



El Alma Pública

Revista desdisciplinada de psicología social



La Búsqueda Colectiva de la Identidad



El Alma Pública

Revista desdisciplinada de psicología social



Directora editorial

Angélica Bautista López, UAM-I

Consejo editorial

Salvador Arciga Bernal, UAM-I

Claudette Dudet Lions, UNAM

Pablo Fernández Christlieb, UNAM

Ma. de la Luz Javiedes Romero, UNAM

Gustavo Martínez Tejeda, UPN

Jahir Navalles Gómez, UAM-I

Rodolfo Suárez Molnar, UAM-C

Composición tipográfica, arte y diseño

Verónica García Montes de Oca

www.elalmapublica.mx

Certificado de reserva a título de derechos
de autor: 04-2015-121716453900-102
ISSN 2007-0942

REVISTA EL ALMA PÚBLICA, Año 16-17 | Núm. 32/33 | Otoño-Invierno 2023/Primavera-Verano 2024, es una publicación semestral editada por Angélica Bautista López. Concepción Béistegui núm. 1702, colonia Narvarte, Delegación Benito Juárez, C.P. 03020, Tel. 58044600, ext. 2518, www.elalmapublica.net, elalmapublica@elalmapublica.net. Editor responsable: Angélica Bautista López, Reservas de Derechos al Uso Exclusivo No. 04-2015-121716453900-102, ISSN: 2007-0942. Certificado de Licitud de Título y Contenido No. 14961, otorgado por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Impresa por Digicenter de México, S.A. de C.V., Avenida Plutarco Elías Calles núm. 1810, colonia Banjidal, C.P. 09450, Delegación Iztapalapa. Este número se terminó de imprimir el 30 de noviembre de 2022 con un tiraje de 500 ejemplares. Distribuidor Angélica Bautista López. Concepción Béistegui núm. 1702, colonia Narvarte, Delegación Benito Juárez, C.P. 03020. Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación. Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos de la publicación sin previa autorización de Angélica Bautista López.

La Búsqueda Colectiva de la Identidad



ORRIN E. KLAPP





Presentación

Pobrecitos sigloveintiuneros que andan buscando su identidad: se les perdió en el siglo antepasado cuando escogieron ser mercantiles y competitivos. Y como los resultados fueron tan buenos monetariamente, parecía que todo era ganancia, hasta que a mediados del siglo veinte apareció la pérdida.

Efectivamente, cuando los gringuitos adolescentes, en los años sesenta, empezaron a sentirse descontentos ante tanta bonanza material, que tenía muchas televisiones pero no tenía ningún sentido, comenzaron a sentirse solos, y entonces, voltearon hacia adentro, hacia su interior (acto que se llama meditación o mindfulness), para ver quiénes eran, y se encontraron con que ahí no había nadie.

Y eso es el problema de la identidad (en sociología así se llama; en psicología social se ha de llamar soledad). No obstante, la bonanza material siguió, y de tal manera que los Estados Unidos acabaron por colonizar el mundo por la vía de la revolución electrónica, o en otras palabras, lo globalizaron; y por eso, hoy en día los problemas de identidad han pasado a ser de todos, por lo menos de todos los clasemedieros del mundo (los pobres, los indígenas, los inmigrantes no tienen problemas de identidad, sólo de sobrevivencia).

Y Manuel Castells, ya en el siglo veintiuno, en su portentoso análisis de la sociedad de la información, parte y concluye que los problemas de la era digital son problemas de identidad: todos figurando en instagram y chateando como posesos para ver si así se encuentran a sí mismos.

Por esto a *El Alma Pública* le parece interesante este libro que presentamos, porque describe el problema de la búsqueda de identidad justo en el sitio (Estados Unidos) y en el momento (la época hippie) que explota y se hace viral, tanto en el sentido de que se reenvía a todos los celulares como en el sentido de que es patológico y contagioso, razón por la cual ya todos los lectores o cibernautas de todas partes pueden reconocerlo porque ya se ha vuelto su propio asunto personal y social.

El autor, Orrin Klapp (1915-1997), pertenece a lo que se denomina La Escuela de Chicago, aquella que tuvo tanta influencia en la psicología social latinoamericana, ya fuera a través de la psicología comunitaria o de la psicología de la liberación (de hecho, Martín-Baró también forma parte de esa escuela, donde hizo su posgrado). Y asimismo, el interaccionismo simbólico, que es el marco teórico en que se inscribe este libro, es producto de la Universidad de Chicago (Mead era de ahí).

El planteamiento de Klapp es que la identidad, o el yo, es un significado íntimo —entrañable y afectivo— que, sin embargo, está anclado y materializado en símbolos que son públicos y colectivos, tales como los lugares de costumbre, las tradiciones de siempre o los grupos primarios (término acuñado por Charles Cooley, otro de la Escuela de Chicago). O sea, que uno se reconoce y se encuentra a sí mismo en los objetos sociales exteriores. El problema es que, desde hace dos siglos y pico, estos símbolos se han ido interrumpiendo y rompiendo: los lugares queridos (“los terruños”, dice Klapp —o su traductor) se han convertido en espacios físicos indiferentes, las tradiciones como los ritos y mitos y modos de vida se han trocado en novedades, y los grupos primarios como la familia o los amigos se han cambiado por conocencias ocasionales. Y era ahí donde estaba arraigado el significado de su yo, que era, efectivamente, un yo colectivo; y por lo tanto, cuando se le busca, ahí ya no hay nada, excepto mercancías desechables. Y entonces la gente se gasta y se le va la vida buscando símbolos con los cuales identificarse —esto es, reunirse— para ver si recuperan su yo. Pero, actualmente, la sociedad es incapaz de producir nuevos símbolos donde encontrar significado, sobre todo porque los símbolos no pueden ser nuevos (favor de imaginarse una pirámide de Egipto en Las Vegas: para hacer pirámides de Egipto hay que estar en el tercer milenio antes de Cristo —y en Egipto) sino que tienen que provenir de la vida entera de la sociedad y por lo tanto provenir desde el fondo del tiempo, esto es, tienen que venir de antiguo y de la historia. Así que todos andan buscando una identidad que ya no está a estas horas en ninguna parte.

La identidad es una cuestión de diferencias y similitudes al mismo tiempo: las personas se sienten solas si nada más se sienten diferentes y parece entonces que no encajan en ningún lado; y las personas se sienten nadie si nada más se sienten similares porque entonces se confunden en el gentío y pasan desapercibidas. O sea, la identidad consiste al mismo tiempo en ser distintos e iguales (tal es la dialéctica de Simmel, que fue leído profusamente —por la vía de Robert E. Park— en la Universidad de Chicago). Y entonces, se da lo que se ve hoy día: la necesidad de pertenecer a algún grupo o movimiento, para asimilarse a algo, y simultáneamente la necesidad de que el grupo se confronte y se diferencie con otros grupos, para ser distinto. Esta dinámica se observa o por lo menos se le puede aplicar a los movimientos ecologistas y feministas, o a los nacionalismos como el catalán, o a los hooligans del fútbol y los fans de los conciertos y los hipsters de las modas, o a las ultraderechas brotantes por todo el mundo que se oponen a lo que haga falta, a los negros, gays, extranjeros, latinos, para no ser ellos y por lo tanto sentir

que sí son alguien. Aunque Hobsbawm en su Historia del siglo XX les augura un redondo fracaso a estas identidades artificiales porque, como él dice, nunca habían sido todos tan similares, tan homogéneos unos a otros; y en efecto, mientras más iguales somos más nos queremos diferenciar aunque sea con nimiedades, aunque sea ganando dinero.

Este libro de Klapp, escrito muy en el estilo de los ensayos norteamericanos de teoría social, como el de *La muchedumbre solitaria* de Riesman o el de Wrigth Mills de *Las clases medias estadounidenses* (quizá Klapp esperaba, o se merecía, el éxito de ellos), es a la vez asequible y etnocéntrico (a veces un poco empalagoso en ambos rubros, y además, con un sesgo religioso que tampoco encanta), por lo que permite de manera ágil comprendernos como personas y como sociedades. Y, diríase, también permite entender la importancia de la disciplina que estudiamos.

Sólo una pequeña pregunta: el autor se la pasa todo el libro insistiendo en que él es sociólogo y que lo que hace es sociología. Entonces, ¿qué es la psicología social?, ¿no tendrá esta última un problema de identidad? (si es lo mismo que la sociología, entonces no es nada; si es algo diferente, entonces nadie se ha dado cuenta).





Prólogo

La Búsqueda Colectiva de la Identidad

ORRIN E. KLAPP¹

Este libro examina la dinámica de las masas modernas que quieren conquistar su identidad. Trata de ciertos fenómenos sociales —modas, esnobismos, poses, ritos y cultos, diversiones, héroes y celebridades, cruzadas de protesta— en cuanto nos revelan la brega de nuestra sociedad de masas por encontrar su identidad. Yo creo, para decirlo sucintamente, que estas búsquedas colectivas de identidad son sintomáticas de la “descompensación” psicológica que propician algunos sistemas sociales modernos. Esta “descompensación” aparece denunciada bajo los nombres de “enajenación”, “falta de sentido”, “problemas de identidad”, y es el motivo que impulsa a la gente a emprender toda una serie de tanteos exploratorios promoviendo actividades y acuñando símbolos que le restituyan su identidad o le den otra nueva. La gente se lanza a explorar a tientas porque no acierta a localizar la falla del sistema, sobre todo cuando toda la prosperidad material no basta para disipar cierta atmósfera de fraude. Cuando lo que preocupa a las masas es un problema de identidad, ello da origen a fenómenos muy característicos, como son, por ejemplo, los “alardes exhibicionistas”, la afición por atuendos y adornos, la rebeldía contra los estilos vigentes, la preferencia por los desplantes emotivos más bien que por los resultados prácticos, la adulación a los héroes, la cultofilia, etc., fenómenos todos que habré de examinar oportunamente. Semejantes demostraciones están revelándonos que las soluciones económicas y políticas de tipo ordinario no son lo que hace falta. Y aunque la gente percibe que sus reacciones son fútiles e intrascendentes, no sabe qué más puede hacer.

De nada sirve la Economía para explicar a la gente por qué se siente defraudada; este sentimiento se origina de una ausencia de significado. Siempre que en un sistema social hay una ausencia de significado, ello no se remedia simplemente con una redistribución de los bienes ni con modificar la posición social de las personas, ni siquiera convirtiendo a las más pobres en las más ricas. Cualquier persona, casi sin importar su nivel social, puede experimentar en un momento dado esta ausencia de significado. La experimentan lo mismo los ejecutivos empresariales y los jóvenes que “no carecen de nada”, que los individuos que tienen que vivir en *guetos* o los que viven en los despejados suburbios; la experimentan también las triunfantes estrellas del celuloide. Puede sacudirnos esta experiencia aun cuando disfrutemos de la plétora de las comodidades y los lujos, y siempre se concretará en la misma pregunta: “¿Qué significan todos esos lujos y comodidades para mí?” Y nos invade en seguida el sentimiento de la futilidad de nuestro “triunfo”. Se da el caso de jóvenes que contemplan la ventajosa trayectoria profesional que sus padres les han programado y que, sin embargo, dicen: “Eso no

¹ Extracto de: Klapp, Orrin E., 1969: *La identidad, problema de masas*. México; Editorial Pax. 1972. Trad.: Antonio Garza y Garza. pp. Vii-xvi, 3-60, 405-430.

es para mí”. Así pues, he pretendido examinar en este libro ciertas actividades que muestran muy claramente un viraje de las posiciones “sensatas” económicas y políticas hacia otro tipo de preferencias que van dirigidas a lo que puede aportar un significado al “propio yo”, para el “propio yo” y en el “propio yo”. Algunas de estas tendencias, como los nuevos cultos, tienen un éxito relativo; otras, como el exhibicionismo personal y los esnobismos, parecen destinadas al fracaso. Mi criterio para enjuiciar estos fenómenos es, una teoría de la validez del símbolo (las condiciones de funcionalidad del símbolo, los retroalimentadores que requieren los símbolos de identidad, el equilibrio lógico y extralógico que han menester). Parto de la idea de que las masas no buscan simplemente expresarse, ni tampoco obtener nada más un resultado práctico, sino que están empeñadas —con mayor o menor éxito— en fraguar símbolos que den un significado al propio yo y que restituyan, por ende, el equilibrio simbólico de toda la sociedad.

Bajo el problema de identidad que confrontamos actualmente hay un desquiciamiento del equilibrio simbólico, hay una mengua del simbolismo extralógico; tal es la idea que me ha inspirado a escribir estas páginas. Y esta es una de las razones importantes para decir que la sociedad actual está “defraudándonos” y negándonos las “compensaciones psicológicas”. Pocas son las personas que se preocupan hoy en día por los símbolos ideales, dado que viven absorbidas en la política, en el dinero, y en otros intereses no menos pragmáticos. Empero, si el hombre es un animal que se gobierna por símbolos ideales, lo más probable es que cuando no halle el camino, ello se deba a que también sus símbolos están descaminados: las causas y los efectos. Yo considero que la identidad es un problema de ideales simbólicos, algo capaz de investir de significado a la persona, algo a lo que puede asirse ayudada por las reacciones cooperativas de los demás, según queda explicado en la conocida teoría de George H. Mead. ¡Perturbad estas reacciones, perturbad estos significados, y habréis perturbado la condición humana! El momento en que las sociedades fallan en proporcionar a sus miembros una identidad adecuada es precisamente el momento de la perturbación de los símbolos: cuando éstos ya no sirven como puntos válidos de referencia y dejan de connotar el nivel social de las personas, su terruño, su estilo de vida, su culto, sus místicas, todo aquello que les sirve para ubicarse en la sociedad, para vivir emocionalmente satisfechas y para saber decir quiénes son... a los demás y a sí mismas. En nuestro mundo actual están ocurriendo cambios catastróficos en los símbolos que son nuestros puntos de referencia, y, sin embargo, persiste la creencia de que nada de ello alterará la condición humana, antes la enriquecerá con un grado más de refinamiento... aunque se haga al individuo aprender nuevos idiomas y adoptar nuevas religiones, aunque se cambie todo su estilo de vida y se mande un ejército de tractores a barrer con el paisaje que mira por su ventana. Las catástrofes de los símbolos no están ocurriendo nada más en los países en guerra o que atraviesan el fenómeno de la aculturación; están ocurriendo también en las zonas más florecientes, están devastando —como bombas silenciosas— los plácidos suburbios. Y las bajas causadas son precisamente los símbolos más trascendentales, los símbolos místicos... que son los que confieren un valor a los otros más tangibles y formulables. Lo lamentable es que los símbolos no pueden sustituirse tan fácilmente como los neumáticos, ni reconstruirse como las casas, ni fabricarse sin rémora; antes al contrario, suelen ser mejores cuando más añejos. Y

La indiferencia moderna por los cultos se refleja en la literatura sociológica y semántica, que no con ello consigue nulificarlos —como tampoco a las tendencias místicas— sino simplemente hacer que prosperen bajo nombres distintos: “diversiones”, “terapia” e, inclusive, “ciencias”.

no obstante que la tecnología ya logró fraguar una mística de su propio cuño —la mística de la ciencia, del cromó y de la funcionalidad— todavía es la hora en que no consigue dar al hombre un sentido de identidad y de comunión con el mundo. En líneas generales, pudiéramos afirmar que la tecnología ha sido mucho más eficaz para borrar símbolos que para forjarlos.

Este libro, no obstante, no ha sido escrito para impugnar la tecnología; representa nada más mi esfuerzo por describir lo que las masas humanas hacen cuando ven cuartearse sus símbolos de identidad. Lo primero que hacen, no cabe duda, es reafianzarlos y aferrarse: falta de reconfirmación se lanzan a buscar otros nuevos. Para describir esta búsqueda, comenzaré por fijarme en ese desasosiego paradójico de las sociedades prósperas, en esa “rebelión desbandada que no encuentra adónde ir”; después, una vez establecido el fenómeno como un problema de identidad por la cuarteadura de los símbolos más que por insuficiencias materiales, pasaré a exponer cuáles son las reacciones colectivas a las perturbaciones de la identidad, y terminaré proponiendo una teoría del equilibrio y el desequilibrio simbólicos.

Pero, ¿qué es realmente eso que la gente busca tras los nuevos símbolos? En este libro establezco ciertos postulados para explicar en qué consiste la necesidad de la identidad: consiste, a mi juicio, en un concepto del “propio yo” que los demás convaliden (una simbolización del “ego” satisfactoria para el sujeto), en una plenitud emocional que incluya una mística propia. Y, finalmente, en una cierta polaridad de intereses..., en una consagración de la persona hacia un valor supremo en el que cifra su “*summum bonum*”, o —¿por qué no?— su “antojo” supremo. Cuando la persona reúne todo esto, su vida tiene un sentido y ha encontrado su identidad. Y, precisamente para alcanzar estas metas, los individuos insatisfechos de nuestra sociedad de masas emprenden una serie de actividades y se proponen objetivos que muchas veces no aciertan a configurar racionalmente, pero que, no obstante, tienen para ellos una gran importancia.

Yo concedo a los cultos, a los ritos y a las místicas, un papel más importante que muchos otros escritores, porque como sociólogo me he convencido de que dichos movimientos son importantes, mucho más de lo que suponen quienes prefieren guiarse por las valoraciones de la sociedad moderna, burocrática y tecnológica. Mi opinión personal es que la mayoría de los escritores están tan influidos de un exceso de racionalismo y positivismo de la sociedad moderna que, por eso, se resisten a valorar el culto y ponerlo a la par con las actividades prácticas. (Y en esto se comportan al revés de Durkheim, un buen positivista que supo, sin embargo, apreciar la importancia de los cultos humanos). La indiferencia moderna por los cultos se refleja en la literatura sociológica y semántica, que no con ello consigue nulificarlos —como tampoco a las tendencias místicas— sino simplemente hacer que prosperen bajo *nombres* distintos: “diversiones”, “terapia” e, inclusive, “ciencias”.



El comportamiento de las personas que andan a la búsqueda de su identidad tiene visos neuróticos de ansiedad, de pose (teatralidad impropia), de exhibicionismo, y de autoidentificación con superhombres... Todo esto nos parece neurótico, y realmente lo es; mas no por eso lo calificaría yo de comportamiento “anormal”. Son manifestaciones muy comunes, por lo menos, entre miembros de nuestra sociedad que pasan por “normales”. La teatralidad impropia resulta de los esfuerzos de ciertas personas que se adornan con símbolos en los que no tienen mucha confianza. ¿Y a qué se debe su desconfianza? Yo diría que se debe a un problema de los símbolos e ideales de la sociedad, no solamente al desajuste psicológico de los individuos. En vez de conceptualizar la búsqueda de identidades como una anormalidad psicológica, sería mejor decir que se trata de una exploración masiva *al margen de las pautas institucionalizadas y organizadas* (procesos sociales reconocidos) que rigen en la vida de trabajo, en la escuela, en la iglesia, en las diversiones convencionalmente organizadas, en los centros terapéuticos, en los reclusorios penales y, sobre todo, en los “descansos” tomados en su sentido más amplio. Esta búsqueda de identidad es masiva y los sociólogos la clasifican técnicamente como una forma marginal de organización. Sus miembros, es cierto, incurren a veces en transgresiones delictivas, ya que una buena parte de su búsqueda consiste en experimentar por terrenos raros y cuestionables. Pero muchas de sus actividades no pasan de ser mera “diversión”.

Sin embargo, algunos individuos que buscan su identidad emprenden caminos muy especiales, que los llevan hasta una zona límite, a un frente de batalla, si se quiere, entre el “conformismo” y el “inconformismo” frente a los estilos de vida.

Esta pugna de actitudes es una de las características de nuestra sociedad. Mi libro la toma en cuenta, y trata *no* de los individuos “organizados” sino de los “marginados”, *no* de los estudiantes “aprovechados” sino de los “reventados” o desertores, aunque por el momento sigan concurriendo sin ganas a la escuela. La masa de marginados está formada por una nutrida hueste de personas inquietas, enajenadas, escapistas, y que, no obstante, tienen que plegarse. Bien podemos pensar que son la mayoría en esas multitudes que van de mascarada en mascarada, inventando juegos peligrosos o buscando las especiales experiencias de algún culto insólito. Tal vez estas aventuras sean para ellos una especie de vacación, antes de reintegrarse otra vez a la sociedad conformista. El ocio consiste en un laberinto de actividades amparadas bajo la bandera de la “diversión” y que emprenden aquellos sujetos que andan a la búsqueda de su propia identidad. Estas iniciativas se pueden llamar “corrientes” u “ondas”, si las tomamos en como procesos colectivos que de alguna manera consciente o inconsciente pretenden hallar soluciones. Yo parto del postulado general de que en esto consiste precisamente la conducta masiva: en romper brechas para libertar al propio yo y reencontrarse uno mismo. Mi idea es que las sociedades organizadas tienden a estereotipar al sujeto, y los movimientos masivos, a liberarlo.²

² Ralph Turner y Lewis Killian definen los movimientos masivos (*Collectivities*) como sectores de población relativamente desorganizados que se estructuran alrededor de cuadros normativos que contradicen a los existentes o los interpretan a su manera. *Collective Behavior* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall, 1957), pp. 3-4.

No obstante que la identidad del sujeto es el hilo conductor de todos sus propósitos y actividades y queda estampada en todo cuanto realiza, hoy en día nos ha tocado presenciar algo nuevo: que la identidad preocupa a la gente. Pasa con la identidad lo mismo que con las riquezas: mientras se tienen, ni falta que nos hacen; pero cuando ya se gastaron, vemos que nos faltan. En los últimos cincuenta años hemos visto una muy curiosa evolución de aquella idea de Dick Whittington: la de “abrirse uno camino”; hoy en día, lo que se quiere es “encontrarse uno a sí mismo”. La pregunta apremiante de nuestro siglo XX y de la era de ocio que se vislumbra ya no es aquel “¿Qué hago?”, sino “¿Quién soy?”. Las preguntas que empiezan con “Quién” se han vuelto más importantes que las que empiezan con “Qué”. Y ha entrado en vigor un nuevo derecho del que Jefferson nunca tuvo noticia, el *de ser lo que a uno le plazca*. Este nuevo derecho, sin embargo, difícilmente puede actualizarse dentro de las estructuras del éxito convencional. Y esto se explica por diversas razones: disminución de empleos, trabajos enajenantes, competencias de mercados, aficiones desusadas que no se compaginan con la vida de trabajo. Por todo esto, es probable que en el siglo XX haya que buscar la nueva identidad más bien en el ocio, e inclusive en la religión, que en el trabajo. Tanto más importante nos parecen entonces estas iniciativas libres de las masas que buscan en qué ocuparse: hombres ya jubilados que se echan al hombro sus avios de golf o que se inscriben en clases de baile; “playboys” que compran autos deportivos y se dedican a buscar emociones; vanguardistas que lucen sus adminículos, sombreros y rostros innovados; ascetas que buscan un renacer espiritual; intelectuales que devanan ideas; muchedumbres y grupos sociales que quieren realizarse bajo la dirección de otros.

