por su impotencia sobre el pasado –un pasado de agravio, de voluntad herida, y en el hallazgo de una "razón" por el "sufrimiento insoportable" de la impotencia social del presente, convierte este razonamiento en una política moralizadora, de recriminación, que pretende vengar la herida aun cuando la reafirma, la codifica de modo discursivo. Así, la identidad politizada se expresa a sí misma, se reclama, sólo mediante el atrincheramiento, la repetición, la dramatización, y la inserción de su sufrimiento en la política; no puede ofrecer ningún futuro –para ella misma o para otras- que triunfe sobre este padecimiento. La pérdida del sentido histórico, y, con él, la pérdida del mañana característica de la era moderna reciente, se representa así, del mismo modo, en la estructura del deseo de la expresión política dominante de la época: la identidad política. De la misma manera, la impotencia política generalizada, que crean las ubicuas si bien discontinuas redes del poder político y económico de la modernidad reciente, se reproduce en los ropajes de las formaciones políticas básicamente de oposición de las tardías democracias modernas.

¿Qué podría vincularse a la transformación de estos ropajes en un esfuerzo por idear una cultura política más radicalmente democrática y emancipadora? Un camino a explorar puede estar en el consejo de Nietzsche sobre las virtudes del "olvido", porque si la identidad estructurada en parte por el *resentimiento* se subyuga de nuevo mediante las vestiduras de su propio sufrimiento, a través de su rechazo a construirse

en el presente, la memoria es la sede de esta actividad y de este rechazo. Sin embargo, las historias borradas y la invisibilidad histórica son en sí mismas elementos tan esenciales del padecimiento inscrito en la mayoría de las identidades avasalladas que el consejo del olvido, al menos en su forma nietzscheana no restauradora, parece inapropiado si no cruel [41]. En efecto, también es posible que hayamos alcanzado un paso donde deberíamos dejar a Nietzsche, cuyas habilidades en el diagnóstico a menudo superan los límites de su eficacia política por la manera de privilegiar el carácter y la capacidad individual sobre las posibilidades transformadoras de la invención política colectiva, por la remoción de nuevas posibilidades imaginativas de conversación política o de experiencias culturales transformadoras. Porque si tengo razón acerca de la problemática del sufrimiento instalada en el corazón de muchas demandas contradictorias contemporáneas de reconocimiento político, todo lo que ese padecimiento puede desear –más que la venganza- es la oportunidad de ser escuchado para un alivio seguro, reconocido en la auto-superación, estimulado hacia las posibilidades para triunfar sobre él, y así, de disolverse a sí mismo. Nuestro desafío, entonces, sería el de configurar una política cultural radicalmente democrática que pueda sostener tal proyecto en su centro sin quedar atrapada en él, un reto que incluye estar en guardia frente al fuerte deslizamiento de lo político hacia un discurso terapéutico, incluso cuando reconozcamos los elementos de sufrimiento y de recuperación que podríamos estar superando.

¿Y si fuera posible impulsar un suave cambio en el carácter de la expresión política y de las reclamaciones políticas comunes a la muy politizada identidad? ¿Y si intentáramos sustituir el lenguaje del "yo soy" –con su cierre defensivo sobre la identidad, su insistencia en la firmeza de su posición, su ecuación de social con posicionamiento moral- por el de "yo quiero esto para nosotros"? (Este es un "yo quiero" que se distingue de la expresión liberal de interés en sí mismo gracias a la representación de un bien político o colectivo como su deseo.) ¿Y si fuéramos a rehabilitar la memoria del deseo dentro del proceso identificador, el momento en que el deseo –o "tener" o "ser"- anterior al agravio? [42] ¿Y si el "queriendo ser" o "queriendo tener" se tomaran como modos del discurso político que pudiera desestabilizar la formulación de la identidad como una posición fijada, como un atrincheramiento en la historia, y como teniendo necesariamente vínculos morales, aun cuando afirman "posición" e "historia" como aquello que hace al sujeto hablante inteligible y situado, como lo que contribuye a una hermeneútica de deseos