El interés por los problemas de identidad, aunque es posterior al interés por las neurosis sexuales, tuvo un incremento similar: así como antes de Freud y sus seguidores nadie sabía si era neurótico, así también, para que la gente se percatara de sus problemas de identidad, tuvieron que aparecer primero las teorías del “yo social” de James, de Baldwin, de Cooley y de G. H. Mead. Esta consecuencia, sin embargo, no puede atribuirse nada más al trabajo de estos pensadores; contribuyó también el agotamiento del interés por lo sexual, que dejó sitio a los problemas de identidad. Cuando la gente se desembarazó de tabúes y vivió una sexualidad más directa, ésta perdió su fascinación. Se disipó el misterio, o los sentimientos de culpabilidad, o la rebeldía contra el puritanismo. Quedaba una fuente donde investigar el significado del yo personal. El sexo ya quedó explorado (con propósitos terapéuticos en algunos casos, o por simple hedonismo) y se ha visto que no es la prueba de la virilidad, ni un sacramento, ni un culto a la fertilidad, ni algo diabólico, sino simplemente un desahogo biológico, algo útil, o quizá nada más una oportunidad de orgía para la Liga de la Libertad Sexual. La evaporación del misterio que rodeaba a ciertas realidades como la sexualidad ha servido simplemente para agudizar la necesidad de “místicas” que llenen el vacío. Para muchas personas, las viejas fórmulas de “salvación” son insuficientes. Los modernistas ya no se satisfacen con aquel iluminismo que gravitaba en torno de las ideas del pecado y la salvación —“cultos de la conciencia”, como los llama Marcus Bach— y que requería una mística del pecado. Freud contribuyó para que el movimiento humanista pusiera fin a todo eso. Por otra parte, la identidad

del nacionalismo tampoco es bandera para el modernista genuino. Por eso, el problema de identidad cobra nuevas dimensiones cada día, en cuanto aspira a una definición universal de la identidad. ¡Ojalá que la acuñe sin recurrir a ideales obsoletos, como el nacionalismo!

En esta obra no intentamos vaticinar en qué forma se conquistará la identidad, sino analizar simplemente lo que está ocurriendo. Nuestro análisis requerirá el manejo de ciertos conceptos y de una terminología a veces específica, que podrá ser conveniente anticipar. Uno de los conceptos que utilizan es el de la *exploración a tanteos*³, que es una forma de acción social. Este es un concepto útil para denotar una búsqueda que va realizándose en la penumbra: donde el objetivo tan no aparece claro que, aun habiéndose encontrado, la gente no está segura de lo que tiene en sus manos. Las diversas modalidades que asumen los movimientos masivos son los dedos de la exploración. Al conceptuar estos movimientos de masas como “exploraciones a tientas”, parece que estamos contradiciendo, hasta cierto punto, su carácter “irruptivo” y espontáneo.⁴ Sin embargo, esta idea de la “exploración a tientas” —que se remonta hasta Robert E. Park y fue desarrollada por Herbert Blumer —debe tomarse en el sentido de que tales tendencias masivas se dirigen más que nada a construir o reconstruir un orden social. El término trata simplemente de realzar lo simbólico y consensual del propósito que las anima, haya sido éste raciocinado o no. Le Bon se refirió a esto mismo cuando dijo que “las turbas fabrican dioses”, y es una idea que coincide también con el criterio de Sumner acerca del robustecimiento progresivo del código moral de los grupos populares. Las búsquedas masivas de identidad encajan dentro de esta concepción. El concepto guarda también parentesco con la filosofía pragmática de John Dewey y George H. Mead, quienes establecen que las verdades y las realizaciones cristalizan, a través de una serie de actos, hacia determinados fines no conocidos de antemano. No habremos de negar que la teoría de la “irrupción espontánea” cuadra muy bien con ciertos tipos de conducta masiva como, por ejemplo, el pánico. Pero al escribir este libro me he propuesto destacar únicamente aquellos movimientos masivos donde la búsqueda de la identidad es lo primero.

Un *buscador de identidad* será, pues, cualquier persona que con un grado mayor o menor de actividad ha emprendido, consciente o inconscientemente, la búsqueda de un “nuevo yo”. Esta preocupación suya está expresada por su movilidad (desfijamiento) y por su mentalidad masiva. El concepto de *río* es una metáfora para visualizar el proceso de exploración colectiva e incierta que realizan tantos miles de buscadores. Por *tipos sociales* se entienden los estilos de vida, aún desdibujados o ya precisos, que sirven a los buscadores como dechado de imitación. Los *líderes simbólicos* son los que con sus desplantes públicos y estilo de vivir están ofreciendo a los buscadores una solución (no nada más de conveniencia práctica) a su problema de identidad. El líder es alguien que ya “se encontró a sí mismo” y que habiénd-

³ Herbert Blumer, “Collective Behavior”, en R. E. Park (comp.), *Outline of Principles of Sociology* (Nueva York: Barnes y Nobles, 1939).

⁴ Neil Smelser define el comportamiento masivo como “una movilización activa no institucionalizada para modificar tensiones de cualquier tipo y partiendo de la reconstitución generalizada de un componente de la acción”. *Theory of Collective Behavior* (Nueva York: Free Press, 1963), p.71.



dose forjado un estilo de vida propio, lo ofrece a las masas. (Acaso, más bien, sean las masas mismas las que usan al líder y se lo apropian como modelo). Estos líderes simbólicos pueden ser estadistas, campeones deportivos, “playboys”, hippies notorios, bohemios, esnobs, punteros de la indumentaria, *gurús*, practicantes de algún culto, cruzados vanguardistas, ídolos de muchedumbres, “animadores” artistas, terapeutas de cualquier afiliación. La *identidad de grupo*, en cuanto se contradistingue de la identidad individual, consiste en la manera definida de autoconcebirse que tienen los miembros del grupo al presentarse como “nosotros” y que les sirve de superidentidad o *alter ego*. Por *poses* entendemos los experimentos de una persona cuando representa un papel que no es el suyo propio, ya sea que sus iguales le den o le nieguen respaldo y habiendo, o no habiendo, respuestas de grupo y modelos que imitar. Todas las poses, aun las más excéntricas, se consideran como otros tantos experimentos de identidad masiva. Un *grial* o *símbolo talismánico* es aquel que encierra una mística y ofrece una respuesta sobre el significado de la vida; es como la promesa de ver redimida la identidad al final de la búsqueda. Inconscientemente, todos los “buscadores” ansían descubrir un grial, así sea nada más en un grano de trigo o en todo el budismo zénico. *Mística*, en nuestro contexto, se refiere al “más allá”, a ese “más allá” que es el polo de gravitación de los ritos y

los cultos, inasible por la vía del discurso e inalcanzable con técnicas meramente racionales. El *summum bonum* representa cualquier valor suficientemente alto en que podamos cifrar el propósito de nuestra vida (“eso”), el vértice de integración del individuo y la base de todo culto sagrado o profano. *Culto* es el término para designar a grupos de creyentes o adeptos que se sirven de un ritual específico para tender hacia un valor supremo alrededor del cual construyen y organizan sus vidas. Es un vocablo genérico que comprende una buena variedad de actividades que trascienden lo que comúnmente entendemos por “religión”. El culto es uno de los objetivos centrales de los procesos colectivos exploratorios. Finalmente, *conformismo* e *inconformismo* se usan aquí en un sentido técnico, para calificar la posición y la dirección de los buscadores, ya sea que laboren dentro o fuera de las estructuras sociales convencionales. Yo acepto las opiniones de los de fuera, independientemente de que estén bien fundadas o no, cuando tratan de explicar lo que está sucediendo en la sociedad moderna; es más, admito la posibilidad de que algunas de las más importantes soluciones al problema de identidad provengan del anticonformismo.

Las definiciones precedentes pueden bastar al lector para captar en conjunto la temática de mi libro y el enfoque que daré a los fenómenos masivos de conducta que representan una búsqueda de identidad.

Al ofrecer mi trabajo estoy señalando con su título. *La Identidad: Problema de las Masas*, el ámbito del tema, pero debo admitir que peca de omisiones. Una de ellas es no haber examinado los movimientos nacionalistas desde un punto de vista específico, no obstante la obvia importancia que revisten. Sin embargo, muchas de mis observaciones también son aplicables al nacionalismo. Me he contentado con proponerme una meta más modesta: la de recoger el hilo que dejaron algunos escritores como Erik Erikson, Anselm Strauss y Erving Goffman y, con él en la mano, devanar una interpretación a la búsqueda de identidad de las masas modernas. La semilla de donde brotó la idea de las búsquedas masivas de identidad puede hallarse, desde luego, en muchos autores; Charles H. Cooley, George H. Mead, Erich Fromm. Eric Hoffer, Herbert Blumer, Gustave Le Bon, William G. Sumner, Emile Durkheim y Max Weber, para nombrar solamente a unos cuantos. Es obvio que no puedo gloriarme de haber hecho investigaciones empíricas en todas las áreas que abarca mi libro. Mi pretensión ha sido más bien organizar el material con un propósito especulativo, hacer un ensamble de las piezas sueltas; dar ejemplos, no pruebas. Es un trabajo que quedaba por hacer en esta escala; creo que merecerá el interés de quienes contemplan la conducta social con un criterio simbólico, esto es, admitiendo que la sociedad se sustenta en símbolos y que también el “propio yo” es un símbolo. Hoy en día muchos lectores van cobrando conciencia del problema de identidad; a todos ellos podrán interesarles estas páginas.



O. E. K.
ATENAS, GRECIA
DICIEMBRE, 1968

*Conócete a ti mismo.*⁵ —SÓCRATES

Sé tú mismo. —WILL ROGERS

Soy el que soy, y eso es todo lo que soy. —POPEYE

¿Con cuál de tus “tús” estoy hablando en este momento? —JAMES THURBER

Nunca llegó a saber quién era él mismo. —ARTHUR MILLER

¡Mírate en el espejo y dime a qué clase perteneces...cuál es tu sitio en la sociedad! —JESÚS SÁNCHEZ⁶

EL PROBLEMA DE IDENTIDAD EN LA SOCIEDAD MODERNA

Mi padre no habrá tenido muchas cosas, pero siempre supo quién era él mismo. Estoy seguro de que nunca le pasó por la mente (como tampoco por la de los padres de mis lectores, ya que estamos hablando de una generación atrás) la idea de preguntarse “quién era”. Es más, le hubiese parecido raro, por lo menos, que alguien anduviera con semejantes preocupaciones. Los problemas que mi padre tenía (y tenía unos cuantos, naturalmente) eran de cosas externas; él no tenía tiempo para introspecciones. Actualmente, nuestra atención ha dado un viraje hacia dentro; cada día hay más gente que se percata de que tiene problemas de identidad. Los libros de mayor venta tienen títulos muy significativos: *Modern Man in Search of a Soul* (El Hombre Moderno Busca un Alma), *The Divided Self* (El Yo Dividido), *The Supreme Identity* (La Identidad Suprema), *The Magic Power of Self Image Psychology* (El Poder Mágico de la Imagen Psicológica del Propio Yo). Todo esto nos muestra el interés de las personas por encontrarse a sí mis-

mas. La identidad se ha hecho tema de moda en los ambientes intelectuales, artísticos y religiosos. Ahora ya somos más conscientes de las diferencias entre nuestro yo social y nuestro yo personal, sea éste el que fuere. Ahora ya aprendimos a actuar, ya sabemos cambiar de caretas y representar diestramente distintos personajes,⁷ y esto *no* nos hace sentirnos hipócritas, como a la pasada generación. En suma, la pregunta: “¿Quién eres tú?”, no es nada más un recurso para entrevistar en la televisión a los personajes célebres; ahora se está convirtiendo en algo enteramente justificado que preguntar a las amas de casa, a los mecánicos de automóviles, a los hombres de negocios. Es más: se ha puesto más de moda en las sociedades modernas tener un problema de identidad que tener una neurosis sexual.

Resulta paradójico que nuestra sociedad, conforme se hace más próspera, vaya perdiendo el conocimiento espiritual de sí misma. Tal vez esto se deba a que no tenemos

⁵ Con este epígrafe inicia el extracto de: Klapp, Orrin E., 1969: *La identidad, problema de masas*. México; Editorial Pax. 1972. Trad.: Antonio Garza y Garza. pp. Vii-xvi, 3-60, 405-430.

⁶ Oscar Lewis. *The Children of Sanchez* (Los hijos de Sánchez) (Nueva York: Random House, 1961), p. 482.

⁷ Erving Goffman. *The Presentation of Self in Everyday Life* (Nueva York: Doubleday, 1959), y Eric Berne, *Games People Play* (Nueva York: Grove, 1965). Los libros como estos reflejan hasta qué punto se ha refinado en la vida moderna la percatación de la diferencia que hay entre lo que el sujeto es y los papeles que representa ante la sociedad. Exáminese, si no, la forma en que concibe el comportamiento un novelista como Marcel Proust.

tiempo de sentarnos y hacernos preguntas acerca de nosotros mismos, salvo en la medida en que vamos resolviendo nuestros problemas materiales. Y como la prosperidad también trae consigo medios de cultivar nuevos intereses o aficiones, lujos, frivolidad, desarraigo, emancipación de los deberes de estado —y desempleo para algunos—, por eso hay tantas razones para que las sociedades prósperas tengan problemas de identidad. Sean cuales fueren las causas, pocos negarán que existe en los Estados Unidos una muy generalizada incertidumbre acerca de los objetivos de la vida, de la conveniencia en elegir tal o cual carrera o tal o cual consorte, de la verdad de los juicios, de lo apropiado de decir tal o cual cosa al niño, del tipo de persona que uno es... y todo esto ha tomado el lugar de la seguridad sin complicaciones que muestran los hombres del campo o de las tribus. Aquí se verifica lo que cierto profesor de Filosofía me confesó que le había sucedido una vez que hablaba con un granjero de Minnesota acerca del significado de la vida: “Al mirarlo a los ojos, me dio vergüenza de ver que él sabía perfectamente qué terreno pisaba y yo no”.⁸

Ante tanta incertidumbre, resulta irónico ver cómo marchan hacia el futuro los países subdesarrollados, ilusionándose con que van a recibir los beneficios de la tecnología y la abundancia, sin pagar el precio de la duda de sí mismos que tal cosa implica. Lo más pro-

bable es que digan: “¡Ustedes dennos primero los tractores, y nosotros ya nos daremos después el lujo de preocuparnos por nuestro problema de identidad!”. Sin duda, el sueño utópico de la bondad natural de la sociedad les ayuda —sobre todo a los marxistas— a ver con buenos ojos esta transición. Pero nos basta echar una mirada a los negros de Kenia, a los indonesios o a los latinoamericanos, para no saber hasta qué punto su problema es de hambre o de orgullo amordazado.

Muchos profesionales de las ciencias sociales se preguntan hasta qué punto existe un *cociente de frustración* que sea causa parcial del descontento o la inestabilidad política; no que estén pensando en la miseria absoluta, sino simplemente en la disparidad entre lo que el individuo espera y lo que de verdad es, tiene, y puede hacer. Cuando existe un cociente de frustración, hasta las ideas más intangibles como, por ejemplo, “Yo ya no soy el que era antes”, o bien, “No soy el que pudiera ser”, pueden pesar más en la jerarquía de valores del individuo que mil dólares juntos o que mil fanegas de trigo. Por consiguiente, plantearse el problema de la frustración en términos de bienestar material y pasando por alto el problema de la propia identidad parece un desatino. La realidad es que la infelicidad colectiva puede influir más en la imagen que los sujetos forman de sí mismos que toda la política y toda la economía; y esto invalida por completo

⁸ Esta situación recuerda lo que los griegos, ese pueblo que logró la sistematización de la Filosofía, expresaban de sí mismos: “Un griego no necesita inventariarse, porque desde la hora de nacer sus padres se encargaron de que creciera firme y derecho, y porque sabe que es griego”. Margaret Mead (comp.), *Cultural Patterns and Technical Change* (Nueva York: Mentor Books, 1955), p. 64. Entre los muchos libros que comentan la pérdida de aplomo que han experimentado las sociedades modernas, cabe mencionar los siguientes: Walter Lippmann, *A Preface to Morals* (Nueva York: Beacon, 1960); Robert C. Angeli, *Free Society and Moral Crisis* (Ann Arbor: Universidad de Michigan Press, 1958); Pitirim Sorokin, *Crisis of Our Age* (Dutton, 1957); David Riesman y otros, *The Lonely Crowd* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1950).

Los negros norteamericanos que luchan por la igualdad se encuentran en un dilema parecido; y en ellos la pregunta es hasta más pertinente, dado que sus logros los conducen precisamente a la situación social propicia para la gestación de los problemas de identidad.

la doctrina del determinismo económico, que parecen profesar implícitamente todos aquellos que dan el primer lugar a los problemas materiales.

Los negros norteamericanos que luchan por la igualdad se encuentran en un dilema parecido; y en ellos la pregunta es hasta más pertinente, dado que sus logros los conducen precisamente a la situación social propicia para la gestación de los problemas de identidad. Sin duda los negros responderían: “¡Denos ustedes primero los Thunderbirds y las casas de dos niveles, y ya después nos preocuparemos por el problema de identidad!”. Por lo demás, habremos de reconocer que el canje de una identidad infamante y una situación crónica de siervos, por otra forma de identidad simplemente confusa, puede ser una transacción muy ventajosa.

En cualquier caso, la respuesta de cajón de los modernistas —llámeselos amantes del progreso, exportadores de la cultura, imperialistas o misioneros— a cualquier malestar de orden espiritual debido a la aculturación, es una respuesta simplista: “¡Procuremos que la gente resuelva en primer término sus problemas materiales, y ya tendrán tiempo después para pensar en los filosóficos y psicológicos!” Por esto, lo que pasa en los Estados Unidos resulta tan pertinente. Para los países subdesarrollados equivale a descorrer un velo del futuro: la nación más próspera de la Tierra no solamente *no* se ha ingeniado para resolver ya su problema de identidad, sino que lo

sufre en grado mayor que cualquier otro de los desdichados países a quienes tiende la mano tan generosamente. Por esto nos interesa tanto examinar qué están haciendo los norteamericanos —los guías del proceso de modernización— para resolver su propio problema de identidad. ¿Son verdaderamente un faro para el mundo... o el ciego que conduce a otro ciego?

¿En qué consiste entonces la identidad y a qué se debe que no sea un problema solucionable con medios de progreso material? Lo primero que vemos obviamente es que la identidad no está vinculada de manera especial con los bienes de la persona, sino que se cifra en una u otra de las respuestas satisfactorias que pueden darse a la pregunta: “¿Quién soy yo?” (“¿Quién eres tú?”). Aunque los bienes pueden aportar una identidad, quienes renuncian a ellos —como, por ejemplo, los frailes— también pueden tenerla. Estrictamente hablando, la identidad abarca todo aquello que la persona, con todo derecho y seguridad, puede arrogarse como propio: su posición social, su nombre, su personalidad, los actos de su vida. Ahora bien, cuando el contexto social no le brinda seguridad a la persona, ésta queda imposibilitada para decir con pleno derecho y certeza nada sobre sí misma. Sus afirmaciones de identidad son como una moneda circulante, que no es fidedigna si los demás no la reconocen y la aceptan. La razón de que nos sintamos sostenidos por nuestra identidad



no es que ella sea simplemente un hábito, sino que es un hábito que los demás reconocen. Así como en nosotros los hábitos son recuerdos actualizados, en los demás son una situación perfectamente predicable, y en uno y otro caso trátase de posiciones de orden conceptual. Dado que la identidad está en el plano de lo conceptual, más bien que en especificaciones objetivas como las señas particulares de una persona, de ahí se sigue que siempre consistirá en algo hasta cierto punto arbitrario, impugnabile y mutable (cuando los demás mudan de modo de pensar).⁹ Aunque es verdad que la identidad no requiere una especie de aceptación de la otra parte, sí necesita una cierta confluencia o armonía entre lo que la persona se atribuye a sí misma y lo que los demás le conceden.¹⁰ Las biografías novelizadas dan a veces una ilusión de constancia en la identidad de los personajes.¹¹ Toda vez que la identidad es realmente algo en lo que creemos, lo más importante no es tanto su exactitud como su impugnabilidad: si yo estoy enamorado de Inés y creo que ella es muy hermosa, ella no tendrá problemas de identidad aunque sepa que yo la estoy idealizando subjetivamente.

Su identidad de mujer hermosa se sustenta sólidamente en la firmeza de mi admiración. Tampoco tendrá importancia los cambios que sufra la identidad, siempre y cuando no se rompa el sentimiento de continuidad y todas las partes involucradas queden a gusto. En una palabra, la identidad depende mucho más de la satisfacción de la persona y de los demás —y, por ende, de la relación pragmática establecida— que de las cualidades reales de la persona o de las circunstancias físicas que la rodean. Verdaderamente podemos decir que, lejos de ser una cualidad inserta por Dios en nosotros a la hora de nacer, como tantos la consideran, es en realidad un frágil mecanismo que se descompone fácilmente y cuyo equilibrio requiere el mantenimiento constante y el sostén del medio ambiente adecuado.

¿Qué será entonces el problema de la identidad? En su aspecto más obvio, será cualquier disconformidad grave del sujeto con la persona que es; no una simple equivocación que la persona pueda corregir sin corregirse a sí misma. Y esto se presenta, casi siempre, asociado con una falta de “resonancia” en los demás. La tragedia de Wi-

⁹ “Toda persona se revalúa continuamente a sí misma a la luz de las reacciones que suscita en los demás”.

Anselm L. Strauss, *Mirrors and Masks, The Search for Identity* (Nueva York: Free Press, 1959), pp. 44-131, 146-147.

¹⁰ “La mayoría de los autores que emplean el término ‘identidad’ la entienden en el sentido en que responde a las preguntas: ‘¿QUE?’ es la persona y ‘¿DONDE?’ está su lugar dentro de la sociedad. Identidad no es lo mismo que el ‘yo’. Más bien, se tiene identidad cuando se es dueño de una UBICACION. La identidad del sujeto se consolida cuando los demás lo UBICAN como un objeto social y lo designan e identifican con los mismos términos que él se ha adjudicado y que PREDICA de sí mismo. Y precisamente de esta coincidencia de juicios (los del propio sujeto y los que formulan los demás acerca de él) surge la identidad, invistiendo al ‘yo’ con un significado”. Gregory P. Stone, “Appearance and the Self” en Arnold M. Rose (comp.) *Human Behavior and Social Processes* (Boston: Houghton Mifflin, 1962), pp. 93-94.

¹¹ “Las antiguas etapas de la propia identidad son susceptibles de reconciliación; se les puede dar una cierta uniformidad no obstante su diversidad aparente... Un converso religioso tardío puede contemplar su vida anterior y los años perdidos como una preparación necesaria, de suerte que toda su vida le parezca empleada en el servicio del Señor... También acaece que los biógrafos dan a la trayectoria de sus héroes una unidad mayor que la que tuvieron realmente”. Strauss, pp. 146-147.

Ilie Loman no consistió en haber fracasado como hombre de negocios, sino en no haber conseguido corregir su propia imagen ante la apreciación de los demás. Por otra parte, también vemos que una persona puede forjarse su propia identidad aun a través de su destrucción física, como es el caso de los mártires, que adquieren una reputación altamente satisfactoria para sí mismos y ante los demás, aunque no queden vivos para disfrutarla.¹² La persona que sufre un grave problema de identidad, necesita, mas bien que rectificar una equivocación, una experiencia que le permita renacer de nuevo, habiendo corregido las deformidades de su propia imagen que tanto lo afligían y forjándose una mejor reputación. Pero no siempre que se logra mejorar la reputación se logra también “renacer”.

La carrera artística de Charles Chaplin podría simbolizar el éxito del hombre común y corriente, y, sin embargo, muestra muy a lo vivo los problemas de identidad de un muchacho que tiene que pasar por todas las vicisitudes de los “héroes” de Horacio Alger: problemas a lo largo de toda la vida y sin solución al final. La vida de Charles Chaplin revela que tuvo, por lo menos, tres crisis de identidad. La primera se le presentó cuando tuvo que definir su personalidad de actor, ese “Charlie Chaplin” que el público conoce. Igual que tantos otros cómicos, Chaplin no solamente tuvo el problema de perfeccionar sus habilidades, sino que se vio también obligado a desechar varios estilos antes de acertar con el verdadero. El mismo nos relata, en eso que

llama “la pesadilla de su presentación en el *Music Hall* de Forrester’s”, la pavorosa crisis por donde llegó a conocer cuál era su verdadera personalidad profesional. Fue cuando pecó de exceso de confianza, presentándose con bigotes postizos en una cierta caracterización de cómico judío.

Apenas hice los dos primeros chistes, el público comenzó a arrojarme monedas y cáscaras de naranja, a patear el suelo con los pies, y abuchearme. Al principio no me di cuenta de lo que pasaba, pero después me fue embargando el horror de mi situación. Conforme me llovían más las burlas, las cáscaras de naranja, las frambuesas y las monedas, comencé a hablar más y más aprisa. Cuando, por fin, salí del escenario, ni siquiera me esperé a escuchar el veredicto del empresario, sino que me fui derecho a los vestidores, me quité el maquillaje, abandoné el teatro, y no regresé jamás... ni siquiera para recoger mis libros de música. Hice todo lo que pude por borrar de mí mente la pesadilla de aquella noche, pero, aun así, quedó una mella indeleble en mi seguridad. La desastrosa experiencia me sirvió para verme a mí mismo a una luz más verdadera: comprendí que yo no era un cómico de “variedades”, que me faltaba el toque confianzudo e íntimo para congraciarme con las masas; y hube de consolarme pensando que mi personalidad era la de “cómico de carácter”.¹³

No fue sino hasta que tuvo otra oportunidad, esta vez en el Coliseo de Londres, cuando descubrió, casi por accidente, cuál era su verdadera personalidad escénica:

¹² Strauss, pp. 42-43.

¹³ Charles Chaplin, *My Autobiography* (Nueva York: Simón y Schuster, 1964; Pocket Books comp. 1966), pp. 94-95, 99-100, 138-140. Esta obra se encuentra ya traducida al español: *Historia de mi vida* (Taurus Ediciones, 1965 Traducción de Julio Gómez de la Serna).



En aquel remolino de emociones, me dispuse a seguir. En esos casos, uno puja por salir adelante, o de plano se hunde. Mas esta vez, mi turbación desapareció desde que salí a la escena; todo se me hizo claro. Entré de espaldas al público: una treta que se me había ocurrido. Visto por detrás, mi aspecto era irreprochable: la levita, la chistera, el bastón, los botines: parecía yo un bribón típico de los tiempos del rey Eduardo. Luego, me di la vuelta y dejé ver mi coloradota nariz. Hubo risas. Aquello le había caído en gracia al público. Hice un aspaviento melodramático, troné los dedos y di un viraje por el tablado, tropezándome con unas mancuernas gimnásticas. En seguida se me atoró el bastón con un boxibolón vertical que rebotó y me dio de lleno en la cara. Alcé los brazos en un alarde jactancioso y me di con el bastón en un lado de la cabeza. El público estalló.

Ya me sentía libre de mis tensiones y lleno de iniciativa. Hubiera podido mantener absorto al público durante cinco minutos y riéndose, sin tener yo que decir una palabra. Con mis trotes y mis payasadas, comenzaron a caérseme los pantalones (se me había desprendido un botón). Hice como que lo buscaba y recogí del suelo un objeto imaginario; lo tiré de lado con indignación: “¡Esos malditos ratones!”. Otro estallido de risa... Al descender el telón, supe que había triunfado.¹⁴

En esos momentos, Chaplin, para decirlo en nuestros propios términos, se había “encontrado a sí mismo” como actor. Pero ¿es que acaso este descubrimiento será muy distinto del que realiza cualquier adolescente confundido que fracasa en una primera ocasión y después triunfa? Todas las facetas de la personalidad propia y todas las actuaciones sociales han menester un examen público,

¹⁴ Chaplin. pp. 97-100.

y a veces cuesta trabajo decidir qué crisis es la más dura: la del tinglado o la de fuera del tinglado.

La segunda crisis que nos relata Chaplin en su autobiografía, vino después de la de las tablas, esta vez ya en la vida real, cuando adoptó la pose de aristócrata inglés durante un efímero y glorioso día en que se hospedó en el Hotel Astor, de Nueva York.

Tomé un cuarto en el Hotel Astor, que por entonces era un hotelazo. Me presenté con mi chaquetín muy a la moda, de bastón y bombín y, claro está, con una pequeña maleta. El lujo de la sala de recepción y la seguridad de toda aquella gente que iba y venía, me hicieron temblar un poco al acercarme al mostrador de registro.

El cuarto costaba 4.50 dólares diarios. Pregunté tímidamente si tenía que pagar por adelantado. “¡No señor, de ninguna manera: no hace falta!”, me respondió el empleado con extrema fineza y tranquilizándome.

El recorrido por aquel salón de entrada, tan suntuosamente decorado, no dejó de influir en mi estado de ánimo, porque cuando llegué por fin a mi propio cuarto, me sentí a punto de llorar. Me estuve por espacio de más de una hora inspeccionando el cuarto de baño, con todos sus ingeniosos dispositivos, y probando una y otra vez el generoso surtido de agua fría y caliente. ¡Qué magnánimo es el lujo y qué grande su poder tranquilizador!

Me di un baño, me peiné, y estrené mi nueva bata, como si quisiera disfrutar hasta el último lujo a que me daban de-

recho mis 4.50 dólares... Sólo me faltaba algo que leer, siquiera un periódico, pero no me atreví a solicitar uno por teléfono. Opté por sentarme en medio de la pieza en una silla y ponerme a examinar todo a mi alrededor, con un sentimiento de placentera melancolía.

Al cabo de un rato, me vestí, volví al salón, y pregunté dónde estaba el comedor. Aún no era hora de cenar; había sólo un par de clientes en todo el local. El capitán me condujo a una mesa junto a la ventana:

—¿Le gusta esta mesa, señor?

—¡Cualquiera está bien!—

respondí con mi mejor acento inglés.

Al momento tuve alrededor de mí todo un batallón de camareros ofreciéndome agua con hielo, la carta, el pan y la mantequilla. Mis emociones estaban tan agitadas que no tenía apetito, pero hice un esfuerzo y ordené un plato de consomé, pollo asado y helado de vainilla como postre. El camarero me tendió la lista de vinos, y yo, tras riguroso examen, pedí media botella de champaña. Me preocupaba tanto representar bien mi papel que no podía disfrutar del vino ni de las viandas. Al terminar, le dejé al camarero un dólar, propina más que generosa en aquellos tiempos, pero que apenas bastó para recompensar las atenciones y reverencias que se me hicieron al salir. No sé realmente qué fue lo que me movió a regresar a mi cuarto y volver a sentarme otros diez minutos, antes de lavarme las manos y salir otra vez.



Era un suave atardecer de verano, muy a tono con mi estado de ánimo. Con pasos pausados me dirigí a la “Metropolitan Opera House”, para asistir a la representación de “Tannhauser”. La ópera fina era un género desconocido para mí; todo lo que había oído de ella se reducía a versiones baratas de “variedades”, que me habían parecido aborrecibles. Esta vez, sin embargo, me sentía en otra disposición. Compré una localidad y me acomodé en la parte posterior de la luneta. Era una ópera alemana, y como yo no conocía el libreto, no entendía absolutamente nada. Sin embargo, me puse a llorar angustiadamente cuando llegó el momento de las honras fúnebres de la reina, al compás de la música del “Coro de los Peregrinos”. Aquello era como el epítome de todos los trabajos de mi vida. Apenas me era posible controlar mis emociones; no sé qué pensaría de mí la gente que me rodeaba; el hecho es que salí de allí totalmente deprimido y angustiado.

Eché a caminar rumbo al centro de la ciudad, escogiendo las calles más oscuras porque no me sentía con ánimos para soportar la grosera iluminación de Broadway, ni tampoco quería volver a aquel ridículo cuarto del hotel hasta que hubiera pasado mi tristeza. Cuando, por fin, logré recuperarme me fui derecho a acostar. Me sentía rendido física y emocionalmente.¹⁵

Después de este breve día de “vivir como rico”, Chaplin volvió a la “vieja rutina”. Esta

pose nos está revelando su deseo de tener “otro yo”, y también la crisis de tipo neurótico que hubo de experimentar al apropiarse fraudulentamente una identidad que no era la suya propia. No fue sólo el nerviosismo del tramposo que se hace pasar por otra persona por primera vez, sino una usurpación de identidad a la que, por lo menos en esta etapa de su vida, no tenía derecho. Sin embargo, no fue un grave fraude, como el de Fred Demara; fue simplemente una especie de vacación que se tomó de su propia identidad.

Después de haber triunfado —cuando el muchacho de los bajos barrios londinenses se convirtió en un caballero inglés al personificar venturosamente al vagabundo norteamericano— Chaplin sufrió una tercera crisis decisiva de identidad. Así nos lo ha revelado Françoise Gilot, la amante de Pablo Picasso. Llegó un momento en que la vejez ya no le permitió a Chaplin seguir actuando de payasito. He aquí su situación, en palabras de Picasso:

Lo verdaderamente trágico está en el hecho de que Chaplin ya no puede personificar al payaso reidor, porque ha perdido su figura esbelta y su juventud. Su rostro ya no tiene la expresión de aquel “hombrecillo” que supo crear; ahora su rostro es el de un viejo. Su cuerpo es el de otro hombre, en verdad. El tiempo lo ha vencido y hecho de él otra persona. Actualmente parece un alma perdida, uno más entre tantos actores que andan a la caza de su individualidad. Ya no será capaz de hacer reír a nadie.¹⁶

¹⁵ Chaplin, pp. 138-140.

¹⁶ Françoise Gilot, “Mi vida con Picasso”, *Observer Magazine*, 29 nov. 1964, p. 32.

Vemos, por consiguiente, que Chaplin no logró que cristalizara permanentemente su identidad de “Charlot”, sino que tuvo que afrontar la crisis de quienes fueron una vez personajes y no pueden seguir sosteniendo su papel.

Hemos tomado el caso de Chaplin como ejemplo, no solamente porque es el símbolo de cualquier hombre que va ensayando diferentes papeles sociales para encontrarse a sí mismo, sino porque nos muestra que ni siquiera quien ha triunfado en la personificación de un papel y se ha convertido en una celebridad, resuelve automáticamente su problema de identidad. Si reparamos en tantísimos casos de personas que han logrado hacerse famosas, pero cuyas vidas se volvieron más infelices y confusas después de haber triunfado, muy poco nos inclinaremos a creer que hayan corrido con mejor suerte, a la larga, que otros muchos individuos oscuros que lucharon por encontrarse fuera de las candilejas. La fama puede ser una ingrata adquisición, o puede exigir el sacrificio de otra cosa deseada. Jack Benny, el cómico norteamericano, nos cuenta su pasión por el violín:

Probablemente yo soy el más grande de todos los violinistas que dejaron de estudiar a los doce años y no volvieron a tomar el instrumento hasta cincuenta años después... traten de comprenderme. El violín ha sido la pasión de mi vida. Con frecuencia me he preguntado —y hasta con tristeza— qué habría sucedido si me hubiera consagrado a él por completo. ¿Saben qué han dicho de mí algu-

nos críticos? Que por la forma en que me han oído ejecutar algunos trozos, piensan que yo habría sido un gran virtuoso.¹⁷

El mismo Picasso a pesar del cúmulo de satisfacciones que encontró en su poder creador, no parece haber tenido tanto éxito como su amigo Matisse en lo que respecta a su reconciliación con su propio yo. Matisse —tal es el testimonio de Françoise Gilot— llegó a tener lo que nunca tuvo Picasso: una paz interior y una dicha consigo mismo como la de los iluminados de Oriente:

El afecto de Pablo hacia Matisse rayaba casi en la reverencia... Es que toda la manera de ser de Matisse reflejaba un equilibrio interior y una serenidad que pacificaban hasta a los hombres como Pablo... Yo creo que Matisse había sabido despojarse de todo sentimiento de rivalidad, y gracias a esto, eran amigos. Ese desasimiento de sí mismo, de Matisse, era realmente el nexo positivo de las relaciones entre los dos.¹⁸

Siempre que en un artista encontramos una sucesión desconcertante de “etapas” y cambios de estilo, eso puede indicar que aún no ha acabado de encontrarse. Y, sin embargo, a veces hay artistas famosos y que saben ser tan auténticamente ellos mismos —como el inolvidable Will Rogers, o Erroll Garner y Louis Armstrong, esos dos magos de jazz— que es una delicia tanto verlos a ellos como disfrutar sus actuaciones. Armstrong nos dice:

¹⁷ S. A. Desick, “Jack Benny Plays a Labor of Love”, *Union*, San Diego, 2 feb. 1966.

¹⁸ “La actitud de Pablo hacia Matisse rayaba en la veneración...” *Gilot, Observer Magazine*, 29 nov. 1964, p. 32.

Acaso sea verdad que determinadas culturas, o determinadas épocas y clases sociales, propongan ciertos paradigmas de vida tan satisfactorios que sus miembros raras veces afronten problemas de identidad...

Cuando tomo la corneta, me olvido del mundo por completo. Toda mi mente se compenetra con la corneta. Cuando la estoy tocando, me siento igualito que cuando apenas empezaba en Nueva Orleans. ¡Esa corneta es toda mi vida y todo lo que soy: me vuelve loco!¹⁹

La autenticidad a flor de piel: esa es la prueba de que un artista ya encontró su identidad; no su habilidad para cambiar de estilo, ni para crear un estilo permanente... ni siquiera su creatividad, Ahmed Jamal, otro artista del jazz, certifica:

Cuando yo toco, la gente me distingue al instante. No sé, yo creo que es mi toque del teclado, mi tacto, eso que tuve desde que empecé con el piano a los tres años. Sea lo que fuere, estoy seguro de que me nace del inmenso cariño que le tengo al piano. Siempre he querido pulsar las teclas con ese mismo cariño de que va cargada mi música. Hasta cuando tecleo con más fuerza, está mi cariño presente.²⁰

Vemos, pues, que las personas que no tienen problema de identidad tienen ciertas características comunes, independientemente de que sean famosas o no. Poseen un estilo propio y definido que las satisface. No andan dudando de sí mismas ni escudriñando por dentro, para saber quiénes son o quiénes debieran ser. Tampoco andan “a la caza de otros estilos”, porque su satisfacción les viene de dentro. Desde luego, es posible que hayan *pasado por la etapa* de la búsqueda y de la pose,²¹ o bien, que haya en ellos una actitud notoria de consagración, como la de Madame Curie, la de Albert Schweitzer o la de Billy Graham. Acaso sea verdad que determinadas culturas, o determinadas épocas y clases sociales, propongan ciertos paradigmas de vida tan satisfactorios que sus miembros raras veces afronten problemas de identidad... Pensemos, por ejemplo, en todas esas humoradas que se cuentan de los ingleses de la época de la reina Victoria, tan extremadamente satisfechos de su manera de ser que a dondequiera que iban —aunque fuese al África o a las cumbres del Himalaya— llevaban consigo su té, sus tostadas y su propia arquitectura.

¹⁹ Carol Olten, “Satchmo”, *Unión*, San Diego, 25 jul. 1965.

²⁰ Donald Freeman, *A Certain Touch... That's Ahmed*, 1 oct. 1965.

²¹ Así nos pinta Saúl Bellow a su personaje Herzog “encontrándose a sí mismo” después de muchos años de vivir insatisfecho consigo mismo: “¿Qué es esto dentro de mí que me hace ser un polvorín?... Porque eso soy: un polvorín, y no hay modo de quitarle a un perro viejo sus malas mañas. Soy un polvorín y lo seré toda mi vida: ese es mi ‘yo’. ¿Qué gano combatiéndome? En mi inestabilidad está mi equilibrio; no en saber organizarme ni en armarme de valor; eso es para otra gente. ¡Qué duro, pero así es! Aceptándome como soy también puedo —i hasta siendo esta calamidad! — captar algunas cosas. A lo mejor éste es el único camino para mí. A lo mejor éste es el instrumento que tengo que tocar”. Saúl Bellow, *Herzog* (Nueva York: Viking, 1961), p. 330. Ver también en p. 340.

Puede resultar conveniente proceder a enumerar los síntomas más comunes del problema de identidad:²²

El primer síntoma es un sentimiento de deformidad, o de que hay algo defectuoso dentro de uno mismo.²³ Sírvanos dé ejemplo el caso del niño que aborrece su propio nombre o su cara, o que, ya sea que exista una razón objetiva o no, se siente afeado por sus lunares o sus pecas. En la medida en que cualquier persona sufra por tales sentimientos, toda su vida refleja una tensión. Siempre tendrá que estar luchando contra el sentimiento de sentirse rechazado por los demás. Un segundo síntoma inequívoco de que hay un problema de identidad es el odio de la persona hacia sí misma. El tercer síntoma es la hipersensibilidad, la quisquillosidad o la vulnerabilidad a flor de piel.²⁴ Esta quisquillosidad se debe a que el propio “ego” es como una frágil canoa que se vuelca de un papirotazo. Las autocompensaciones excesivas que Alfred Adler atribuye al complejo de inferioridad son otro aspecto de esta misma inestabilidad. El cuarto síntoma de

problemas de identidad es la preocupación desmedida por uno mismo, como cuando la persona se mira mucho en el espejo, se observa demasiado, o se turba con facilidad, cuando es muy remilgosa de su apariencia y de sus hábitos, o cuando vive dependiendo de la adulación ajena porque necesita sentirse respaldada (“narcisismo” se llama a veces). El quinto síntoma es un sentimiento de enajenación, como si estuviera uno en guerra con el mundo o fuese un extraño en la propia sociedad. Esto implica que la identidad equivocada proviene no solamente por causas de estructuración social, sino también, tal vez, por el sinnúmero de papeles que el sujeto tiene que representar. El sexto síntoma es un sentimiento de potencialidades no valoradas, eso que se entiende bajo la frase de “nadie me aprecia como es debido” y que Ralph Ellison ilustra muy bien en su *Invisible Man*. El séptimo síntoma es la añoranza de ser otra persona, una aspiración remota y elevada que, más que el deseo de triunfar en la propia vocación, es el de tener otra vida. Semejante añoranza puede también manifestarse por

²² No estoy aludiendo aquí a otros trastornos mentales que son los más serios entre los problemas de identidad: la despersonalización del sujeto, la amnesia, la personalidad múltiple, la psicosis de guerra y la esquizofrenia. Ver Tamotsu Shibutani, *Society and Personality, an Interactionist Approach to Social Psychology* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1961), pp. 453-465. El que existan problemas de identidad no quiere decir necesariamente que el sujeto sea un enfermo mental. Un psicólogo, Robert E. Mogar, afirma: “Hoy día ya se admite generalmente que casi todos los sujetos en tratamiento psicoterápico no padecen las neurosis y trastornos de la personalidad tradicionales. Su problema consiste más bien en una insatisfacción del propio yo por la ausencia de significado en la vida”. Los siquiátras “no están capacitados todavía para ejercer un ministerio tan sacerdotal. Tal parece “que la psicoterapia, concebida a la manera tradicional, resulta inoperante frente a este tipo de insatisfacciones modernas”. *Current Status and Future Trends in Psychedelic (LSD) Research, J. Humanistic Psychology*, otoño 1965.

²³ Erving Goffman, *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity* (Notas para la Conducción de la Identidad Averiada) (Englewood Cliffs, N. J. Prentice-Hall, 1963).

²⁴ No debe confundirse la quisquillosidad con el pundonor y el sentido de la dignidad. El pundonor nace de la responsabilidad de mantener la respetabilidad. El aristócrata que se bate en duelo para defender su buen nombre puede tener una identidad muy firme y consolidada durante siglos. Es preciso distinguir entre quisquillosidad y “pundonor social”. Ver Erving Goffman. “On Face Work: an Analysis of Ritual Elements in Social Interaction”, *Psychiatry*, Vol. 18, agosto 1955, pp. 213-231.

una nostalgia de lo ya vivido, o hacia otras culturas, épocas o razas.²⁵ El octavo síntoma consiste en una percatación excesiva de estar representando un papel en la vida real, la sensación de estar actuando, el sentimiento de haber acertado voluntariamente un papel fraudulento. (La pose adoptada por Chaplin cuando se hospedó en el Hotel Astor es el ejemplo). Las “neurosis de héroe” que padecen algunos personajes que no acaban de encontrarse a sí mismos son una manifestación interesante de este síntoma.²⁶ El noveno síntoma consiste en un derramamiento al exterior y a los demás, esa “dispersión de la persona en distintos papeles”, de la que nos habla David Riesman.²⁷

Citemos a este propósito la declaración de un universitario de segundo año:

Yo aprendí desde joven que una buena táctica para hacerme popular era la de convertirme en un reflejo de las personalidades que me rodeaban, apropiándome sus puntos de vista y sus cuadros de valores y remedando sus actos. Con los responsables, era yo responsable; con los de manga ancha, era yo de manga ancha. Me convertí en un hipócrita capaz de llevarme bien con casi todos. Me propuse, cuando estudiante de secundaria, ser un líder de mis compañeros. Llegué a ser presidente de la sociedad de alumnos, y una de mis funciones

era la de presidir el tribunal de alumnos y dictar las sanciones que debían imponerse a quienes violaran el reglamento aprobado por los decanos y por el consejo estudiantil. Me resultaba muy difícil actuar de juez, ya que muchas veces me veía obligado a proceder de manera impersonal y sentenciar a mis amigos. Para la fecha de la graduación, llegué a la meta que me había propuesto, por así decirlo, ya que salí electo por mis compañeros como el estudiante más popular. ¡Pero no! ¡Allí no estaba mi paz! Ya no podía soportar seguir siendo una madeja de contradicciones. Después de mi ajetreado primer año de universitario, en que me dediqué a beber mucho y andar por las nubes, he terminado por preferir otro papel: el del estudiante que se dedica a sus asignaturas académicas y que vive hasta cierto punto aislado. Ahora estoy más cerca de mí mismo y de la realidad, y también estoy más cerca de la felicidad.