adjudicables? Si todo "yo soy" es como una resolución del movimiento del deseo hacia una identidad fijada y soberana, entonces este proyecto podría abarcar no sólo el saber decir, sino *leer* "yo soy" de esta manera: como potencialmente en movimiento, temporal, no-yo, deconstruible de acuerdo con una genealogía de la necesidad más bien que como intereses o experiencias fijados [43] . El sujeto entendido como resultado de una (continua) genealogía del deseo, que incluye los procesos sociales constitutivos de, que realizan, o que frustran el deseo, se manifiesta de esta manera como ni soberano ni concluyente, incluso cuando se afirma como un "yo". En resumen, si se enmarca en un lenguaje político, esta deconstrucción pudiera ser la que reabre un deseo por el futuro allí donde Nietzsche lo vio prohibido por las lógicas del rencor y del *resentimiento*.

Este suave cambio en el carácter del discurso de la identidad evita los tipos de giros ahistóricos o utópicos en contra de la política de identidad que hace una izquierda humanista nostálgica y rota, así como los ataques a la identidad politizada que lleva a cabo la derecha. Más que la oposición o la pretensión de trascender los ropajes de la identidad, la sustitución –incluso la mezcla– del lenguaje del "ser" con el de "querer" intentaría explotar políticamente una recuperación de los momentos más expansivos en la genealogía de la formación de la identidad, una recuperación del momento anterior a su propia cerrazón contra su deseo, del momento previo al punto en el que la subjetividad soberana se establece mediante ese cierre y a través de la eterna repetición de su sufrimiento. ¿Cómo puede el discurso democrático revigorizarse con ese cambio de las reclamaciones ontológicas por este tipo de ellas, más políticas de modo expreso, reclamaciones que, mejor que repartir la culpa por un presente que no merece la pena vivir, pueblan un escenario necesariamente polémico para inventar con su discurso un futuro diferente?

---

\* Traducción de Eva Martínez Sampere, Universidad de Sevilla. (Texto original aparecido en: Wendy Brown, *States of Injury*, New Jersey, Princeton University Press, 1995, cap. 3. Publicado con permiso de la autora).

[1] "The Local and the Global", in *Culture, Globalization, and the World System: Contemporary Conditions for the Representation of Identity*, ed. Anthony King (Albany:

SUNY Press, 1989), p. 24.

[2] "Una identidad se establece en relación a una serie de diferencias que se han llegado a reconocer socialmente. Estas diferencias son esenciales para su existencia. Si no coexisten como diferencias, (la identidad) no existiría en su distintividad y solidez. (...) La identidad requiere la diferencia para existir, y convierte la diferencia en otredad para asegurar su propia auto-certeza" (William Connolly, *Identity/Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox* (Ithaca: Cornell Univ. Press, 1991), p. 64).

Cito a Connolly mejor que a Derrida, más obvio, porque Connolly es un ejemplo del esfuerzo *dentro* de la teoría política para pensar sobre el problema de la identidad trabajando de modo heurístico con su eficacia lingüística. También cito a Connolly porque el presente ensayo es, de alguna manera, una prolongación de una conversación que empezó en 1991 en una reunión anual de la Asociación de Ciencia Política Americana, durante una mesa redonda para discutir su libro. En ese debate, percibiendo que Connolly consideraba la modernidad tardía como creadora de ciertos problemas para la identidad, pero que no insertaba en la historia la propia identidad politizada, intervine a favor de tal historización. En el grado en el cual el presente trabajo es mi propia respuesta particular a esa apelación, está en deuda con el libro de Connolly y con la oportunidad pública de debatirlo.

Una breve lista de otras personas que se han esforzado en considerar la identidad politizada a través del problema de la exclusión política y de la decisión política podría incluir a Stuart Hall, Trinh T. Minh-ha, Homi Bhaba, Paul Gilroy, Aiwah Ong, Judith Butler, Gayatri Spivak y Anne Norton.

[3] La *Letter Concerning Toleration* (1689) de Locke subraya este desarrollo en la historia intelectual. El proceso de trescientos años para eliminar primero la calidad de propietario y después la de raza y sexo en los estados constitucionales europeos y norteamericanos proclama su logro político formal.