Esta efusión al exterior (“aliocentrismo”) podría describirse como una virtud camaleonesca para cambiar de estilo, de actitudes y de color; o como una complacencia esnobista y vana de cultivar el propio yo; o como un “andar de coleccionista” de credos y de cultos. El décimo síntoma es una crisis de identidad en que se cimbran las bases de la propia

²⁵ Norman Mailer, “The White Negro”, en *Voices of Dissent* (Nueva York: Grove Press, 1954), pp. 197-214. En la novela de Jack Kerouac, *On the Road*, p. 148, el héroe quiere ser negro, japonés, lo que sea, pero no un hombre blanco.

²⁶ O.G. E. Klapp. *Symbolic Leaders*. (Chicago: Aldine, 1965), pp. 18-101.

²⁷ “Lo que más suele perturbar a los jóvenes es verse incapaces de identificarse con un trabajo u ocupación. En su afán de no salirse del grupo se identifican en exceso con círculos esnobistas y con ídolos populares, al grado de que su propia identidad se pierde por temporadas”. Erik H. Erikson, *Childhood and Society* (Londres: Imago 1953), p. 228.

seguridad y sentimos que todos aquellos principios en que habíamos fincado nuestra vida se desmoronan. Esto puede provenir de que sentimos alrededor de nosotros, en nuestro ambiente social y conocido, un repentino vacío, o de que nos rechacen aquellos en quienes habíamos confiado:

Ante la lluvia de dardos envenenados con que Memo la acosaba, Rosa casi sintió que dejaba de ser ella misma... Era como si despertara en otra existencia nueva y terrible... Toda su sensibilidad estaba siendo como trasmutada por un dolor desconocido y extraño; su piel se contraía bajo ese látigo que nunca había sentido... Cuando Memo terminó de hablarle, ella era ya la encarnación del agobio y de la desdicha. Tenía los labios pálidos y en los ojos una derrota sin lágrimas... No quedaba en la infeliz ni resto de fuerzas para contraatacar; se había desplomado toda la ilusión que mantuviera vivas sus esperanzas, y el golpe la hirió hasta lo más hondo. Su pequeño mundo estaba convertido en ruinas y sentía como si se tambaleara, perpleja y sola, en otra nueva conciencia de su ser.²⁸

El undécimo síntoma es un enfrentamiento a un dilema moral tan duro y pendiente de resolución, que causa en el sujeto una verdadera crisis de identidad. Es esa situación en

que la persona no acierta a decidir quién es o quién debe ser. La parálisis sufrida por el sargento York antes de elegir entre la milicia y su religión cristiana es el ejemplo concreto. Finalmente, está el duodécimo síntoma de problemas de identidad, que es probablemente el más decisivo y revelador de todos: la angustia que sienten ciertas personas al no percibir en torno de ellos nada que amenace físicamente sus vidas o sus empresas.²⁹

La angustia de la propia identidad está revelando siempre que “hay una descompostura en nosotros que no podemos componer”. Esta angustia puede sentirla un hombre ya entrado en años que tiene dos automóviles, dos casas, dos televisores, y que, así y todo, no es lo que quisiera ser. La puede sentir el artista que ve marchitarse su poder creador y que ya no tiene nada por qué vivir. Aunque es verdad que la angustia de la identidad hace que algunos se suiciden, lo más frecuente es que las personas se resignen a vivir una vida como esas que Thoreau llama “vidas de callada desesperación”. Y también es evidente que tales sentimientos pueden producir en las personas una fuerte motivación para salir de los caminos trillados y buscar experiencias que las cambien de modo de ser, para participar en movimientos sociales y búsquedas masivas al margen de las viejas estructuras. En una palabra, estos síntomas son los que dan lugar en la sociedad de masas al tipo de comportamiento examinado en este libro. 

²⁸ George Eliot, *Middlemarch* (Nueva York: Washington Square Press, 1963), pp. 760-761. Erikson afirma que las crisis de identidad orillan al individuo a echar mano de todos sus recursos; el individuo se mostrará capaz de defenderla “con una energía formidable, como la de las bestias que tienen que pelear por su vida”. Erikson, p. 212.

²⁹ La desesperación brota del sentimiento de que ya no hay tiempo para intentar rehacer la propia vida. Erikson, p. 232.



LAS CAUSAS DEL PROBLEMA DE IDENTIDAD

Otra característica propia de los síntomas descritos (aparte de la motivación que producen para emprender nuevas experiencias) es la de mostrarnos que un problema de identidad no nace de las dificultades en que el sujeto se mete con el buen uso o mal uso de su entendimiento. Estos problemas se originan del medio ambiente social —posiblemente de una falla de estructuras o de resonadores— que le hacen muy difícil al sujeto definirse a sí mismo satisfactoriamente, aun en el supuesto de que sepa razonar como es debido y tenga todo el tiempo disponible para sentarse a cavilar sobre sí mismo y preguntarse quién es. O, si no, ¿a qué se debe que haya tantos problemas de identidad en la vida moderna? No puede deberse a una insuficiencia de conocimientos, dado que ahora tenemos más técnicas y recursos informativos que nunca, mayor número de investigadores científicos, mayores medios en los campos de la Educación y de la Psiquiatría, y una programación sin precedentes en el manejo de las instituciones.³⁰ El problema se ha trasladado de la esfera filosófica de Sócrates (“Conócete a ti mismo”) a la Psicología, a la Psiquiatría y a la Sociología. Ahora consiste en definir las situaciones que obstaculizan a la gente normal para encontrarse a sí misma. Ante situaciones bastante desfavorables, son muy contadas las personas que, aun siendo muy inteligentes, consiguen resolver su problema de identidad. Ahora estamos viendo que siempre que un sistema social no acierta

en repartir convenientemente los papeles a sus miembros, el resultado es una especie de pieza teatral donde la mayoría de los actores se muestran a disgusto con sus partes o, peor aún, se mueven como comparsas, sin tener un papel definido que desempeñar. Siempre que los sistemas sociales son malos resonadores y no proporcionan símbolos ideales, tampoco pueden dar a sus miembros un significado que les sirva para ubicarse y para ubicar a los demás. Y cuando no saben dar el respaldo debido a sus miembros, éstos no encuentran una base sólida que les permita sentirse articulados.

Por esto mismo, sucede que las personas se sientan descentradas y que se lancen a la búsqueda de nuevos papeles y de nuevas identidades. En un mundo así, un Einstein encuentra apenas alguna mejor oportunidad de encajar que un Jesús Sánchez o que un Willie Loman. Y todo esto casi no puede atribuirse para nada a la racionalidad o sistema de justicia abstracta que gobierne a una sociedad. Inclusive podemos encontrarnos ante la realidad paradójica de que ciertas sociedades que tratan a sus miembros desigualmente y hasta con injusticia aciertan, sin embargo, a darles un sentido más firme de identidad que otras muchas donde hay equidad para todos pero falta la definición clara de las asignaciones. Los ingleses, por ejemplo, les ponen la muestra a los norteamericanos en lo que se refiere a situar a cada quien en su lugar. Un maestro británico sabe decirle a un niño con



³⁰ Es más: ha llegado a pensarse que precisamente la racionalidad de la burocracia y de la tecnología científica constituyen una fuente de problemas de identidad. Ver Erick Kahler, *The Tower and the Abyss* (Nueva York: Braziller, 1957); Walter Lippmann, *A Preface to Morals* (Boston: Beacon, 1960); Herbert Marcuse, *One Dimensional Man* (Boston: Beacon, 1964); Floyd W. Matson, *The Broken Image; Man, Science and Society* (Nueva York: Doubleday, 1964).

firmeza: “Tú no tienes aptitud para las matemáticas”, o bien: “No te aconsejo que te presentes al examen del nivel óptimo”. Hay algo terminante en estas clasificaciones. (Se dio el caso de un niño norteamericano que asistía a una escuela británica y sufrió reacciones casi de pánico). Los ingleses son reservados y cuidan mucho de la corrección, porque saben que de su expresión verbal y su presentación general dependerá el lugar que se les asigne. Los norteamericanos, en cambio, se espantan con más libertad y tienen una noción menos precisa del lugar social que les corresponde. Casi nunca están seguros de hallarse o de tener a los demás en el sitio que les corresponde, ni tampoco saben si tal sitio deberá ser permanente. Claro está que esto ofrece la ventaja de ensanchar el margen de oportunidades, pero se podría argüir que las clasificaciones claras y precisas contribuyen mejor a que el individuo sepa bien quién es, en tanto que la vaga esperanza de desarrollar aptitudes requiere que el sujeto las posea realmente y que, aun habiéndolas actualizado, encajen en un sitio vacante.

A la luz de estas consideraciones, podemos ya discernir ciertas situaciones de la vida común que generan problemas de identidad. Una de ellas es la ruptura con las viejas tradiciones a raíz de los procesos de modernización y aculturación.³¹ Esta ruptura no conlleva únicamente cambios económicos y políticos, sino también una explosión de las necesidades de identidad individuales que impele a buscar al mismo tiempo una imagen personal propia y una imagen colectiva. Las sociedades modernizantes o reformadoras tienen que partir del supuesto de que sus

problemas de identidad aumentarán proporcionalmente a su ritmo de modernización. “Las mujeres japonesas pasan por un estado de confusión —afirma una estudiante de postgrado de la Universidad de Tokio—. No son occidentales y ya dejaron de ser japonesas. Están entre dos aguas”. Sin embargo, las japonesas que ya pasaron de los cuarenta y cinco años se aferran a sus viejas tradiciones. Las mujeres hindúes afrontan una situación parecida: con tal de preservar su identidad, persisten en usar el sari tradicional que es a veces impropio y hasta molesto, pero en el que ven un símbolo de feminidad. Habiéndosele preguntado a cierta mujer hindú por qué continuaba llevando el sari en su vida de negocios y aun teniendo que transportarse en bicicleta, ella reconoció:

No lo hago por razones estéticas y ni siquiera de orden práctico. Seguimos llevando el sari porque no somos mujeres nada más; somos mujeres hindúes. El sari es nuestra bandera. Renunciarlo sería tanto como traicionarnos, sería lo mismo que renunciar a nuestra nacionalidad.

Los movimientos bohemios anticonvencionales, como el de los “beatniks” y las revueltas estudiantiles universitarias en países en desarrollo, también deben verse como un esfuerzo de las masas para preservar su identidad o crearse otra nueva, apremio que tal vez experimenta más vivamente el sexo femenino.

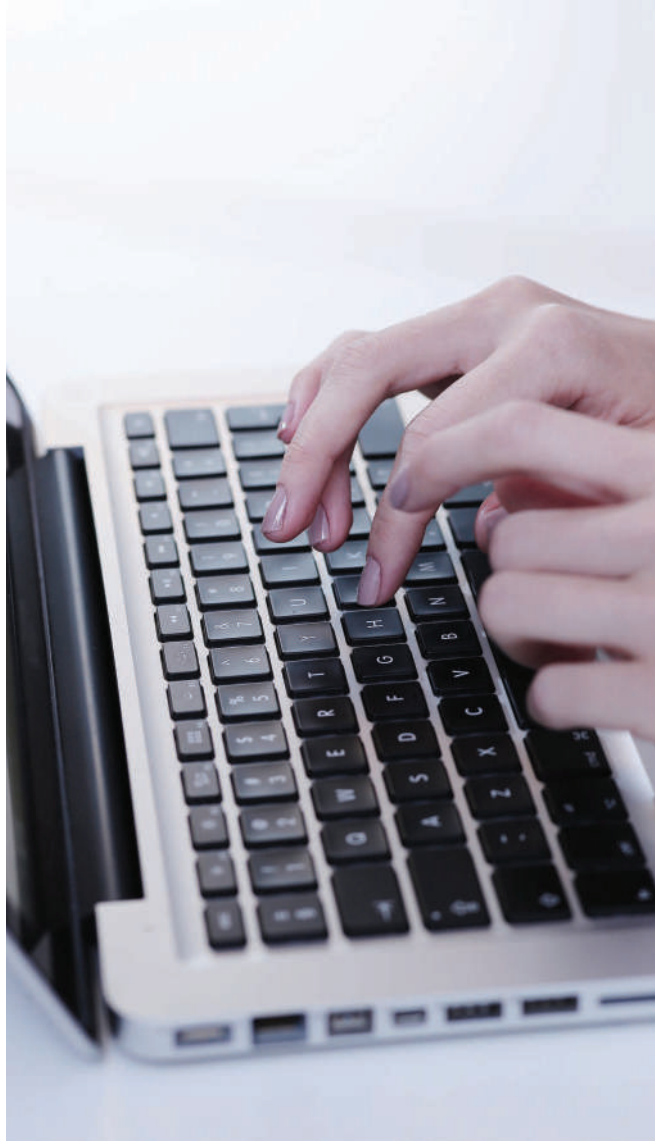
Una segunda situación bastante generalizada y generadora de problemas de identidad es la de los grupos minoritarios, a

³⁰ Ver Daniel Lerner, *The Passing of Traditional Society* (Nueva York: Free Press, 1959).

quienes la discriminación y los prejuicios les han impuesto una identidad insatisfactoria. Estos grupos se sienten fuera de las sociedades cuyos valores, sin embargo, han aceptado relativamente. Por lo que se refiere a los negros de los Estados Unidos, pocos han declarado tan sin rebozo como James Baldwin sus resquemores:

Tenemos tanto miedo de mostrarnos como somos porque confiamos tan poco en nosotros mismos... Cada quien se defiende a la desesperada para no enfrentarse a sus verdaderos sentimientos... está prohibido decir la verdad... sobre el propio modo de pensar: vivimos de mentiras... No hay nada más funesto que le pueda suceder a un pueblo o a una sociedad. Y, si sucede, pone de manifiesto que la gente está como colgada en un vacío entre su pasado y su presente, entre un pasado mítico y un presente negado y deshonorado. El problema es una crisis de identidad. Y en semejantes crisis... se vuelve absolutamente indispensable descubrir o inventar... a un invasor, a un bárbaro que sea el causante de nuestra confusión y de nuestras aflicciones. Una vez expulsado el extraño —o una vez destruido— ya podremos vivir en paz.³²

Los negros de los Estados Unidos —afirma Essien Udom— sufren una especie de “duplicidad”. No pueden “abrazar al mismo tiempo” la cultura de los blancos y la subcultura de los negros;³³ por eso, se segregan y se vuelven “muslims” (*Black Muslims*) y odian a los blancos para dar un paso hacia su propia unidad. Algo parecido sucede con



³² James Baldwin y Richard Avedon, *Nothing Personal* (Baltimore: Penguin Books, 1964). Nadie ha expresado mejor que James Baldwin la insatisfacción que experimentan los negros de su propia identidad: “Los negros quieren que se les trate como hombres. Hay personas que habiendo sido capaces de comprender perfectamente la filosofía de Kant y de Hegel, la literatura de Shakespeare y las teorías de Marx y de Freud, se estrellan ante esta actitud de los negros y la ven como un misterio impenetrable. Es como si el pánico les impidiera reaccionar, o como si se vieran al borde de un precipicio. No aciertan a comprender algo tan simple: que los negros quieran ser tratados como seres humanos”. James Baldwin, en Cleveland Amory (comp.), *Celebrity Register* (Nueva York: Harper & Row, 1963).

³³ E. U. Essien-Udom, *Black Nationalism* (Chicago: University of Chicago Press, 1962), p. 24.

el jazz, la música del “alma” negra que, si nos fijamos, está expresando el ansia de una identidad auténtica. Por otro lado, también vemos cómo los hopis, esa tribu indígena de Arizona, han preferido vivir aislados en Oraibai para preservar la imagen que tienen de sí mismos como pueblo y evitar la duplicidad. Los miembros de las otras minorías raciales que, en vez de separarse, tratan de permanecer y competir, y de soportar la opresión disimulada del prejuicio que les cierra oportunidades, tienen que pagar el precio nada desusado de odiarse a sí mismos, como ha señalado ya Kurt Lewin. Y así nos encontramos ante la paradoja de que, cuando existe inquietud por la propia identidad, la *solidaridad* racial cobra nueva importancia. Los individuos se aferran a ella, aunque les traiga conflictos y persecuciones.³⁴ Tal parece que, frente a este dilema, los individuos prefieren tener una identidad precisa, aunque discriminada, a no tener nada. Y, sin embargo, esa “nada” bien pudiera significar para ellos una especie de baño ritual que les diera una nueva identidad, con sólo que aflojaran sus resistencias y aceptaran la inmersión. Empero, no por esto debe pensarse que cualquier vorágine puede servir de pila bautismal.

Una tercera situación generalizada que también crea problemas de identidad es la “movilización heterogénea”: grandes masas de determinado nivel social, pertenecien-

tes a diversas subculturas, clases, pueblos, gremios de trabajo, escuelas, iglesias, configuraciones familiares o sociedades, que se trasladan a otro medio ambiente muy distinto. Estos desplazamientos obligan a los individuos a ajustar su identidad a las nuevas situaciones, en vez de que reconfirman su propia imagen. Aquí puede servirnos de ejemplo ver lo que acontece a los jóvenes japoneses que acuden a los Estados Unidos merced a las promociones de intercambio estudiantil y sienten su identidad perturbada no por verse discriminados sino por sentirse aceptados. Hay quienes experimentan un “desdoblamiento de personalidad” y llegan a sentirse mitad norteamericanos y mitad japoneses; hay otros que sufren una especie de “doble enajenación”, sin acertar a definirse ni como japoneses ni como norteamericanos; y también hay quienes regresan a su patria más firmemente identificados con la idiosincrasia norteamericana que con la japonesa. Por lo que se refiere a las jóvenes japonesas, tenemos este testimonio:

...todo su enfoque de la vida quedó alterado. Su manera de concebir el papel femenino cambió: perdieron su timidez y, en algunos casos, preferían la compañía y la conversación intelectual de los varones en las reuniones mixtas. Exigían que los hombres las trataran

³⁴ Stuart E. Rosenberg ha explorado estadísticamente el problema de las ambigüedades y las diferentes soluciones que tienen que afrontar los judíos. Existe un hebreísmo cerrado y otro judaizante, un sionismo político, un antisemitismo de los mismos judíos, una tendencia de asimilarse con el pueblo nativo y, para añadir todavía otro ingrediente desconcertante, está el hecho de que por lo menos 2.500 norteamericanos se convierten cada año al judaísmo sin previa adoctrinación. Todo esto demuestra la “vitalidad del judaísmo”. (Aquí agregaría yo la gravedad de los problemas de identidad que sufren algunos no judíos). *America is Different, the Search for Jewish Identity* (Camden, N. J.: Nelson, 1964), pp. 66, 74-75, 94-95, 126-128, 135, 144. Ver También Allen Guttman, “The Conversions of the Jews”, *Wisconsin Studies in Literature*, Vol. VI, 1965.

como iguales, y a menudo se las juzgó demasiado "avanzadas" ... Con frecuencia daban la impresión de haberse norteamericanizado y de haber perdido su feminidad.

Finalmente hubo algunas que regresaron al Japón decepcionadas de los Estados Unidos y más acendradamente japonesas. La peor crisis la tuvieron las "idealistas", que insatisfechas de su patria y deseosas de reformarla, se empeñaron en trabar relaciones satisfactorias con los norteamericanos y encontrarse de nuevo a sí mismas. Estas muchachas se autoconsideraban intelectuales de vanguardia o modernistas, y a menudo terminaron desarticuladas de ambos países. Menos perturbadas en su identidad se vieron las "contemporizadoras", que se adaptaban al modo de vida norteamericano, sometiéndose a las formas sociales de igualdad sexual y mostrando desenvoltura, en el trato con los varones, pero sin menoscabar su propia idiosincrasia; y las "herméticas", que en ningún momento abandonaron sus actitudes conservadoras, se abstuvieron de intimar con los norteamericanos, y sonreían cortésmente a cualquier cosa que se les dijera.³⁵

Vemos por consiguiente, que hay estrategias plausibles para preservar la identidad, aun en aquellas situaciones en que el sujeto se sumerge en un ambiente colectivo que no es el suyo propio. Existe el recurso del propio aislamiento, o el de aprender a representar

un papel sin involucrarse personalmente. Esto último puede llegar a ser todo un arte, de suerte que la representación de papeles diferentes resulte, por sí misma, un timbre de gloria para el individuo y un factor de su integridad personal. Sin embargo, nunca deja de haber cierto peligro de derrumbe, ya que el problema se plantea y replantea interminablemente: ¿cuánto habrá que sacrificar del propio yo y cuántas nuevas adaptaciones de mi identidad serán precisas para adaptarme a cada nuevo grupo social? ¿Hasta dónde llegarán las exigencias de cada nueva asociación? ¿Qué compensación se me dará —o dejará de dárseme— a cambio? ¿No estaré socavando mis lazos de identidad con antiguas asociaciones y oscureciendo mis puntos de referencia para pagar la entrada a otras nuevas? ¿Realmente significará el ingreso a nuevos grupos una identidad más rica para mí, o equivaldrá todo ello a una cartera llena de credenciales vanas? El peligro crítico se presenta cuando el individuo se crea compromisos de afiliación más aprisa de lo que puede compenetrarse con ellos, y más aprisa de lo que puede asimilar las nuevas imágenes de su yo, los nuevos hábitos, actitudes y estilos de vida concomitantes.

Un cuarto peligro para la identidad, que existe más en las sociedades modernas que en las otras "modernizantes", es el desempleo y la falta de oportunidades para afirmar la propia identidad en el trabajo. Esta crisis resulta especialmente grave para las personas criadas dentro de la ética del protestantismo. Todos sabemos que la automatización representa hoy en día una amenaza sin

³⁵ John W. Bennet y otros, *In Search of Identity* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1958), pp. 110-199, 240-242.

Y no sólo eso, sino que,
además, se modifican
incesantemente los grupos de
referencia, las ubicaciones, y los
símbolos mismos que acreditan
una posición social.

precedente, y podemos augurar que en las sociedades fuertemente automatizadas habrá grandes brotes de descontento masivo y que muchos grupos se lanzarán a buscar a tientas un nuevo sentido para la vida. Esto se manifestará en las diversiones, en los deportes violentos, en la búsqueda de credos religiosos y de cultos, en la formación de nuevas sociedades, en actividades locales, en modas y esnobismos, en desmanes, en promiscuidad social, en actitudes rebeldes y también —¡ojalá!— en los campos de la educación y de las artes.

Por último habrá que señalar también ese foco de problemas de identidad representada por la configuración racional y formal de los papeles que asignan al individuo las estructuras tecnológicas y burocráticas: habrá muchas personas que, a pesar de tener una meta muy bien definida y hasta materialmente bien remunerada, se sientan, sin embargo, muy insatisfechas. Esta insatisfacción podrá venir de que la persona se sienta nada más como una rueda del engranaje total; o, sí son mujeres, de que sientan menoscabada su feminidad ante las condiciones de los

negocios y del trabajo mecanizado; o a que la alegría y el orgullo artesanal vayan desapareciendo; o a que los sujetos tengan de sí mismos la imagen mediocre y esencialmente prosaica de “burócratas” o “empleados de mostrador”.³⁶

Hemos dejado descritas cinco diferentes situaciones sociales que ponen en peligro la identidad del individuo y que son muy comunes en las sociedades modernas o modernizantes. En los Estados Unidos aparecen muy variadamente combinadas y con algunas características propias. Una de ellas es que la gente se ve constantemente atosigada por los publicistas a vivir lo más descontenta de sí misma que sea posible. Existe también todo ese influjo de personajes célebres que llegan al público a través de los medios de comunicación masiva y que lo estimulan a imitar estilos, a querer ser estrellas o animadores, a idealizar irrealmente las profesiones de modelos, de locutores o de músicos “rocanroleros”. Todo esto contribuye a enconar más la lucha por los símbolos sociales, ya que casi todos queremos subir otro peldaño más en la escala social. Lo malo es que la búsqueda furiosa de símbolos de prestigio social no es ninguna garantía de que encontraremos nuestra propia identidad. Los estilos pierden vigencia, a pesar de toda la argucia de los promotores del gusto popular³⁷ y de los árbitros sociales.³⁸ Y no sólo eso, sino que, además, se modifican incesantemente los grupos de referencia, las ubicaciones, y los

³⁶ Ver C. W. Mills, *White Collar* (Empleados de Mostrador) (Nueva York: Oxford, 1951); y H. J. Friedsam, “Bureaucrats as Heroes”, *Social Forces*, Vol. 32, 1954, pp. 269-274.

³⁷ Russel Lynes, *The Taste-Makers* (Nueva York: Harper & Row, 1954).

³⁸ Cleveland Amory, en *Who Killed Society?* (Nueva York: Harper & Row, 1960), describe la forma en que ha venido menguando la autoridad que antes detentaba la “vieja sociedad” como árbitro.

símbolos mismos que acreditan una posición social. Los tractores trabajan sin parar, y lo que hoy está aquí mañana desaparece: los hogares de la gente, el nombre del profesional en la puerta de su despacho. ¿Y qué se gana de renombre con adquirir otro símbolo? Si es un sombrero nuevo de señora, nadie se lo nota en la iglesia; si es un ascenso en el trabajo, los vecinos no lo saben; si es un Lincoln Continental, todos se sienten impresionados, pero no reconocen al que va al volante. En medio de tanto ajetreo e inseguridad, la ilusión persiste: “¡Claro que sí hay una identidad que es la mía y una posición social que me corresponde; lo que pasa es que no las he encontrado!”. Y la búsqueda de la felicidad prosigue como una melodía que siempre lleva el acompañamiento de otros estribillos menores: la añoranza de la identidad y cierta insatisfacción por la que vamos hallando.

Todo lo anterior es como un brebaje de libertad especiosa que intoxica a los que inmigran a los Estados Unidos soñando en nuevas oportunidades y que luego se desconciertan ante el poco caso que los norteamericanos hacen de los estilos y ante sus muchas ambigüedades (inglés impreciso, modas sumamente variables, una amabilidad dispersa),

nuevas luchas que tiene que librar el inmigrante para situar a la gente y definirse a sí mismo. Tan pronto como ha traspuesto la oficina de control migratorio de Ellis Island, ya está ansioso de canjear la firme identificación que tenía de sí mismo (como griego, sirio, sueco, irlandés, o lo que sea) por la nueva identidad borrosa que se le ofrece o que, por lo menos, se ofrece para sus hijos. En realidad, la abundancia de bienes materiales no es ninguna promesa de integridad de estilo: es el mismo caso del comprador que se pone a revolver en un montón de ropa de saldo con la esperanza de hallar una ganga... Precisamente tanta abundancia de “símbolos de posición social” es lo que confiere tan poca posición. Lo que la darían serían las coordenadas ubicadoras, las normas de vida, los resonadores y retroalimentadores de la identidad de la persona, precisamente eso que los inmigrantes canjean desde el momento en que se gastan su primer sueldo en el subterráneo de una tienda neoyorquina. ¿Podrá esperarse que los nietos del inmigrante, provistos ya de una educación universitaria y con ingresos tres veces superiores, hallarán estas coordenadas?

Nos llevaría demasiado lejos puntualizar todas y cada una de las fuentes de problemas

³⁹ Ver David Riesman y otros, *The Lonely Crowd*, Hendrik M. Ruitenbeek, *The Individual and the Crowd, a Study of Identity in America* (Nueva York: New American Library, 1964), y diversos tratados acerca de la enajenación, por ejemplo: Maurice R. Stein y otros (comp.), *Identity and Anxiety; Survival of the Person in Mass Society* (Nueva York: Free Press, 1960); Philip Olson (comp.), *Society, Changing Community and Identity* (Nueva York: The Free Press, 1963). “Hemos comenzado a conceptualizar los problemas de identidad precisamente en la etapa histórica en que se han revelado como problemas. Y es que estamos empeñados en fraguamos una superidentidad amalgamando todo el cúmulo de identidades aportadas por los inmigrantes que forman nuestra nación. Y esto ocurre precisamente cuando la mecanización es ya una amenaza para sus identidades de abolengo y campesinas, hasta en sus propias tierras de origen”. Erikson, p. 242. Melvin Seeman analiza finamente los aspectos de la falta de autenticidad y la reacción de las personas a la misma: “Status and Identity: The Problem of Inauthenticity”, *Pacific Sociological Review*, Vol. 9, otoño 1966, pp. 67-73.

de identidad descubiertas por los sociólogos, psicólogos, psiquiatras, filósofos y teólogos.³⁹ Mi pretensión es nada, más examinar las perturbaciones de identidad en términos generales, en cuanto representan una parte de ese *vacío de significado* que percibimos y que proviene de la insuficiencia de reacciones simbólicas. Es un hecho que la gente con la que convivimos no suele reaccionar como esperamos: no nos da la respuesta que nos hace sentirnos íntima y profundamente *nosotros* en la hora de la dificultad o de las relaciones afectivas, sentirnos de una sola pieza, sin solución de continuidad como personas, valiendo por nosotros mismos, actualizando creativamente nuestras potencialidades y viviendo “por” algo: una causa, un valor, una ideología entrañablemente profesada. Al estudiante que termina su enseñanza media y exclama: “Me cuesta trabajo encontrar mi lugar en el mundo, una causa que me dé la razón de estar aquí”, los Cristóforos Unidos le responderían:

¡Proponte una finalidad en la vida, y después lánzate a trabajar con toda la fibra mental y muscular que Dios te dio! (Thomas Carlyle). Ya sea que estés en tu casa, en el trabajo o en la escuela, tienes el compromiso, contigo mismo y con los otros, de dar lo más que puedas. ¡Jamás permitas que la frustración, los tropiezos o la oposición te resten bríos para cumplir tu deber con el entusiasmo callado que transforma la cotidiana rutina en un reto cargado de promesas! ¡Eres insustituible! “Cada

quien tiene una vocación específica o una misión singular en la vida; cada quien tiene sobre sí un encargo concreto que debe cumplir. En esto somos irremplazables y nadie que nazca podrá copiarnos. Por eso nuestra misión es exclusivamente personal, tan exclusiva como las oportunidades concretas que se nos dan para realizarla”. (Víctor Frankl).

¡Es imposible dejar de ver que hay correlación entre la pérdida del sentido de finalidad en la vida moderna y la bancarrota de los símbolos ideales! Frecuentísimamente éstos le niegan a la persona la resonancia que necesita para definirse satisfactoriamente a sí misma. Y esta correlación se da lo mismo en los niveles sociales medios que en los enteramente pobres y marginados. Podemos descubrir fallas de autorreferencia simbólica en: 1 el acumulación de información, 2 el modernismo, 3 la movilidad excesiva o suplantación del concepto de “terruño” por el de “espacio”, 4 y la falta de ceremoniales que, aparte de nutrirnos emocionalmente, nos ayuden a definirnos. Todas estas fallas contribuyen a crear la sensación de vaciedad en la vida moderna; todas se localizan fundamentalmente en el orden de los ideales simbólicos. Son insuficiencias “tácitas”,⁴⁰ no verbalizables en su mayor parte, y a las que debemos atribuir —según explicaremos en seguida— la precariedad simbólica de nuestra posición social, la defectuosa resonancia de la interacción, y la pobreza de místicas rituales. 🌿

⁴⁰ Edward T. Hall, *The Silent Language* (Nueva York: Doubleday, 1959).

FALTA DE IDENTIDAD EN EL ACUMULAMIENTO DE INFORMACIÓN

Uno de los grupos “rocanroleros” más famosos, los “*Rolling Stones*”, han denunciado en una de sus más populares canciones ese bombardeo que sufrimos de noticias fútiles. Basta encender el radio y ya está un locutor diciéndonos una retahila de cosas que no nos satisfacen en absoluto porque no estimulan la imaginación. Los “*Rolling Stones*” han sabido expresar en términos muy elocuentes para los jóvenes lo que tantos pensamos acerca de la comunicación masiva, ya se trate de anuncios, noticieros o programas educativos. Ya antes habíamos señalado la paradoja de que las sociedades modernas, habiendo aumentado sus conocimientos, no han mejorado en el conocimiento de sí mismas ni ganado seguridad, y que la proliferación de las ciencias

ha venido acompañada de otra proliferación de problemas de identidad. Un simple razonamiento nos haría suponer que en la medida en que aumenta el conocimiento humano del mundo y de la Historia, el hombre debería conocerse más y sentirse mejor articulado en el mundo que conoce. Pero no parece haber sucedido así. Conforme se han ido multiplicando los puntos de referencia posibles, la capacidad del hombre para referirse a dichos puntos ha ido decreciendo. La explosión de conocimientos en la vida moderna no se ha visto acompañada por la implosión del conocimiento del “yo propio”. Por el contrario, nos ha sucedido lo que a Fausto, que cuando más sabemos es cuando empezamos a sufrir problemas de identidad.



La creación del estado de Israel fue una tremenda inyección de identidad en el brazo del pueblo judío. Y, sin embargo, no obstante este servicio tan obvio de la Historia al sentido de identidad, la gente hoy en día está desconectándose de su pasado.

En la Historia vemos confirmarse esta paradoja: a medida que crece el acervo histórico, nuestro sentido de familiaridad con el pasado se debilita. Cuando nos percatamos del palmario orgullo que sienten los ingleses por sus victorias de Waterloo y sobre la Armada Invencible, los norteamericanos por el episodio del “Boston Tea Party”, y los griegos por su triunfo en la batalla de Salamina, comprendemos que la Historia es una consignación de hechos que robustecen enormemente la conciencia que tienen los pueblos de ser lo que son. La creación del estado de Israel fue una tremenda inyección de identidad en el brazo del pueblo judío. Y, sin embargo, no obstante este servicio tan obvio de la Historia al sentido de identidad, la gente hoy en día está desconectándose de su pasado. Nuestras sociedades están realmente despojándose de su tradición y de su historia; una y otra van siendo cada vez menos importante en lo que realizamos como pueblos. Y esta desconexión con el pasado ocurre justamente al mismo tiempo que centenares de libros de historia y de todo género de información salen de las prensas. Ya cada vez parece haber menos referencias al pasado que nos permitan identificarnos con él.

La clave para entender lo que pasa parece estar en la diferencia que hay entre el conocimiento informativo y el identificativo. Aparentemente suena como una necedad decir que los pueblos pueden desligarse de su historia, pero se ha de tomar en cuenta que la

conducta de un pueblo no es simplemente el resultado de causas pretéritas, sino también de una continua referencia a ese mismo pasado, lo cual los hace seguir siendo relativamente tradicionales, tener una idiosincrasia relativamente propia y ser, hasta cierto punto, predecible como pueblos. Por una parte, sería absurdo decir que la cadena de causalidad se interrumpe o que hay soluciones de continuidad en la causalidad histórica. Todas las causas que concurren para fraguar un período histórico influyen en el siguiente, y éste es el sentido en que puede decirse que nada de lo que sucede está desligado del pasado. Empero, por otra parte, también es un hecho que los pueblos pueden perder su cultura y el conocimiento de su pasado. Esto es lo que les ha sucedido, por ejemplo, a los actuales indios mayas de Yucatán, quienes, aunque hablan en su idioma maya, son incapaces de recordar nada de aquella grandiosa cultura que tuvieron en otro tiempo, y ni siquiera aciertan a dar explicaciones de las reliquias arquitectónicas y artísticas que hay en sus selvas. En este sentido, la posibilidad de que los pueblos pierdan su pasado es absolutamente real.

Sin embargo, no es aquí donde radica el problema moderno de las civilizaciones que poseen abundante información impresa y telecomunicada. El problema está, más bien, en que de toda esta información hay muy poco que podamos llamar “mío” o “nuestro”. Le falta un nexo de carácter personal con nosotros. Es una información que sirve nada más para

decirnos lo que le sucede a “cierta gente”, no a “mi gente”. Los conocimientos actuales son *informativos*, no *identificativos* ni crean tampoco, por ende, un sentimiento de cohesión. Los conocimientos objetivos son neutrales, no toman en cuenta a las personas ni tampoco sus sentimientos; tienen un contenido más bien concreto que poético. Lo contrario ocurre con los conocimientos identificativos: éstos sí crean un sentimiento de cohesión, meten a la persona dentro del contenido, y este contenido puede muy bien *no* consistir en hechos positivos. Sirvanos de ejemplo ese tipo de películas “lacrimógenas” que hacen a la persona vivir una experiencia. Es el caso también de las cartas que nos llegan de casa: representan para nosotros mucho más que noticias de cierta gente. El conocimiento que se transmite por comunicación afectiva logra intensificar la conciencia del “yo” y del “nosotros”. Empero, en la actualidad es un hecho que casi toda la información es impersonal: hasta la propia “historia patria” o de nuestra provincia, hasta la descripción del pueblo donde nacimos carece de ese sabor al “terruño”. Lo que es más, casi todas nuestras experiencias de comunicación personal afectiva las tenemos con extraños, con aquellos con los que no sentimos ningún lazo personal.

Esta es la razón, creo yo, de que hoy en día nos encontremos frente a esta paradoja del acumulamiento de la Historia y el decrecimiento de la tradición. Yo defino la tradición como un sentido de continuidad viva con el

pasado, como un sentimiento de propiedad que se percibe en las ideas del pasado. Ordinariamente, las consignaciones de hechos que llamamos Historia forman parte de la tradición; pero también es posible que se pierda la tradición y, no obstante, que aumente la Historia. La Historia, cuando se despoja de la tradición, se convierte en un registro exangüe de épocas y generaciones humanas que no sentimos como nuestras. Se convierte en algo remoto, intrascendente, hasta el grado de que en nada nos afectaría que nuestros antecesores hubieran sido otros. Pues bien, precisamente este tipo de Historia despojada de tradición es la que se enseña hoy en día, pienso yo, tanto en las escuelas de enseñanza media como en las universidades. Derribar de su pedestal a los grandes hombres y discutir lo legendario en la Historia contribuye simplemente a una mayor enajenación. ¿Fue realmente Betsy Ross quien hizo la primera bandera de los Estados Unidos? ¿Es verdad que Dame Frietchie hizo lo que Whittier le atribuye? ¿Fue realmente Lincoln un idealista? “No; nada de eso es cierto”. Semejantes supuestas correcciones a la Historia equivalen a deshacer más lazos con el pasado. La Historia despojada de tradiciones plantea el problema didáctico de cómo enseñarla de manera que cobre vida. ¿Y cómo hacer que cobre vida la Historia en una sociedad persuadida de que el pasado está muerto, de que es algo vetusto, mítico e intrascendente? De poco vale conocer el pasado si se le

La Historia despojada de tradiciones plantea el problema didáctico de cómo enseñarla de manera que cobre vida. ¿Y cómo hacer que cobre vida la Historia en una sociedad persuadida de que el pasado está muerto, de que es algo vetusto, mítico e intrascendente?

deshumaniza y convierte en algo impersonal e intrascendente; aunque lo conozcamos, nos sentimos deslingados de él, y ya no será una fuente de la que brote el sentimiento de “nosotros”, ni un orgullo patrimonial, ni una cepa de identidad comunitaria y personal.

Lo que vengo diciendo se aplica, naturalmente, no tan sólo a la Historia, sino también a la Sociología, la Psicología, la Biología, y a las demás ciencias menos humanas. En suma, los creadores del saber objetivo (y mucho de esto pudiera decirse también del arte) están produciendo un acervo informativo con el que *nadie puede identificarse* de una manera personal, ni siquiera —¡para rematar la ironía!— los mismos que la producen. En ese aluvión de datos impersonales nadie puede encontrar a un antecesor, a sus padres, hermanos, compañeros o amigos, y mucho menos a Dios. Y así, la explosión de conocimientos anonada la mente, pero no llega al corazón del hombre. Siempre nos quedamos fuera, y aun cuando conseguimos penetrar en este saber, lo hacemos como extraños. Ahora bien, es evidente que quienes cultivan las místicas modernas —el yoga, los “viajes” de ácido lisérgico (LSD), la catarsis de grupo— están reaccionando contra este tipo de saber y haciendo un esfuerzo por llegar al corazón de las cosas.

La Historia despojada de tradiciones y los conocimientos deshumanizados están poniendo al vivo una realidad: que las sociedades pueden acumular conocimientos y bienes que no sirven a sus miembros para fijar su identidad: más aún, que son un obstáculo para ella. La pregunta se plantea en la esfera de los puntos de referencia simbólicos: ¿están siendo suministrados por la sociedad en número suficiente para que las personas sepan quiénes son o, por el contrario, están siendo suprimidos con demasiada rapidez? La identidad —eso que contesta a la pregunta: “¿Quién soy yo?”— está en función de los puntos de referencia simbólicos que capacitan al individuo para recordar quién es. El ejemplo de un punto de referencia simbólico es el diario personal que las personas van escribiendo durante su vida y que suelen releer de cuando en cuando para saber qué fue lo que pensaron y sintieron en épocas pasadas. Los diarios son un objeto de referencia simbólica. Pero, ¿qué es lo que vemos que está sucediendo en nuestros días con los puntos de referencia simbólicos? ¿No los estaremos perdiendo, tanto en nuestro conocimiento del pasado como en nuestras relaciones con los demás? 🕯



MODERNISMO: SUPLANTACIÓN DEL “TERRUÑO” POR EL ESPACIO

Quienes miran la modernización con ojos optimistas —Daniel Lerner, por ejemplo— encuentran en ella una oportunidad creciente de liberación, en cuanto permite a las personas concebirse a sí mismas (y en situaciones) diferentes a su realidad. Pero se le puede dar la vuelta a esto mismo y preguntarnos si, junto con esta ganancia de libertad, la gente no estará desvinculándose de aquellos símbolos que dan sentido a sus vidas. Fijémonos, por ejemplo, en lo que los antropólogos nos dicen acerca de los indios norteamericanos que se dedican a cultivar maíz: el maíz no significa para ellos una actividad de fines meramente económicos y utilitarios, sino también un medio de rendir culto a los dioses. Cuando se les enseña a los indios a cultivar otras semillas y obtener mejores réditos, se mejoran sus ingresos pero se les despoja de un género de actividad que da sentido a sus vidas. A continuación daremos otro ejemplo parecido, que sería aplicable a un número mayor de norteamericanos. Es la declaración de un granjero del estado de Connecticut que se dedica a la cría de vacas lecheras y que nos revela lo que está sucediendo con el significado de su vida. Pudiéramos decir que se trata de un artículo sentimental a favor del arraigo al terruño. Este granjero se pone a considerar las causas de que haya tan pocos suicidios entre las personas que residen en la misma localidad donde nacieron:

Es que cuando se disponen a cargar la pistola o preparar el veneno, muchos antepasados suyos los observan. Quienes viven en el mismo lugar donde nacieron se sienten todo el tiempo ante la pre-

sencia de una fuerza de vida que se perpetúa y que es más grande que ellos. Se sienten protegidos. Rodeados como están de un paisaje y de un ruido familiar, de una comunidad de personas que los conocen perfectamente, esos hombres avecindados donde nacieron rara vez están solos. ¡No importa que sean unos fracasados —todos hemos sentido el aguijón del fracaso al compararnos con lo que un día quisimos ser—, no importa cómo hayan desperdiciado su vida; de todos modos, el hombre que vive en su terruño —ya sea una ciudad, un pueblo, o una aldea minúscula— no puede dejar de hallar felicidad en algo cada día de su vida: en el árbol que vio plantar y que ya creció más de veinte metros, en el primer prado que verdea con la llegada de la primavera, en la pandilla de muchachos que ahora juega béisbol en el mismo llano donde él jugaba...!

Quien vive en su propio terruño atesora muchos secretos. Sabe, por ejemplo, quiénes vivían donde ahora está la funeraria. Sabe adónde iba el camino viejo antes de que abrieran el nuevo. Apenas se impregna el ambiente de algún olor fétido y ya nos está diciendo de quién es la fosa séptica que está rebasada. Y también sabe decirnos si va a llover o no. Todos estos secretos, mirados uno a uno, tienen poco valor, pero tomados en conjunto pueden resultar tan inapreciables como la vida misma. Más aún, el hombre que vive en su terruño puede revivir su vida entera en el instante más fugaz: al oír el silbato de la locomotora que pasa, la campana de la



iglesia, la algarabía de los niños que salen de la escuela. ¡Sonidos que son imperceptibles para la mayoría y que, sin embargo, a él lo hacen sentirse otra vez joven! Este hombre es dueño de una satisfacción indestructible e inmortal.

La gente necesita respirar una atmósfera de intimidad tanto como necesita comer. La mayoría quisiera poder contemplar siempre los mismos sitios, las mismas cosas y la misma gente, todo el tiempo de su vida, mejor que andar exponiéndose entre lo nuevo y lo diferente.

En la ciudad de Nueva Inglaterra donde yo vivo, tengo un paisano que es uno de nuestros hombres más prominentes y que, a instancias de su familia, se fue a dar la vuelta al mundo. Visitó Londres, París, Roma, el cercano y el lejano Oriente, surcó todos los océanos y vio casi todas las maravillas hechas por el hombre. Y cuando, por fin, regresó a su hogar y se presentó en su propio club, donde por espacio de cuarenta años se había sentado a la misma mesa y escogido las mismas viandas que le traía el mismo camarero, respondió al preguntársele si había disfrutado el viaje: “¡Ah, salió bastante bien, realmente!” Y añadió luego con visible falta de entusiasmo: “sólo que pasé todo el tiempo pensando en lo que me estaba perdiendo por haber salido de mi casa”.