[4] "Sobre la Cuestión Judía", en *The Marx-Engels Reader*, 2ª ed., ed. R. C. Tucker (Nueva York: Norton, 1978), p.34.

[5] John Locke, *Letter Concerning Toleration*; John Stuart Mill, *On Liberty*; George Kateb. "Democratic Individuality and the Claims of Politics", *Political Theory* 12 (1984), pp.

[6] En *La Cuestión Judía*, argumenta Marx, "lejos de la abolición de estas diferencias *efectivas* (en la sociedad civil), el estado sólo existe en tanto ellas se presuponen; es consciente de ser un *estado político* y manifiesta su *universalidad* sólo por *oposición* a estos elementos" (p.33). Ver también la *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, ed. J. O'Malley (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1970), pp. 91, 116.

[7] "Universalism, Particularism, and the Question of Identity", *October* 61 (Summer 1992), p. 90. Laclau no se refiere aquí al estado, sino a la posibilidad de mantener un "universal" en las políticas de movimientos sociales, en las cuales la crítica del universalismo humanista burgués ocupa por completo el lugar central. De manera interesante, el esfuerzo de Laclau por preservar de este desafío el ideal político universalista conlleva el hacer el ideal incluso más abstracto, empujándolo más allá de cualquier configuración o propósito determinados, que vayan más allá del espacio abarcado de ordinario por el discurso liberal. El empeño de Laclau por vaciar totalmente el universal de cuerpo y contenido es, en parte, sólo para permitirle englobar de modo más amplio todos los particulares; también quiere reconocer el valor *estratégico* del discurso de la universalidad, el campo en el que "grupos diferentes compiten para dar a sus objetivos particulares una función temporal de representación universal" (p.90). ¿Pero, si en el discurso universal puede advertirse siempre que tiene esta función estratégica, cómo puede también tomarse en serio como un valor sustantivo de la democracia?

[8] *Legitimation Crisis*, de Jürgen Habermas, traducido por T. McCarthy (Boston: Beacon, 1975), y *Fiscal Crisis of the State*, de James O'Connor (New York: St. Martin's, 1973), siguen siendo dos libros obligatorios para entender este desarrollo. También ilustran sobre esta pretensión la discusión de Max Weber sobre la burocracia y la racionalización en *Economy and Society*, ed. G. Roth y C. Wittich (Berkeley: Univ. of California Press, 1978); el debate de Sheldon Wolin sobre el "mega-estado" en *The Presence of the Past: Essays on the State and the Constitution* (Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press, 1989); así como las investigaciones de Claus Offe, Bob Jessop y Fred Block.

[9] Tomo el último ejemplo de un fascinante trabajo en curso de Deborah Connolly (Anthropology Board, Univ. of California, Santa Cruz), que estudia la creación

contemporánea de "madres del crack" como una identidad que abarca todo, mediante la combinación de discursos legales, médicos y de los servicios sociales.

[10] Para persuadir por completo, esta pretensión debería tener en cuenta los caminos por los cuales la articulación de los "valores" y estilos culturales de afroamericanos, feministas, homosexuales o Nativos Americanos se ha colocado en el centro de muchos proyectos políticos contemporáneos. Habría que conocer las rutas por las cuales la crítica de la asimilación cultural, a la que aludí en las dos primeras páginas de este artículo, ha sido una dimensión crucial de las políticas de identidad. El espacio de que dispongo no permite este cálculo, pero creo que sus condiciones serían aquellas de capitalismo y estilo, economía y cultura, proyectos de contra hegemonía y las políticas de resistencia.

[11] Es también, desde luego, la abstracción de la economía política, por parte de la identidad politizada, la que da lugar al fallo de la misma para englobar y unificar a sus "miembros". Resquebrajada no sólo en sentido formal por la clase, sino dividida asimismo por la amplitud en la cual el sufrimiento impuesto, por ejemplo, en la subordinación de género y de raza, puede neutralizarse de modo sustancial por el privilegio económico, las persistentes definiciones de negro, homosexual, o mujer mantienen el mismo tipo de exclusiones y controles previamente establecidos por la figura de la "clase trabajadora", tácitamente blanca, masculina, heterosexual.

[12] Vid. Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy* (London: Verso, 1985), p. 161; Scott Lash y John Urry, *The End of Organized Capitalism* (Madison: Univ. of Wisconsin Press, 1987), cap. 9, David Harvey, *The Condition of Postmodernity* (Oxford: Blackwell, 1989), cap. 26; y Bernice Johnson Reagon, "Coalition Politics: Turning the Century", in *Home Girls: A Black Feminist Anthology*, ed. Barbara Smith (New York: Kitchen Table: Woman of Color, 1983), p. 362.

[13] En "A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism and the Privilege of Partial Perspective" (en *Feminism/Postmodernism*, ed. Linda Nicholson (New York: Routledge; 1990), Donna Haraway escribe: "los cyborgs ... son la descendencia ilegítima del militarismo y del capitalismo patriarcal, por no mencionar el socialismo de estado. Pero la descendencia ilegítima es a menudo sumamente desleal a sus orígenes. Sus padres, después de todo, no son esenciales" (p. 193).

[14] "Two Lectures", in *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, ed. C. Gordon (New York:Pantheon, 1980), p. 86.

[15] "Space, Knowledge, and Power," entrevista con Paul Rabinow en *The Foucault Reader*, ed. Rabinow (New York: Pantheon, 1984), p. 245.

[16] John Rajchman resalta que la filosofía de Foucault es "la eterna cuestión de la libertad" (*Michel Foucault: The Freedom of Philosophy* (New York: Columbia Univ. Press, 1985), p. 124, pero Rajchman, asimismo, evita el problema del deseo en su definición de la libertad de Foucault como el "motor y el principio de su escepticismo: el eterno cuestionamiento de la experiencia constituida" (p.7).

[17] "Este *instinto por la libertad* ocultado a la fuerza- ... este instinto por la libertad hecho retroceder y reprimido, encarcelado dentro y, por fin, capaz de liberarse y expresarse únicamente en sí mismo ... "(On the Genealogy of Morals, trans. W. Kaufmann y R. J. Hollindale (New York: Vintage, 1969), p. 87).

[18] Como argumenta Connolly, la identidad politizada también reproduce la estructura del liberalismo en su configuración de un individuo soberano, unificado, responsable. Connolly insta a una configuración diferente de la identidad –una que se conciba a sí misma como contingente, relacionada, disputada y social-, aunque no está claro qué motivaría la orientación transformada de la identidad. Vid. *Identity/Difference*, sobre todo las pp. 171-84.

[19] Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans. A. Sheridan (New York: Vintage, 1979), pp. 209, 212.

[20] *Ibíd.*, p. 206.

[21] De un borrador inicial de "An Ordinance of the City of Santa Cruz Adding Chapter 9.83 to the Santa Cruz Municipal Code Pertaining to the Prohibition of Discrimination." El consejo municipal adoptó al final una versión algo modificada de la ordenanza, en 1994.

[22] Un sector de personas teóricas de la política han adelantado este argumento. Para una relación convincente, vid. Connolly, *Identity/Difference*, pp. 21-27.

[23] *Genealogy of Morals*, p. 127

[24] *Identity/Difference*, pp. 24-26.

[25] *Genealogy of Morals*, p. 128

[26] Un ejemplo llamativo de esto es la manera en que los desastres naturales contemporáneos, como el terremoto de 1989 en California o los huracanes de 1992 en Florida y Hawai, crearon discursos en la población y en los media sobre las agencias estatales y federales apropiadas (por ej., la Federal Emergency Management Agency (FEMA), que llegó cerca de atribuir a las propias agencias la responsabilidad por el sufrimiento de las víctimas.