¿Cómo calificaremos a este hombre? ¿Lo despreciaremos por ser tan provinciano y por preferir su propia casa al Taj Mahal? ¿No nos dará más bien envidia su satisfacción? Hamlin Garland nos ha descrito lo que sintió al regresar a la casa de campo de sus mocedades. Se desconsoló de ver cuánto habían cambiado las cosas en las manos de los nuevos colonos emprendedores, a pesar de que eran sólo unos pocos. Aquella campiña de sus tiempos de muchacho, virgen y sin caminos, estaba ya

roturada y domeñada. Lo que sólo era una encrucijada se había convertido en pueblo, y los pueblos eran ya ciudades. Tuvo que pasarse un día entero rebuscando para encontrar apenas un pradillo de pasto virgen. Ahora bien, si el paso del progreso pudo contristar a Garland que había estado ausente, calculemos cuánto más afectaría a los que se quedaron en el terruño y presenciaron todas esas innovaciones. Viviendo, como vivimos, en la era del bulldozer, para preservar un prado de césped o un retazo de campo, es necesario conseguir que se le declare monumento nacional. Sin embargo, así como el hombre que ha vivido pegado a su terruño no puede llegar a sentirse enteramente infeliz, tampoco puede sentirse enteramente dichoso. Y esto se debe a la continua indignación que le causan todos esos advenedizos que, so pretexto de poner un dique a las inundaciones, encierran en pilotes de concreto todos los recuerdos de su infancia... ¡Qué amargura siente de ver los árboles en que grabó las iniciales de su nombre convertidos en metros y más metros de madera contrachapada! Al poner los ojos en su suelo natal, siente como si los bulldozers lo fuesen a embestir. Tal parece que la marea inexorable de hombres y de máquinas fuera a tragárselo también a él. Quienes siguen viviendo en su terruño miran con predilección las cosas que no han cambiado. Es cierto que ahora ya pueden llegar al centro de la ciudad en ocho minutos, y no, como antes, en treinta y cinco, pero, así y todo, les gusta más acordarse de todo aquello que veían por el camino viejo: la multitud de gente que se multiplica en su alrededor es como una erupción de la piel, y por eso, a solas y en secreto, invocan que venga alguna calamidad a romper las orugas de los tractores e inutilizarlos. Esa provisión de se-

cretos que va extinguiéndose es lo único que los sostiene, y hasta piensan que acaso más les hubiera valido irse a otra parte. Todos los días, de camino al trabajo, el hombre que vive en su terruño pasa junto a la tumba de sus progenitores, cuyos anhelos, nobles o ruines, se han hecho parte de su propio ser por una extraña osmosis. Está hecho un sentimental y cada día que pasa se siente más frustrado. Por otra parte, es verdad que quienes se pasan la vida donde nacieron se parecen a los filósofos que no reciben nunca un reconocimiento en su tierra. Recuerdo el caso de un paisano mío que tal vez no tarde mucho en convertirse en el presidente de una de las corporaciones más ricas del mundo. Este hombre apenas habrá cumplido los cuarenta y cinco años y ya es director de una veintena de industrias, tiene cuatro hijos y un yate, ha recibido una docena de premios nacionales en la línea de su profesión, no le falta nada de cuanto puede dar al hombre el destino más generoso. Sólo una cosa le falta: el respeto de sus antiguos compañeros de escuela. ¿Y saben ustedes por qué? Pues porque, el día de su graduación, lloró por no haber ganado el premio de la buena postura en clase. El debió haberse marchado, claro está. Debió haberse marchado a triunfar en otra parte, puesto que así como los demás sabían muchos secretos de él, él también sabía muchos secretos de ellos.⁴¹

Estas quejas de un vecino de Nueva Inglaterra que ve destruido el escenario de sus años de muchacho sirve para ejemplificar lo

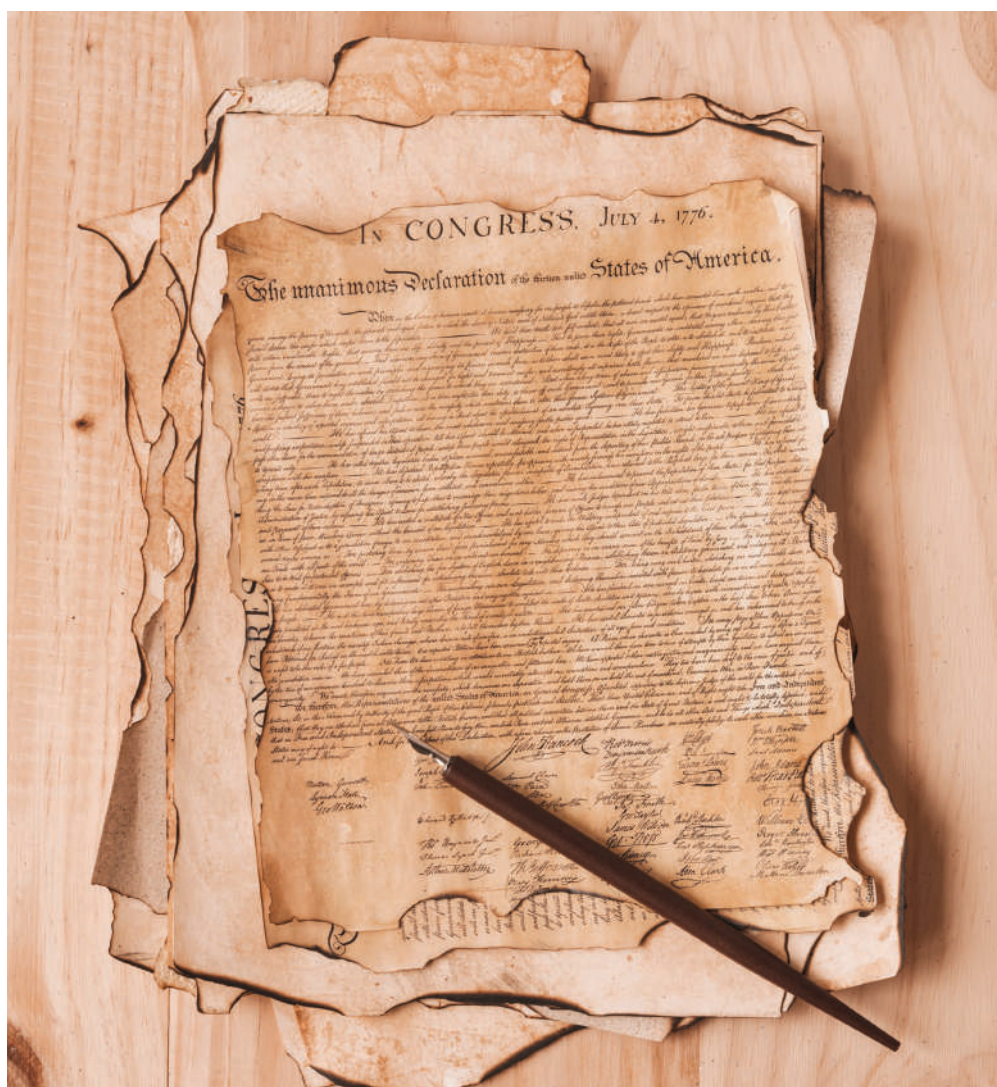
que quiero decir al hablar de la desaparición de puntos de referencia simbólicos de la identidad. ¿Qué podemos decir de sus quejas? ¿Por qué no mira con buenos ojos los bulldozers? ¿Por puro sentimentalismo, por temor a las nuevas invenciones, por un deseo de parar el progreso y dar vuelta atrás a las manecillas del reloj? Yo creo que sería un error plantear el problema en términos de progresismo y antiprogresismo. Sería tanto como distorsionar la perspectiva. A mí sí me parece que las quejas de este hombre tienen un válido fundamento. Lo que él está denunciando es una lesión a su propia integridad por la destrucción de los símbolos que le dieron un sentido a su medio ambiente y le hicieron posible llegar a ser *él mismo*. Se trata, desde este punto de vista, del despojo de identidad sufrido por una persona, un despojo perpetrado, hasta cierto punto, prácticamente contra todos los ciudadanos norteamericanos. Y esta lesión a la integridad no ha provenido del progreso, sino del arrasamiento precipitado de los símbolos. En la adquisición acumulativa de cosas nuevas, las sociedades corren el riesgo de rebasar el punto de equilibrio óptimo de la proporción entre lo viejo y lo nuevo, entre la información y los recursos materiales, por una parte, y las cosas viejas que sólo valen en calidad de recuerdo; entre la aculturación innovadora y la tradición. Cuando se traspone el punto de equilibrio óptimo que estimuló la creatividad de la sociedad para enriquecerse con nuevos elementos, se entra en una zona

⁴¹ Roger Eddy, "On Staying Put", *Mademoiselle*, mayo, 1966, pp. 108, 110. Otro escritor, Harvey Cox, diserta sobre los estragos destructores de la profanación de los "espacios sacros" (espacios que poseen un significado religioso) y recomienda para subsanar esta pérdida que se dé mayor atención a los "espacios que poseen un significado humano". Harvey Cox, "The restoration of a Sense of Place: a Theological Reflection on the Visual Environment", *Religious Education*, 11 enero 1966; reimpresso en *Ekistics* (Atenas, Grecia), Vol. 25, núm. 151, jun. 1968, pp. 422-424.

de peligro, donde el consenso y la integridad de las personas se resquebrajan. Esta es la zona de peligro en que muchos símbolos comienzan a perder su significado y dan lugar a que surja la pregunta de si la vida tiene sentido o no. Los estilos de vida se alteran y revuelven, proliferan los esnobismos y se advierte una general desconexión entre el pasado y el presente como fuentes de ese sentimiento que nos hace sentirnos “nosotros”. Mucho de esto no es imputable al progreso *en sí*, sino a la incapacidad de valorar como es debido el problema de los símbolos, la importancia que tienen, y la imposibilidad de sustituirlos por cosas. La única forma inteligente de reemplazar un símbolo es construyendo otro nuevo. Pero... ¿a quién le interesa esto?

Los norteamericanos están sufriendo los embates de un modernismo dogmático y avasallador. Miran con complacencia, si no es que con agrado, el hecho de que la nación esté despojándose de sus tradiciones, aunque tal vez sea el país del mundo donde subsisten menos tradiciones. Uno de los aspectos de este problema se aprecia en la ola esnobista: el ritmo de cambio del estilo de vida norteamericano es demasiado rápido para que lo aprueben incluso los modernistas. Se advierte, por ejemplo, el curioso fenómeno de que los viejos recurren a los jóvenes para aprender a vivir. En cierta ocasión en que pasaba por una escuela de baile de Santa Mónica, en California, me detuve y vi un grupo como de cuarenta o sesenta hombres y mujeres que bailaban con instructores jóvenes de ambos sexos. Cualquiera persona extranjera se habría extrañado de ver semejante inversión de patrones de conducta social y de que los viejos tuvieran que recurrir a los jóvenes para saber comportarse, si no es que hasta para saber vi-

vir; que la mutación de estilos entre jóvenes sea tan rápida que los viejos se sientan fuera de sitio y sólo puedan “emparejarse” llevados de la mano por los jóvenes. El incidente se me borró de la memoria hasta que, tiempo después, en una fiesta, me encontré ante el hecho de que mi anfitriona —una mujer de más de cincuenta años— nos anunciaba que íbamos a practicar algunos de los nuevos pasos de baile y nos presentaba a tres adolescentes que estaban allí para el efecto. Ante este fenómeno de los viejos que dependen de los jóvenes para recibir orientación, nos preguntamos en seguida cómo andarán la dignidad y la integración de la identidad de los norteamericanos, y si el país no habrá rebasado ya ese punto óptimo del equilibrio de cambio, pues no solamente vemos que el ritmo de cambio resulta demasiado rápido para las personas de más de cuarenta años, sino que hay toda una mezcla de estilos, importados casi de dondequiera —como se advierte, por ejemplo, en la música popular—, que torna difícil identificar, inclusive en el momento transitorio, lo que es y lo que no es realmente autóctono. Entre toda esta mezcla de estilos, la persona se pregunta naturalmente: “¿Qué estilo es el que me identifica?”, “¿Cuál identifica a mi grupo social?”, “¿Cuál identifica a mi pueblo?”. En estas medias luces, ha aparecido de pronto una nostalgia por la tradición, en el capricho por las canciones folklóricas, que nos transportan, por un instante, a los tiempos de la colonización, a los plantíos de algodón, a los lanchones del Misisipi, o a las fogatas de los vaqueros solitarios o de los soldados de la Guerra Civil... en una palabra, a un rincón del pasado que aún perdura en nosotros y al que pertenecemos. Lo malo es que las canciones pseudo folklóricas no pa-



san de ser pseudo símbolos y sólo sirven para recrear un pseudo pasado.

El modernismo que gobierna la vida norteamericana está simbolizado por el bulldozer y por los elencos siempre cambiantes de las carteleras. El paso del bulldozer suele venir acompañado de estribillos publicitarios como: “Sea moderno, fume un...”. Este modernismo cabalga a sus anchas sobre todas las consideraciones que no son de orden económico o político. Y no hay ninguna voz de protesta que se alce contra él, ningún grupo que lo reprima, aparte —si acaso— de unos

pocos aficionados a las antigüedades y a la Historia. Los bulldozers arrasan con todos, los paisajes y con todos los puntos de referencia que hacen posible la identidad regional. Ya se ha hecho un lugar común el comentario de que los espacios abiertos están en vías de desaparecer en los Estados Unidos, y hasta las excursiones en coches-viviendas dan el molesto aspecto de un vecindario multifamiliar. Lo que todavía no se capta con la misma lucidez es que también están desapareciendo, y hasta más aprisa que los espacios, los lugares, es decir, los *terruños*.

Conforme todo el territorio de los Estados Unidos se vaya convirtiendo en un único suburbio ingente, o en un centro urbano de rascacielos, o en un inmenso aparcamiento, dejará de ser un lugar y se trocará en un espacio modernizado.

Al hablar del lugar y contraponerlo a espacio, nos estamos refiriendo al *terruño*, es decir, al espacio que si es capaz de darnos un sentimiento de identidad local. Son esos sitios donde los símbolos están en toda su vigencia: el viejo barrio donde viví, la catedral de Canterbury donde asesinaron a Becket, Plymouth Rock. No bien hemos puesto los pies en el campo de batalla de Vicksburg, y ya sentimos que estamos en un lugar, no simplemente en un *espacio*. Pues bien, es obvio que los bulldozers, al ir despejando el terreno para construir viviendas en serie, nuevos rascacielos y aparcamientos que darán acceso a nuevas hordas de extraños, van destruyendo los símbolos territoriales y, con ellos, el lugar que sentíamos como nuestro. Conforme todo el territorio de los Estados Unidos se vaya convirtiendo en un único suburbio ingente, o en un centro urbano de rascacielos, o en un inmenso aparcamiento, dejará de ser un lugar y se trocará en un espacio modernizado. Hasta los hoteles Hilton, a pesar de su tamaño, ya parecen más bien espacios que lugares. El espacio se ha metido dentro de la Geografía Humana y a ésta le ha sucedido lo que a la Historia, que se ha despojado de sus tradiciones. Cierta geógrafo, Philip Wagner, hace este comentario: “Me pregunto si la Geografía no le tendrá entablado pleito a la Historia”. Con

ello quiso decir que esa tendencia de la Geografía por manejar los lugares con indiferencia y sin hacer distinciones, va despojándolos de su identidad.

En este sentido, la ciudad de Los Angeles representa más bien un espacio que un lugar. Y, por otra parte, existen arrabales donde hay muy poco que ver, pero que por lo menos tienen la distinción de seguir siendo lugares. Disneylandia, a pesar de ofrecer tantas diversiones y ser quizá el paraíso de los niños, podría ser considerada como un pseudo lugar; más bien, realmente, un espacio que un lugar: un conjunto de ingeniosas invenciones de concreto que nos evocan ilusoriamente lugares donde ahora vivimos. Mi idea, en cualquier caso, es que los espacios —y acaso también los pseudo lugares— nos roban nuestra identidad. Y, en cambio, el lugar nos la robustece; es capaz de decirnos quiénes somos: “Tú eres de aquí, éste es tu *terruño*”, o bien “Tú no eres de aquí, eres un extraño”. Y este discernimiento le hace a la persona definir su identidad. ¿Habrá de continuar esta suplantación de los lugares por espacios? ¿Será el mundo futuro más bien un espacio modernizado que un lugar propio? Ya estamos viendo, hoy por hoy, cosas increíbles, como, por ejemplo, que ciertos monumentos históricos de Egipto hayan quedado sumergidos por la presa de Asuán. No es remoto que algún viajero, al despertar cualquier mañana, no sepa dónde se encuentra, si en Egipto, en África del Sur, en el Japón o en Los Angeles. A la luz de estas reflexiones, yo no veo que la identidad pueda salir beneficiada por este afán modernizador que destruye los lugares. Y sigue en pie la pregunta de si será posible forjar nuevos símbolos humanos que suplan la pérdida del sentido de lugar o *terruño*. 🌿

LA MOVILIZACIÓN MASIVA: PERSONAS QUE SE CONVIERTEN EN CATEGORÍAS

La transformación de lugares en espacios está evidentemente muy vinculada con la tan sobradamente conocida movilidad y "desarraigo" de los norteamericanos. Ahora bien, esta movilidad trae consigo cierta ambigüedad de la persona, y ello tal vez no afecte tanto a los norteamericanos nacidos en el país y ya acostumbrados a ella, pero sí provoca graves crisis en los extranjeros. Daniel Boorstin la ha llamado "el ideal del hombre indiferenciado". Ningún norteamericano se sorprende de ver a un juez herrando un caballo, o de que el patrón juegue partidos de béisbol con sus empleados, o de que una ama de casa se dedique también a los negocios. En los Estados Unidos nadie espera que los demás guarden sus distancias, que mantengan sus propias diferencias y se muestren conscientes de su nivel social. En contraste con ellos, Kurt Lewin hace notar que un oficial de aduanas alemán nunca deja de ser oficial de aduanas, aunque vista traje de baño. En los Estados Unidos, la procedencia del individuo no cuenta para que los demás lo definan, ni tampoco sus antecedentes y ni siquiera las credenciales de nivel social que presenta. Todo se hace depender de la propia personalidad. "¡Pruébanos quién eres!", se le dice.

Sin embargo, la ambigüedad puede ser un fardo terrible para un sistema social. Aquí yo trataré de hacer ver el problema que representa para los puntos de referencia y para los resonadores o retroalimentadores de la identidad. La movilidad es un fenómeno muy típico de la sociedad norteamericana y uno de los temas predilectos de los sociólogos. Estos establecen una distinción entre las movilizaciones físicas, que son un simple movimiento espacial, y las movilizaciones sociales, que im-

plican entrar en contacto con diferentes grupos, clases y tipos de población humana, incluyendo lo que yo he dado en llamar *lugares* ("terruños"). Tomemos el ejemplo conocido del médico de sociedad que también da servicio gratuito en un hospital de beneficencia: este hombre está trabando contacto con gente de otra clase diferente a la suya y despliega una gran movilidad social. La historia de los Estados Unidos está tejida de innumerables movilizaciones físicas y sociales: la llegada de los peregrinos (*Pilgrims*) y demás colonizadores, la conquista del Oeste y de nuevas fronteras gracias a los pioneros, las vicisitudes de Babbitt, las revoluciones de nuevas clases sociales que supieron encumbrarse (*nouveaux riches*) y que se impusieron a conservadores, progresistas y votantes independientes; el encumbramiento de burócratas, técnicos y superintendentes; el triunfo de la "*publicidad*" sobre la *sociedad*, del que nos habla Cleveland Amory. También tenemos el otro fenómeno de las corrientes que arrastran grupos de población: los campesinos desplazándose hacia las ciudades, los habitantes de las grandes urbes huyendo hacia los suburbios o ciudades satélites, los jornaleros migratorios, los empleados que a diario van y vienen de las metrópolis... —¡hasta los incesantes viajes en automóvil de nuestros abuelitos jubilados! Yo les he preguntado a mis estudiantes de Sociología si piensan dedicarse a la misma ocupación que sus padres. La respuesta casi unánime —ya pueden ustedes imaginárselo— ha sido: "¡No!". Y pregúntenles ustedes cuántas veces han tenido que mudarse de casa desde que nacieron, y les dirán que hasta diez u once, como promedio.

Los sociólogos ya han denunciado los resultados parecidos que se obtienen al mul-

tiplicarse las cifras: mientras en la relación figura una sola persona, esta persona es “especial”; pero si participan otras o la reemplazan, lo que se obtiene es una “clase” de relación. Cuando en una misma “clase de relación” tenemos un centenar o un millar de personas, nuestra relación es con una masa o una turbamulta. Conforme van engrosando las categorías de relaciones, van diluyéndose nuestra atención y nuestro interés, hasta que no nos quedan más relaciones humanas que las impersonales y masivas. De esta manera, el alumno se convierte en uno entre cien, y el enfermo, en la “cama número quince” del pabellón. Y lo peor es que estas relaciones masivas no solamente son características de los grandes grupos, sino que también han invadido el terreno de las buenas amistades personales. Sí tenemos la suerte de seguir conviviendo con una veintena de las personas con quienes crecimos, probablemente todavía sentiremos que somos “especiales”, mas lo que suele suceder es precisamente lo contrario: que trabajamos y convivimos no con





los amigos de toda la vida, sino con simples conocidos. Realmente, se va haciendo característico de las sociedades modernas que nadie conozca a nadie. La “amistad” se ha convertido en un papel social, en una actitud formalmente categorizada. El individuo que tiene cientos de “amigos” descubre de pronto que no sabía que uno de ellos ha estado enfermo, o que se separó de su esposa, o que es dipsómano, o que sufre una psicosis...; o bien puede acaecerle que habiéndose ausentado durante unos meses, se entere después, con disgusto, de que nadie lo echó de menos... a no ser porque llenaba una necesidad meramente funcional. Y el peor de todos los casos es descubrir que nuestra propia categoría o función, a la que tal vez hemos consagrado la vida entera, es fácilmente sustituible o desempeñable por otra persona. Ahora bien, este hecho de percartarnos de que la “amistad” no pasa de ser un

papel representado en ciertas ocasiones, y de sentir claramente que “todo el mundo se las puede arreglar sin mí”, nos hacen indudablemente sentirnos insignificantes. Una posición social mantenida en el plano de las categorías formales y que cualquiera puede representar por nosotros no puede darnos el sentimiento de ser “especiales”; es más, ni siquiera puede darnos el sentimiento de que figuramos ahí como personas. Y mientras de más fácil reemplazo sea nuestra categoría, más se verifica lo que venimos diciendo. Los norteamericanos viven y tratan de preservar su identidad en un nivel tan superficial de relaciones humanas⁴² que hasta los amigos “íntimos” son interinos: como dos personas que conversan por teléfono y pueden dejar su sitio a otras en cualquier extremo de la línea. Tal parece que *representar el papel* de la “amistad” con voluntad y entusiasmo es lo máximo a que pueden llegar

⁴² La superficialidad en el trato social es uno de los rasgos de la imagen del pueblo norteamericano que los estudiantes extranjeros de la Universidad de California en Los Ángeles han percibido más vivamente. Richard T. Morris, *The Two-way Mirror, National Status in Foreign Students Adjustment* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1960), pp. 120, 125.

la entrega y la sinceridad. ¿A qué decir que de aquí nacerá fácilmente el sentimiento de que no es posible penetrar en las personas ni comunicarse con ellas realmente, sino sólo con la careta y la máscara? La frustración a que conduce la disponibilidad excesiva en la vida sexual queda expresada muy a lo vivo en esta confidencia de una actriz de televisión:

Una puede salir con individuos distintos todas las noches, pero al poco tiempo ya está harta de girar en círculos. Realmente, no saca nada ni aprende a conocer mejor a la gente. A los seis meses de hacer esa vida ya se siente fastidio. Y termina una preguntándose: “¿Qué me pasa? ¿Tras de qué cosa ando?”⁴³

Semejante inestabilidad no permite a los individuos encontrar una respuesta de orden emocional para sus preguntas; lejos de afinarse su sentido intuitivo de los demás, se embota. Hasta que, por fin, la frustración los hace recurrir a la terapia de grupo o tratar de “entrar en onda” con dosis de ácido lisérgico (LSD). Esta superficialidad de vida resulta de una diestra (e impenetrable) manipulación de papeles diversos —propiciada por la movilidad ambiental, que convierte a los sujetos en categorías— y produce una atmósfera funesta para la identidad individual. El individuo se desintegra por la falta de un respaldo que le haga sentirse “especial” y necesario para todos.

Algo que agrava la situación en vez de aliviarla es la cacería furiosa de símbolos de posición social y prestigio personal, lo cual, una

vez traspasado cierto límite, pone al sujeto a girar en un círculo vicioso. Verdad es que hoy en día los Estados Unidos son una tierra de ambigua identidad, donde cualquiera puede comprarse cuanto distintivo se le antoje, con tal que pueda pagarlo. ¡Ahí está el Cadillac, el toque de última moda, el barrio residencial exclusivo, el fino papel membretado! El individuo puede presentarse ante los demás con la identidad que quiere y mantenerla hasta que otro lo desenmascara. Empero, para darnos una idea de las últimas consecuencias adonde puede llevar esta libertina usurpación de identidades, imaginémonos cómo terminaría una pieza teatral en que se permitiera a todos los actores disfrazarse a su capricho. ¿Es que, al cabo de poco rato, no sería ya imposible saber quién era quién? Y la trama, en vez de articularse conscientemente, ¿no degeneraría en una máscara confusa? Pues la permutabilidad de los símbolos convierte a la vida en una especie de mascarada. El empleado que piensa contratar, la persona con quien quiero casarme, mi amigo, ¿quiénes son realmente? La vida entera se vuelve una serie de poses como las de Fred Demara. Si todo el mundo se pone a usurpar símbolos, no hay manera de discernir quién es quién. Y el clímax de la paradoja es que cuando todos pueden ser cualquiera, ya nadie puede ser “alguien”.

Otro perjuicio causado por la inestabilidad de identidades en la vida comunitaria, es el de la inconsistencia y confusión de los signos. Ya sea que el individuo se adhiera a una posición o la rechace, en ambos casos pasará las de Caín para convencerse de que está obrando debidamente; no puede

⁴³ “*The Pleasures and Pains of the Single Life*”, (Las Dichas y Desdichas de los Solteros) *Time*, 15 sept. 1967, p. 37.

evitarse esta incertidumbre en medio de tanto choque de subculturas, de tanta confusión de estilos, de la vertiginosidad de los cambios, de la diversidad de puntos de vista, del trastrueque de posiciones y de la dificultad para escoger la pose oportuna. En primer lugar, al individuo le costará discernir, entre tantos “simuladores”, qué personas, qué formas de vida y qué autoridades son justas y verdaderas, para desechar en seguida las poses, los pretextos y las racionalizaciones. En segundo lugar, una vez tomada su posición, no sabe todavía si las opiniones y el interés de quienes lo rodean son efectivamente sinceros y lo están respaldando, o si están, simplemente, “dejándolo bailar en la cuerda floja”. Encontrará un número indeterminado de personas en esa sociedad movediza —¡y qué tardado resulta localizarlos!— que son “farsantes” (impostores de un papel social)⁴⁴ y cuyas reacciones, al faltar la apertura sincera o el genuino enfrentamiento, no le sirven de nada en su proceso de búsqueda de autenticidad. Así como el aplauso de cortesía que se brinda a los actores de variedades no les indica realmente si su número salió bien o mal, tampoco estos signos equívocos le revelan a la persona lo que necesita saber. Por eso, no le queda al individuo más recurso que entrar en la siguiente etapa de buscar personas que sí puedan darle signos unívocos y seguros, mas esto fomenta el aliocentrismo y la ansiedad de obtener respaldo: el individuo comienza a tragarse cuanta opinión le dictan los árbitros de la vida pública y los dictaminadores de corrientes; pero ni esto le ayuda a formarse un juicio sólido de su propia posición ni a

Y como la ambigüedad del medio no permite saber la posición de las personas, tampoco sabemos “lo que piensan”, y nos resulta imposible formarnos una “mentalidad realista y bien generalizada de lo que nos rodea”, para decirlo en términos de George Herbert Mead.

determinar quiénes, entre toda la caterva de farsantes, son sus verdaderos amigos.

Semejante situación nos hace sentirnos como en medio de un lago fangoso, buscando con el pie un asiento firme y sin poder encontrarlo. Y como la ambigüedad del medio no permite saber la posición de las personas, tampoco sabemos “lo que piensan”, y nos resulta imposible formarnos una “mentalidad realista y bien generalizada de lo que nos rodea”, para decirlo en términos de George Herbert Mead. En vez de esto, uno acaba formándose una mentalidad pragmática, en la que todo se reduce a encontrar papeles funcionales que podamos representar con destreza. Y así nos volvemos “triunfadores” conformistas, renunciando a la oportunidad de confrontar nuestros verdaderos sentimientos con lo que la gente piensa en verdad, y renunciando también —sobra decirlo— a dilucidar entre sus elusivas respuestas cuáles son los criterios legítimamente sustentables. Nuestra postura final es hacer una generalización fragmentaria e insegura de cuanto nos rodea, descartando la posibilidad de obtener una visión correcta y realista de las cosas (lo que para Mead constituye la base de

⁴⁴ Seeman diserta sobre el problema de la inautenticidad de los papeles sociales. Véase mi libro: *Heroes, Villains, and Fools* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall, 1963), p. 110-116.



muchas cualidades humanas bien importantes: la objetividad, la veracidad, la moralidad y la justicia).

Otra consecuencia perjudicial de la movilidad es el debilitamiento de los vínculos familiares, lo cual es tanto como desencajar la identidad de sus goznes. Los divorcios y los matrimonios en serie, el abandono de los hijos, el distanciamiento paterno-filial, la dispersión familiar y la inseguridad de los ancianos son otros tantos males que privan a la persona de su capacidad para definirse a sí misma en función de aquellos lazos que deberían ser

los más seguros, íntimos, y significativos de su vida. Aun en aquellas situaciones en que la estructura familiar queda a salvo, el excesivo moviismo social suscita una serie de problemas de “reacomodo” entre los cónyuges, entre padres e hijos, entre vecinos y vecinos, entre el hombre y su trabajo. Y todas estas relaciones son de un género que no debieran necesitar “reacomodo”, como lo necesitan en las sociedades estables. No es normal que tengamos que adaptarnos a las personas con quienes habitualmente vivimos. El orden natural de las cosas es que yo no tenga problemas de adaptación con mi esposa, ni con mi nuevo bebé, ni con el tío viejo de mi familia. La aceleración de la movilidad implica el problema de hacer funcionar bien toda una serie de relaciones que debiéramos dar por descartadas sin preocuparnos mayormente. Con la movilidad, surge el problema de “establecer nuevos contactos” y representar papeles que no son los nuestros, es decir el problema de Dale Carnegie. Aquí no viene al caso ponernos a examinar las relaciones conflictivas paterno-filiales y los asuntos de familia que originan los problemas de identidad más graves: las neurosis y las psicosis. De esto han escrito mucho los sociólogos y, además, nuestro estudio se enfoca únicamente a las condiciones sociales de orden común que afectan a la gente “normal” (cuyo número suele ser bastante considerable): el significado de la vida y la felicidad de casi todos. Pero es indudable que quienes han crecido frustrados desde sus primeras relaciones, quedan materialmente incapacitados para lidiar después con todos estos problemas (la pérdida de la tradición, la superficialidad de las relaciones, la falta de resonancia ambiental) que causan tanta desdicha en la “gente normal”. 🌿

AUSENCIA DE RITUALES IDENTIFICANTES

Otra de las causas por la que la sociedad moderna fracasa en dar a la persona un concepto adecuado de sí misma es la falta de rituales que ayuden a la identificación. La gran mayoría de los individuos carecen hoy en día de oportunidades para vivir experimentalmente ceremonias o ritos que les hagan copartícipes de una mística, o que acrecienten su conciencia de sí mismos como personas. Casi siempre que participamos en diversiones masivas, en el arte, en el teatro, o en cualquiera de los otros “géneros de expresión emocional”, lo hacemos como “desde fuera”, en calidad de extraños, como si estuviéramos recibiendo una formación impersonal. Y aun suponiendo que lleguemos a emocionarnos y vibrar, rara es la vez que logramos encajar ahí personalmente, y más raro aún que lleguemos a sentir que somos *alguien*. Además, está el hecho de que una buena parte de las ceremonias que se *supone* debieran robustecer nuestra identificación con el grupo (las ceremonias eclesiásticas y patrióticas, por ejemplo) resultan —por una serie de causas que examinaré en el capítulo 4— formalistas, tediosas o pobres en significado. Verdad es que las iglesias se ven muy concurridas, pero eso no impide advertir una general disminución de ritos significativos y capaces de sensibilizar el comienzo de una nueva vida. La sociedad se ha secularizado en gran parte, se ha vuelto anticeremonial: ya no le concede a la gente un ritual que le permita “renacer”. Mircea Eliade afirma al respecto:

El hombre moderno ya no pasa por aquellas iniciaciones tradicionales... ya no muere ritualmente para luego resucitar o renacer... En la mentalidad arcaica... el hombre es hecho, no es obra de sí mismo enteramente. Son los viejos iniciados, los maestros espirituales, quienes hacen al hombre. Y estos maestros aplican en él lo que seres sobrenaturales habíanles revelado desde el principio de los tiempos... Para nacer hacen falta los ritos instituidos por los seres sobrenaturales; es, por consiguiente, una obra divina... La iniciación en la pubertad representa, más que nada, una revelación de lo sagrado... el hombre nuevo ya no es simplemente un “hombre natural”.⁴⁵

Es evidente que lo que anhela el hombre moderno no son aquellos ritos de las iniciaciones primitivas; sin embargo, lo que muchísima gente parece andar buscando en tantos juegos peligrosos y violentos —sin pretender aquí aludir al sexo y otras actividades que no suelen considerarse deportivas— es una especie de ritual que les permita demostrarse a sí mismos quiénes son; una especie de prueba que les exija comprometer todo su ser, no simplemente dar una representación. Esta prueba es el elemento vital en la mística de muchos deportes, y hasta tal vez el elemento motivador de ciertos delitos. Mas, así y todo,



⁴⁵ *Birth and Rebirth, the Religious Meanings of Initiation in Human Culture* (Nueva York: Harper & Row, 1958), pp. XII, XIV, 3. Fred Davis y Virginia Oleson vinculan la angustia de identidad propia de las enfermeras en periodo de entrenamiento a la falta de ritos idóneos que mitiguen “su sentimiento de ruptura con lo que eran antes y la aflicción de perder su anterior personalidad”. “Initiation in a Women’s Profession: Identity Problems in the Status Transition of Coed to Student Nurse”. *Sociometry*, Vol. 26, marzo 1963, pp. 98-99.

aunque haya en la moderna sociedad norteamericana multitud de modelos para que la persona vaya forjándose a sí misma según le plazca —con la ayuda de compañeros o colegas que quieran aceptarla—, hay relativamente pocos modelos o alternativas que ofrezcan a los candidatos ritos de iniciación o de un simbólico “renacer”. La mayoría de los papeles que la persona va representando en la vida se adoptan “rutinariamente”. El individuo se compromete con ellos sin una conciencia clara de haberse “superado” para merecerlos, ni de haber renacido, sin tener, en otras palabras, una experiencia clara y distinta de haberse dicho: “Ahora ya soy un hombre nuevo”.

Factores como los que he venido mencionando —acumulamiento de información con la que nadie se identifica, suplantación del “terruño” por el espacio, movilizaciones que convierten a las personas en categorías y proporcionan signos equívocos, y ausencia de ceremoniales identificantes— son los que conspiran para crear en los Estados Unidos un vacío emocional y un ambiente en el que ya ninguna persona “cuenta”. Me he esforzado por destacar sólo *algunos* de los factores más obvios que destruyen el sentido de identidad: las deficiencias simbólicas y de interacción humana. Tales deficiencias estorban el buen funcionamiento de esos resonadores sociales de los cuales dependen en muy alto grado la integridad de la persona y su bienestar emocional. Como antes señalé, mi intención no ha sido examinar aquí las fallas de interacción que dan lugar a graves perturbaciones mentales de la persona, sino sólo aquellas que obstaculizan al individuo normal para tener una vida satisfactoria por su significado. 🌿

¿SOLUCIONES?

Una vez reconocido el problema de identidad, ¿qué puede hacerse para resolverlo?

Hay personas que parten de la idea de que es un trabajo a solas (“Lo tengo que hacer por mí mismo. ¿Qué otra persona puede hacerlo por mí?”). Así pues, estudian Filosofía, Teología o Psicología; se escudriñan a sí mismas, meditan, se introspeccionan, y si el camino se les hace demasiado duro, consultan al psiquiatra. Los existencialistas, más que otros, son partidarios de la opinión de que el individuo sólo se puede encontrar a sí mismo dentro de sí mismo y gracias a sí mismo. Rechazan las fórmulas hechas y la ayuda de la sociedad. Todo depende de uno mismo, con o sin Dios. Si la libertad es todo cuanto tenemos, aconseja Sartre, sácale todo el provecho: “la libertad humana es una maldición, pero esta maldición es el manantial único de la nobleza del hombre”. O bien, válete del “coraje de la desesperación” —propone Tillich— para seguir tu propio camino. Sin embargo, hoy por hoy ya se piensa que si la solución tiene que ser de un orden individual, eso no quiere decir que dependa del raciocinio socrático. Ahora ya sabemos, gracias a Freud, que ni la más exhaustiva constatación de hechos ni el más riguroso raciocinio de la propia posición habrían salvaguardado a un J. S. Mili, a un Kierkegaard, o a un Tolstoi, de sus crisis suicidas; es más, sabemos que la vía del intelecto lo mismo sirve al hombre para que encuentre su identidad como para que la pierda. Por otra parte, también los místicos religiosos (incluyendo entre ellos a Jung) recomiendan una ruta solitaria; no obstante ello, se insiste en algo que resulta inaceptable tanto a muchos existencialistas como a muchos ra-

cionalistas: que se abandone la reflexión y la elección voluntaria, que el sujeto renuncie a su propio ego, para poder encontrar otra identidad superior que ya no sea personal: una connaturalización con Buda, un enraizamiento en la divinidad, Atman, esa Identidad Suprema⁴⁶ que casi por equivocación llamamos el “propio yo”. A este respecto, aun los místicos cristianos se niegan a admitir que la verdadera identidad pueda ser el “propio yo”. Citemos a Meister Eckhart: “Uno solo es el trabajo que propia y verdaderamente le incumbe al hombre: aniquilarse a sí mismo”.

Sin embargo cuando la situación se generaliza y el problema de identidad afecta a millones de personas, el fenómeno adquiere proporciones sociales y se vuelve de incumbencia social. Es evidente que un conjunto de solistas, aunque sean buenos músicos, no forman una orquesta. Así como el individuo tiene que reajustarse a sí mismo, también tendrá que hacer algo para reajustar al grupo con el que convive. Y ya aquí, en la esfera de la interacción, hay dos direcciones generales que pueden tomarse. La primera consistiría en restringir los grupos sociales con los que uno convive, profesar una especie de enclaustramiento, para lograr un resultado enteramente preciso y controlado. Tal es el caso de los indios hopis, que han optado por recluirse en Oraibai. de varias sectas religiosas, y también, en otra escala mayor, de los sistemas totalitarios cerrados.⁴⁷ La otra di-

rección general consiste en salir al encuentro de diversos enfrentamientos con una actitud “abierta”, es decir, sin conocer con precisión cual será el resultado. A esto es a lo que se encaminan la terapia de grupo, la orientación no directiva (Cari Rogers), la tendencia que propone como método afinar la sensibilidad, la relación del “yo y el Señor” predicada por Martin Buber, y las teorías de C.H. Cooley y G.H. Mead que postulan que el propio yo es una imagen que se va desarrollando y creciendo merced a la resonancia que le devuelve el medio social. Bajo este rubro cabe incluir también todas esas vagas inquietudes que experimenta la persona por comprometerse de una u otra manera: cambiando su línea profesional, uniéndose a una causa, elevando la voz y dando su voto, afirmándose a sí misma, afianzando la propia posición religiosa o buscando otro credo, procurándose experiencias emocionales, presentándose ante el público como artista, sometándose a alguna prueba de superación. Hagan lo que hagan, quienes han resuelto seguir la senda de la actitud abierta tienen la convicción de que la identidad es como una perla: que no se forma nunca en una ostra cerrada.

Para hallar la verdadera identidad hacen falta —ni duda cabe— ambas cosas: la sumersión introspectiva y el salto a lo inexplorado; lo uno enriquece y contrapesa a lo otro. Y, sin embargo, no obstante que estos dos recursos son lo único con lo que contamos,

⁴⁶ Alan W. Watts recurre a las experiencias místicas de los poetas y de los iluminados religiosos para argüir que la verdadera identidad humana trasciende el propio ego (la memoria, la conciencia y cualesquier estado o afección individual), que no se extingue al morir, y que renace en nuevos seres humanos que no recuerdan su pasado. *The Supreme Identity* (Londres: Faber, 1950), pp. 76-298.

⁴⁷ Eso que Karl Popper designa como el enfoque del platonismo. *The Open Society and Its Enemies* (Nueva York: Harcourt, 1952). O bien, ese tipo de fanatismo descrito por Eric Hoffer, *The True Believer* (Nueva York: Harper & Row, 1951).



ni en uno ni en otro podemos confiar ilimitadamente. “Más cerca de los demás” puede resultar un lema tan peligroso como “más adentro contigo mismo”. La sociedad proyecta sobre el individuo muchos “yos” falsos; por eso, tal vez deberá buscar la soledad, como hizo Thoreau:

Me fui a los bosques porque quena vivir con plena deliberación, quitarme de enfrente toda cosa que no fuera una realidad esencial de la vida, y ver si podía aprender el secreto de enseñar; y no que, al llegar la muerte, me encontrara con que nunca había vivido. Estaba resuelto a no vivir nada que no fuera la vida misma, porque vivir es un bien precioso; y no quería tampoco practicar la doctrina de la resignación, a no ser que ya no me quedara otro remedio. Quise vivir hondamente y extraerle a la vida toda su médula; vivir tan austera y espartanamente que pudiera hacer trizas todas las cosas sin valor; armar la gran tremolina y salvarme en una tabla; acorralar la vida en un rincón y desnudarla para ver si era vil: y entonces captarla en toda su esencial y genuina vileza y denunciarla, y si era sublime, convencerme por propia experiencia, para hablar de ella con la verdad... porque la mayoría de los hombres —esta impresión tengo— vive en una extraña incertidumbre: no acaban de saber si la vida es de Dios o del demonio, y concluyen con cierta precipitación que la suprema finalidad humana en la tierra es “glorificar a Dios y gozarle eternamente”.⁴⁸

⁴⁸ Walden, Cap. 2.

Sin embargo, los individuos que se confían a su propia intuición no tienen una brújula segura; no hay un *gurú* a su lado que les indique cuál es la introspección y la interacción que les darán su identidad auténtica. Y sus propias percepciones tampoco bastan. Yo creo que aquí está el meollo del drama teatral de T. S. Eliot, *The Cocktail Party*: que no somos ni la imagen creada por nosotros mismos ni la que los demás proyectan en nosotros, que tan errada es la una como la otra, pero que, aun así, a través de exploraciones e introspecciones, podemos alcanzar nuestra meta... (sólo que, en la pieza citada, Eliot se sale de la realidad recurriendo a un “*deus ex machina*”: el psiquiatra sabelotodo). La desilusión de las introspecciones y de los papeles sociales vividos instiga al individuo a explorar de nuevo e introspeccionarse, pero sin ninguna garantía de que por fin hallará lo que busca. En el seno de las sociedades enajenadas como las nuestras, bien puede suceder que el hombre se pase la vida entera sintiéndose “perdido”, “muerto” o “defraudado”.

Los problemas de identidad de los adolescentes demuestran rotundamente cuán arriesgado resulta fiarse demasiado de la interacción. Rebelándose contra la definición de sí mismos que sus padres les ofrecen, y provistos de un instinto como el de Holden Caulfield para captar lo falso, se lanzan a buscar una imagen más verdadera de sí mismos en la convivencia con sus compañeros: se decoloran el pelo, se lo cortan, o se lo dejan

crecer salvajemente; tripulan automóviles increíblemente grotescos; prueban toda clase de esnobismos, aúllan entusiasmados a los ídolos que saben lanzar la pelota o blandir la batuta o zangarrear con la guitarra; se entregan a actividades que, como la de los esquiadores de tablón suelto sobre las crestas de las olas, pueden truncar su futuro. El ansia de ser popular y obtener la propia identidad dentro de un grupo humano puede causar la fragmentación del propio yo, al reflejar demasiados modelos,⁴⁹ o puede dislocar la identidad de la persona que, para rebelarse, eligió un modelo impropio. Por otra parte, ¿habrá quien crea que los adultos saben ofrecerse imágenes sociales de imitación que sean más seguras? Cierta animadora de un programa de televisión ponía el dedo en la llaga: “No veo en qué se distinguen estos muchachos de los adultos”. Paul Goodman, en *Growing Up Absurd* (Crecer es Absurdo), hace la denuncia del comportamiento social de los adultos y opina que éstos ofrecen a los jóvenes una identidad muy poco digna de imitación.❧

CORRIENTES DE UN MISMO RIO

A pesar de todo, tenemos que mantenernos activos. Hay que partir del supuesto de que el hombre es un animal que vive a la búsqueda de significados, que no se satisface con los bienes materiales ni con los hechos positivos si éstos no le hacen sentir su realidad de persona.⁵⁰ Su afán de encontrar “algo más” no sólo

⁴⁹ Erikson, p. 288; ver también *Identity: Youth and Crisis* (Nueva York: Norton, 1968).

⁵⁰ Martin Buber establece como postulado que el hombre necesita ver su identidad reconfirmada por sus semejantes: “El anhelo que experimenta todo hombre de que los demás convaliden lo que él es, e incluso lo que puede llegar a ser; y la capacidad innata en todo hombre para hacer esta convalidación de sus semejantes”. “Distance and Religion”, *Psychiatry*, Vol. 20, 1957, pp. 97-104.

La convergencia de los motivos expuestos es lo que construye un nuevo orden social y de características tan distintivas como son, por ejemplo, la cultomanía. el sentimiento colectivo de “nosotros”, las “modas”, y varios tipos de movimientos sociales.

lo impele a filosofar, sino también a practicar determinados cultos y ceremoniales; a meditar, a seguir esnobismos, a militar en cruzadas del espíritu, a entregarse al romanticismo. Y todo ello no es otra cosa que buscar por rumbos distintos una mística que dé mayor sentido a la vida. No debemos mirar toda esta brecha con lástima, creyéndola una ilusión, como Freud. ni tampoco elevarla a la categoría de verdad pragmática, como William James. Nos basta postularla como el anhelo de la mayoría de los seres humanos, ora sea que al final concluyan que fueron más sabios que la otra minoría que no se preocupa del significado, o que fueron menos valientes. Pensemos aun pecando de burdos —en las industrias emparadoras de carne: independientemente de su proceso económico, tienen que verse animadas de algo más: de un culto a la salchicha, por ejemplo, o de una mística del salami. La mistificación no es proceso que se origine nada más —como quieren los marxistas— de la necesidad de encontrar un significado; se origina más bien del hecho de que los hombres siempre buscan algo “superior” y que está por encima de ellos, algo que difícilmente puede representarse con una fórmula precisa.