[27] En una comunicación personal (Spring) 1994, Kathy Ferguson sugirió que, dado "toda la gente que conozco, de diversas clases sociales, colores, y orientaciones sexuales, que luchan fuertemente, y, con frecuencia con fortuna, por crear y mantener familias y comunidades –¿puede hablarse con mucha exageración de la muerte de las familias? Quiero asegurar la existencia de esos esfuerzos y al mismo tiempo hacer notar que la lucha a la que se refiere tiene lugar precisamente porque la familia es una forma social en desintegración (un proceso iniciado hace varios siglos, y no una desgarradura reciente en el tejido social, como diría la derecha cristiana). Además, crece anualmente el número de personas que han perdido o han abandonado esos esfuerzos, que viven sin lazos familiares o comunitarios importantes, que tengan una base geográfica, "comunidades de Internet", sin embargo. Y esta es la individuación no emancipadora que hace a los sujetos de la modernidad reciente más intensamente vulnerables a los poderes sociales, que, a su vez disminuyen su capacidad de hacerse a sí mismos. En efecto, es el aumento de la vulnerabilidad que acompaña a este tipo de individuación la que muestra de modo más poderoso la falacia del sujeto soberano del liberalismo.

[28] Tracy Strong, *Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration*, ed. Ampliada (Berkeley: Univ. of California Press, 1988), p. 242.

[29] *Genealogy of Morals*, p. 36.

[30] *Thus Spoke Zarathustra*, en *The Portable Nietzsche*, ed. W. Kaufmann (New York:

Viking, 1954), p. 252.

[31] *Genealogy of Morals*, pp. 123, 124.

[32] *Ibíd.*, p. 34.

[33] *Zarathustra*, p. 252.

[34] Marx, "The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte", en *Marx-Engels Reader*, p. 595

[35] *Zarathustra*, p. 251.

[36] *Ibíd.*, pp. 250-51.

[37] *Ibíd.*, p. 251.

[38] *Ibíd.*, p. 251.

[39] *Ibíd.*, pp. 251-52.

[40] *Genealogy of Morals*, p. 126. En lo que se puede caracterizar fácilmente como la cualidad rencorosa de muchas instituciones y reuniones contemporáneas –académicas, políticas, culturales- en las cuales está en juego de modo vigoroso y permitido la identidad politizada, Nietzsche ofrece una explicación elaborada de esta sustitución del dolor por una "emoción más violenta", que es el inventario en el comercio de "el sufrimiento":

"Los que sufren son uno y todos terriblemente ansiosos e ingeniosos en descubrir las oportunidades para los afectos dolorosos; disfrutan siendo desconfiados y consumiendo su vida en acciones sucias y desprecios imaginarios; restriegan las entrañas de su pasado y de su presente en busca de oscuros y dudosos incidentes que les ofrecen la oportunidad de deleitarse con sospechas torturantes y de intoxicarse con el veneno de su propia malicia: mantienen abiertas sus más viejas heridas, sangran por cicatrices curadas hace mucho tiempo, consideran malvados a sus amigos, esposas, hijos, y a quienquiera que esté más cerca de ellos. 'Sufro: alguien debe ser culpable de esto' –así piensa cada oveja enferma". (pp. 127-28).

[41] Este punto se ha resaltado por muchas personas, pero para una reciente y muy poderosa exploración fenomenológica de la relación entre la supresión histórica y la identidad vivida, vid. Patricia Williams, *The Alchemy of Race and Rights* (Cambridge: Harvard Univ. Press, 1991).

[42] La campaña presidencial de Jesse Jackson en 1988, "mantén viva la esperanza" me llama la atención por haber intentado configurar la relación entre injuria, identidad y deseo un poco de esta manera, y por haber tenido éxito en forjar una "coalición del arcoiris", *por* el lenguaje del mañana que usaba –querer, esperanza, deseos, sueños– entre aquellos cuyas posiciones y demandas habían tenido previamente un carácter rencoroso.

[43] En la formulación de Trinh T. Minh-ha's, "buscar es perder, porque la búsqueda presupone una separación entre el buscador y lo buscado, la continuación de mí y los cambios que experimenta" ("Not You/Like You: Post-Colonial Women and the Interlocking Questions of Identity and Difference", *Inscriptions* 3-4 (1988), p. 72).