Esta necesidad de un significado y una mística —entendida como yo la entiendo— no es sino otro nombre del mismo anhelo de forjarnos otra identidad ulterior y mejor que la que tenemos. Consciente o inconscientemente, esta necesidad es el nervio conductor de nuestros esfuerzos y hasta, tal vez, su motor primordial; contemplada racionalmente, equivale al *summum bonum* de Aristóteles; a esa realización del propio yo en que consiste la felicidad o el fundamento de la felicidad. Cuando se frustra, esta necesidad se vuelve compulsiva, desesperada, rara, esclavizante, eso que se busca satisfacer en la terapia.⁵¹

La convergencia de los motivos expuestos es lo que construye un nuevo orden social y de características tan distintivas como son, por ejemplo, la cultomanía. el sentimiento colectivo de “nosotros”, las “modas”, y varios tipos de movimientos sociales.

¿Y dónde buscan los hombres el significado? En la naturaleza y en sí mismos, sobre todo; pero casi siempre recurren a grupos colectivos que les den apoyo y consenso, y donde recaben experiencias emotivas que los “renueven” o que los reconfirman en lo que son. Buscan también amigos del alma, camaradas,

⁵¹ Cierta psiquiatra ha hecho notar que los pacientes le piden prestada al psiquiatra su identidad. De aquí se sigue que tan fácilmente adquieran una pseudo identidad. Ocurre “inevitablemente, en cierta etapa del tratamiento, que el paciente vaya apropiándose de la identidad del terapeuta. Es más, a los ojos de un observador neutral, el paciente en curación llegará a parecer un burdo remedo de su terapeuta: sus actitudes, ideas y modo de hablar serán otros tantos parches en peregrina combinación... Aunque el terapeuta sepa que eso no está bien, se verá muchas veces forzado a servir de oráculo al paciente y ser para él la autoridad omnisciente”. Y el bloqueo de la verdadera identidad del enfermo puede producir en él una ansiedad que, si no es contrarrestada a tiempo, lo lleve a la desesperación o a los sueños”. Leslie H. Farber, “The Therapeutic Despair”, *Psychiatry*, Vol. 21, feb. 1958. pp. 7-20.

compañeros, cómplices de la transgresión. Sucede tal y como Everett C. Hughes lo dejó dicho: “Vivimos una época en que una buena parte de la lucha por ser hombre consiste en buscar a nuestros afines”.⁵² Pero encontrar a nuestros afines no es cosa fácil en una sociedad de masas, ni tampoco quienes andan en la búsqueda se exteriorizan ante los demás del mismo modo: los hay que “se muestran tranquilos” y no se comprometen con nadie, y hay otros que afirman su personalidad visiblemente y en voz alta en marchas o protestas; los hay que “rondan” el ambiente en la espera, consciente o inconsciente, de avistar algo mejor, algo que los estimule o les sirva de escape. Yo me ocupo primordialmente de estos que rondan y que explícitamente se dedican a buscar su identidad formando grupos o adhiriéndose a los que ya existen.

Haga lo que haga, el buscador que quiere encontrarse por el camino de la interacción se servirá de una de estas tres tácticas: (1) Tratará de cambiarse a sí mismo como persona, según un modelo elegido y que tal vez le dé lecciones; adoptará las modas de su grupo de compañeros, o bien idealizará a algún héroe sin relacionarse personalmente con él. Para seguir un modelo o dechado de conducta no hace falta la interacción directa. (2) Tratará

de mantener con su grupo una confrontación interactiva que le permita proyectarse y convalidarse, para descubrir en sí mismo una imagen nueva por la acción reflectora del grupo, o corregir la discrepancia que hay entre su imagen, como él la ve y como la ven los demás. Toda esta búsqueda interactiva la puede realizar en pequeños grupos —convivencias, terapéuticas, religiosas, o de otro tipo— o también actuando ante un público numeroso por si acaso ahí puede encontrarse, proyectando incluso alguna imagen de sí mismo que ellos terminen por aceptar.⁵³ Esta identidad por la acción reflectora del medio depende de cómo perciba el sujeto lo que los demás piensan de él.⁵⁴ (3) Tratará de procurarse emociones profundas, “estímulos”, éxtasis con que llenar la vaciedad o falsedad de su vida. Digamos que así busca su intensificación personal. Estas intensificaciones pueden obtenerse por la interacción misma (el “valor del proceso”, como lo llaman los sociólogos), pero también saliendo a caza de emociones, con drogas estimulantes, o bien a través de experiencias que, sin ser primordialmente interactivas, lo integren con un público; comportándose de manera diferente a los demás; o por medio del arte, de la contemplación, de la creatividad, de las propias realizaciones, o

⁵² Everett C. Hughes, “What Other?”, en Arnold Rose (comp.). *Human Behavior and Social Process* (Boston: Houghton Mifflin, 1962), p. 123. Albert K. Cohen describe esa “ronda” o búsqueda gravitante de los que tienen problemas de ubicación y andan queriendo encontrar grupos afines a ellos. *Delinquent Boys* (Nueva York: Free Press, 1955).

⁵³ La dialéctica de interacción entre un personaje de la vida pública y sus espectadores da pie a la formación de una imagen pública o “yo público” del sujeto. Ver O. E. Klapp, *Symbolic Leaders* (Chicago: Aldine, 1965), Cap. 2.

⁵⁴ A juicio de Charles H. Cooley, el espejo del propio yo refleja inseparablemente la idea que el sujeto tiene de los otros. “El yo y los otros no se excluyen mutuamente como realidades”. *Human Nature and the Social Order* (Nueva York: Scribner’s, 1922), pp. 118-134. G. H. Mead distingue en el yo el aspecto “a mí” que resulta por efectos de resonancia o retroalimentación. *Mind, Self and Society* (Chicago: University of Chicago Press, 1936).



de la simple aventura. Esto significa que las actividades del sujeto para llenarse emocionalmente reierten en sus capacidades interactivas, pero ambas son distintas.

Los objetivos de estas tres tácticas pueden alcanzarse simultáneamente, pero son separables desde un punto de vista analítico. El primero es la copia de un modelo, con o sin interacción; el segundo es una relación interactiva esencialmente humana o con un público que sirva de resonador; el tercero, finalmente, es la intensificación emocional de la persona por medio de cualquier recurso individual o social.

Estas tres tácticas para emprender la búsqueda se derivan de nuestra teoría de que la identidad es un sistema dinámico compuesto de tres variables fundamentales: (1) lo que la

persona piensa de sí misma introspectivamente, (2) lo que proyecta o ve reflejado de su persona, o aceptado a los ojos de los demás (su identidad social), y (3) sus propios sentimientos, convalidados al percibirlos como “verdaderos para él” y compartibles con otros. No hay persona que no se interese por estos tres aspectos de su identidad y que no busque la forma de mejorarlos. Si tiene un problema de identidad, para aplicar el remedio tiene que ver en cuál de estos tres aspectos se localiza la falla principal. Suponiendo que la falla esté en lo primero, que la persona no tenga una visión clara de sí misma, entonces optará por explorar en su interior hasta encontrar su alma, o tratará de expresarse a sí misma en el arte, o consultará el buzón de suscriptores de alguna revista, o tratará de configurarse a

un modelo de imitación. En el segundo caso, que la persona se sienta insegura de la imagen que proyecta, es decir, de su identidad social; entonces lo más seguro es que optará por procurarse algún tipo de interacción o de enfrentamiento que le permita cerciorarse. Y, finalmente, en el tercer supuesto, de que la persona no sienta que sus sentimientos son auténticos, entonces lo debido será que busque experiencias para intensificarlos. Ahora bien, puede ocurrir que alguien se encuentre firmemente seguro en dos de estos aspectos y que, sin embargo, sufra un problema de identidad porque está débil en el tercero. Imaginémonos, por vía de ejemplo, a uno de esos hombres religiosos que son “pilares de su Iglesia”. Este hombre tiene una clara imagen de sí mismo como feligrés confirmado, los demás lo reconocen como tal y, por ende, le re proyectan su propia imagen y se la convalidan. Sin embargo, el hombre siente que algo le falta: se inquieta un poco al darse cuenta de que no es capaz de sentir íntimamente ese “amor fraternal” y esa “presencia de Dios” de la que tanto hablan los demás. No puede, por

consiguiente, sentirse plenamente auténtico en el papel que representa, y se reprocha su “tibieza” e incluso su “hipocresía”. “Algo anda mal en mí”, es la inevitable conclusión de cualquier persona que no logra sentir como debería el papel social que ha profesado cumplir. (¿Hasta qué punto no les ocurrirá precisamente esto a tantos que representan un papel destacado en los negocios, en la industria, en el ejército, en la educación, y en muchos otros campos?).

Acaso sea aquí, en el raquitismo emocional y la falta de un sentido de compañerismo —junto con una interacción humana superficial—, donde radiquen las más serias cuarteaduras de identidad de los norteamericanos actuales. Hay muchos que, aun teniendo una clara visión de sus propios papeles y una identidad social convalidada, sienten el vacío de algo: como si el significado de la vida se les escapara por la falta de sentimientos auténticos. A nosotros nos ha tocado vivir en una sociedad que coloca en entredicho todos los sentimientos humanos: el amor romántico, la unión familiar, el compañerismo,⁵⁵ el

⁵⁵ Ver Pitirim Sorokin, *Altruistic Love* (Boston: Beacon Press, 1950), y *Reconstruction of Humanity* (Boston: Beacon, 1948). Existe un estudio sobre la cultura popular del siglo XIX que apunta hacia la mengua de emotividad en los Estados Unidos (sobre todo en lo que mira a la religión, al patriotismo, al espíritu reformador y a los sentimientos “de ternura”, cuales son el amor romántico y el amor a la madre). Carl Bode, *The Anatomy of American Popular Culture, 1840-1861* (Berkeley y Los Angeles University of California Press, 1959), pp. xii-xv. Muchos otros escritores han aludido a la superficialidad emocional, a la frialdad de la vida moderna y —tal vez sobre todo— de la vida norteamericana en general. Ver, por ejemplo, J. W. Krutch, *The Modern Temper* (Nueva York: Harcourt, 1929); Aldous Huxley, *The Brave New World* (Nueva York: Harper & Row, 1932; reimpresso también en Bantón Books). Martha Wolfenstein y Nathan Leites, *Movies, a Psychological Study* (Nueva York: Free Press, 1950). Pamela Hansford Johnson arguye que la pornografía de la crueldad, tan visible hoy en día, es un síntoma de la frialdad que va apoderándose de nuestros medios (un síntoma de la “Sociedad Insensible”). *On Iniquity: Some Personal Reflection Arising Out of the Moors Murder Trial* (Nueva York: Scribner, 1967). El presidente Eisenhower deplora el enfriamiento del patriotismo. “Hay entre nosotros demasiados compatriotas cuyo refinamiento excesivo los lleva a menospreciar las emociones sinceras y a calificarlas de “cursis”; inclusive cuando se trata de manifestar públicamente el patriotismo. Trabajo me cuesta concebir que alguien pueda avergonzarse del sentimiento de patriotismo, pero así sucede. Y es una actitud que difícilmente deja de contagiar a nuestros hijos”. Dwight D. Eisenhower, *Reader's Digest*, marzo 1963, p. 78.

patriotismo, la moralidad, la religión, la adhesión a la escuela, el espíritu cívico, el gozo por la belleza. Tal parece que hubiera una conspiración para no dejar salir las emociones, ni siquiera cuando debería dárseles franca salida: los funerales modernos son el ejemplo. Algo de este raquitismo emocional es imputable sin duda a los formalismos de la burocracia, y algo también a las neurosis originadas desde las más tempranas experiencias familiares.⁵⁶

Ahora bien, una vez rastreada la fuente de los problemas de identidad, y cuando ya se vio que provienen de fallas de interacción y de símbolos, es natural que la gente procure mejorar sus relaciones sobre una base técnica, dejándose ayudar de ministros religiosos o psiquiatras, o que busque nuevas relaciones con un mayor contenido de significado. Desde este punto de vista, tanto las búsquedas individuales en la Filosofía y la Teología, como las búsquedas colectivas en las modas, diversiones, religiones y actividades masivas, no son sino *corrientes de un mismo río*. No son sino un aspecto de la brega constante hacia la identidad, no sólo en los sectores desilusionados y enajenados, sino también entre muchos grupos conformistas que sienten asimismo el vacío. Según el criterio de la sociedad rígidamente organizada (el Establishment), la dirección de la búsqueda de identidad se resuelve por una sencilla alternativa: seguir los caminos aprobados o los no aprobados. Por una parte, están los modelos institucionalizados y las vías legales de superación social;⁵⁷ por otra parte, los caminos aberrantes, no previstos, no institucionalizados. ¿A qué podemos atribuir que la

gente prefiera a los caminos “no legalizados” a los legalizados? Mi teoría básica para explicar este fenómeno es que los sistemas sociales modernos despojan a muchas personas de su identidad o se la escamotean en mayor o menor grado, y que esto no guarda casi relación con las compensaciones económicas que reciben; es decir, que existen muchas personas bien remuneradas que sienten su vida vacía. Y éstas son, precisamente, las primeras en sentirse enajenadas o marginadas, las primeras que recurren a la rebelión, a los esnobismos, a las poses, a la diversión escapista, a los caprichos estimulantes y a los diversos cultos que les prometen una intensificación de su vida. Estas personas son las más propensas a aprovechar cualquier oportunidad rara, excéntrica, anticonformista —e incluso delictiva— que se les ofrece. Al echar a andar por estos caminos nuevos, se exponen a una dislocación de su identidad; es decir, a revestirse de una personalidad que no armoniza ni con la sociedad en que viven ni con su campo de trabajo. Estas dislocaciones provienen a veces de una experiencia de “conversión” en el sujeto, de su “culto” de algún “héroe”, de su trato con amistades que los introducen a nuevas costumbres, o de su participación en alguna experiencia masiva y sacudidora, ya sea como actor o como espectador. Casi todos los fenómenos a que los sociólogos aluden cuando hablan de la “conducta de masas” brindan estas oportunidades, sobre todo aquellos donde el sujeto se abandona emocionalmente, buscando una experiencia estimulante o hasta entera transformación.

⁵⁶ Karen Horney, *Neurosis and Human Growth* (Nueva York: Norton. 1950).

⁵⁷ Strauss, *Mirrors and Masks, The Search for Identity*.

Los “*buscadores*”, de quienes tratamos en este libro, son aquellos que han hecho de la búsqueda de su identidad el tema melódico en la serie armónica o inarmónica de los actos de su vida. Consciente o inconscientemente, estos individuos andan explorando a tanteos, gravitando, “rondando” el mercado, fluctuando, tomando algo de aquí o de allá, con la mirada puesta en cualquier corriente de cambio. Son, por lo menos, susceptibles a las influencias, están disponibles y prestos —como aquel señor Weller de los *Papeles del Club Pickwick*— no apáticos. (Apáticos solamente se muestran ante las estructuras ya existentes de los papeles sociales). Los cambios frecuentes de empleo y de carrera pueden estar reflejando en el sujeto una búsqueda de identidad.⁵⁸ Y lo mismo es la inestabilidad religiosa de quienes van de un credo a otro, como si trataran de encontrar la mejor marca de jabón en escamas. He aquí lo que nos dice una mujer recién convertida a la secta de los Testigos de Jehová:

Había estado buscando una religión que me satisficiera. Fui a cuanta iglesia pude encontrar. En todas me hablaban y me hablaban, pero nunca me decían lo que yo anhelaba oír. Ya estaba desilusionada cuando, un día, se me presentó a la puerta una mujer con un número de la revista “La Atalaya”.

El deseo de cambiar de personalidad se manifiesta en las personas que van de un terapeuta a otro, en las que se afician mucho a las artes expresivas, como la danza moderna o el teatro experimental; también en los artistas que cambian de estilo constantemente.

Pregunta: ¿Y qué tenía de especial la revista, señora K?

Respuesta: ¡Ah, tenía la verdad; eso era todo! Realmente no puedo explicarlo, pero me di cuenta al instante. De repente se me hizo la luz. Y supe que había encontrado lo que buscaba.

El deseo de cambiar de personalidad se manifiesta en las personas que van de un terapeuta a otro, en las que se afician mucho a las artes expresivas, como la danza moderna o el teatro experimental; también en los artistas que cambian de estilo constantemente. Cuando un político anda en esta búsqueda, ya no se afilia simplemente a un partido con determinado ideario político, sino que siente una necesidad casi religiosa de encontrar un credo, un grupo de camaradas, y algo más real con que identificarse: aquello que se advierte en los personajes de Arthur Koestler al internarse en las doctrinas del comunismo y el yoga.⁵⁹ Los bohemios

⁵⁸ Tenemos, por ejemplo, el programa recientemente puesto en marcha en la Universidad de Columbia que se llama “Carreras Nuevas” y cuyo objetivo es adiestrar a las personas en líneas de trabajo diametralmente opuestas a aquellas que han cultivado y donde han triunfado. “Los que se adiestran en estas “nuevas carreras” son individuos para quienes su trabajo se ha convertido en un engorro, en una trampa o en una desilusión”. Cierta presidente de una compañía (edad: 40 años) reveló que se sentía “desperdiciado por trabajar nada más para ganar dinero”. *Time*, 12 nov. 1965, p. 89.

⁵⁹ Arthur Koestler, *The Yogi and the Commissar* (Nueva York: Macmillan, 1945).

existencialistas (beatniks) se “salen del redil” con la idea de que no podrán encontrar la verdadera imagen de sí mismos en las iglesias ni en los partidos:

Ya antes, este joven se había echado al hombro la rústica mochila y se había ido solo al desierto...; y durante varios días consecutivos había estado absorto en sus meditaciones. Con la misma atención se había concentrado en la música de Bach que en el jazz: quizá estuviera allí lo que quería: eso que había buscado también en el sexo y la mariguana. Era joven y apenas había emprendido la búsqueda, pero ya tenía una idea bien clara de su meta, y su meta no era nada más el resultado de sus lecturas, no. Había pájaros en sus experiencias, había desiertos y montañas, peligros y fatiga. Le faltaba un largo trecho por andar; después de todo, sólo tenía diecinueve años. ¡Pero ya se había “puesto en camino”! ⁶⁰

El científico puede tener igualmente una mística que lo inspire en su trabajo y que refleje su búsqueda de identidad. Oigamos a Madame Curie:

La vida no es fácil para ninguno de nosotros. Pero ¿eso qué importa? Hemos de mantener viva la perseverancia y, sobre todo, la confianza en nosotros mismos.

Hemos de persuadirnos de que tenemos un talento para algo y de que este talento, cueste lo que cueste, tiene que fructificar. ⁶¹

Una mística así no nada más es la curiosidad del más allá. Revela también una conciencia de identidad especial y que la persona está hecha para algo superior, algo que alcanzará al final de su búsqueda. No es otra la motivación de los que van por la vida buscando el santo grial: el símbolo místico de autorrealización y redención. Los griales, por definición, están más allá de las estructuras sociales que nos rodean; su búsqueda supone siempre una aventura trascendental. ⁶² Tenemos el testimonio muy pertinente de una mujer que quiso encontrar su grial a través de interminables lecturas:

Con los años me fui llenando de un indescriptible asombro ante el misterio de los seres... de un entrañable sentimiento de expectación... de la certeza de que había algo, algo que terminaría por descubrir, muchísimo más real y permanente que las trivialidades inconscientes y fluctuantes del mundo de los adultos. Y hasta la fecha no ha desaparecido de mi esta expectación... Era como si estuviese a punto de descubrir algo especialmente valioso. Por eso, me puse a leer y leer sin descanso, al grado de que llegué

⁶⁰ Lawrence Lipton, *The Holy Barbarians* (Nueva York: Messner, 1959; New English Library Edition, 1962), pp. 152-153.

⁶¹ Eve Curie, *Madame Curie* (Nueva York: Doubleday, 1949), p. 158.

⁶² Sirvannos de ejemplo las leyendas de Percival, de Galahad y de Jasón. El tema de la búsqueda humana también está presente en Don Quijote, en Fausto y en el *Pilgrim* de John Bunyan. Una exposición más amplia se puede ver en David Malcolmson, *Ten Heroes* (Nueva York: Duell, Sloan & Pearce-Meredith Press, 1941), pp. 9-67; S. Swinscow, “The Holy Grail: Qui on en servait?” *Folk-Lore*, 1944. pp. 55:32.

a leer hasta 250 libros, empleando para ello todos los ratos libres del otoño de mi vida: veinte años. Creí que leyendo encontraría una luz para mi inmensa incertidumbre. Realmente, vivía obsesionada por ahondar más y más en mi veta. Lo mismo que los alcohólicos se obsesionan por la botella, y los amantes, por sus enamoradas, así era el deseo que se apoderaba de mi todas las mañanas, desde que iba a abrir los ojos, y me perseguía hasta la noche, cuando el sueño interrumpía mi búsqueda.⁶³

En un tono parecido se expresa un inglés convertido al budismo:

...El anhelo de la iluminación... puede comenzar nada más como una vaga añoranza. Esta añoranza es más que nada del corazón, por eso la inteligencia no sabe qué hacer. Sentimos miedo y desconfianza frente a este nuevo sentimiento y tratamos de sofocarlo siempre, pero ni así deja de surgir una y otra vez preparándonos para la duda, para la duda de las dudas. ¿Quién soy yo? ¿Cuál es el sentido de la vida? ¿Qué estoy haciendo aquí?... Y así empieza la búsqueda: la búsqueda del entendimiento, la búsqueda del corazón. Y no es que el corazón realmente necesite buscar mucho; lo que pasa es que en las primeras etapas de esta inmensa duda el corazón tiene muy poco que decir. ¡Qué negros pueden ser estos días!

Nuestro yo alienta deseos enteramente contrarios a los deseos del corazón: el yo quiere verse glorificado y enriquecido; por eso el corazón tiene que callar y callar. Nuestro todopoderoso yo se empeña en apagar la débil chispa del corazón que ansía la Nueva Lumbre. Y desde entonces, estalla la guerra en nuestro interior. Precisamente en este estado de ánimo fue cuando nos aconteció a muchos entrar en contacto con el budismo.⁶⁴

Probablemente en el fondo de las cruzadas de protesta⁶⁵ y de las adhesiones a los nuevos cultos, haya también una búsqueda de identidad. Y, sin embargo, si le preguntamos a alguien; “¿No querrías convertirte?”, muy pocos nos dirían que sí, toda vez que convertirse es tanto como aceptar una influencia y soltar las amarras de uno mismo. Mas esto no quita que muchos quieran renacer o renovarse, sí se les ofrecen condiciones aceptables, si el paso se les propone en términos de educación, realización o superación, si se les habla de una nueva afición o moda... Entonces el paso se vuelve consciente y ya no nos parece extraño querer renovarnos. Empero, en estos casos la exigencia puede abarcar más que el simple esfuerzo de la razón: puede exigir una revaloración emocional de nosotros mismos, una revaloración profunda y hasta arrasadora. Para renacer así, hace falta un detonador, una partera, y más vale que la persona que experimenta este deseo se resigna al hecho de que está atravesando una

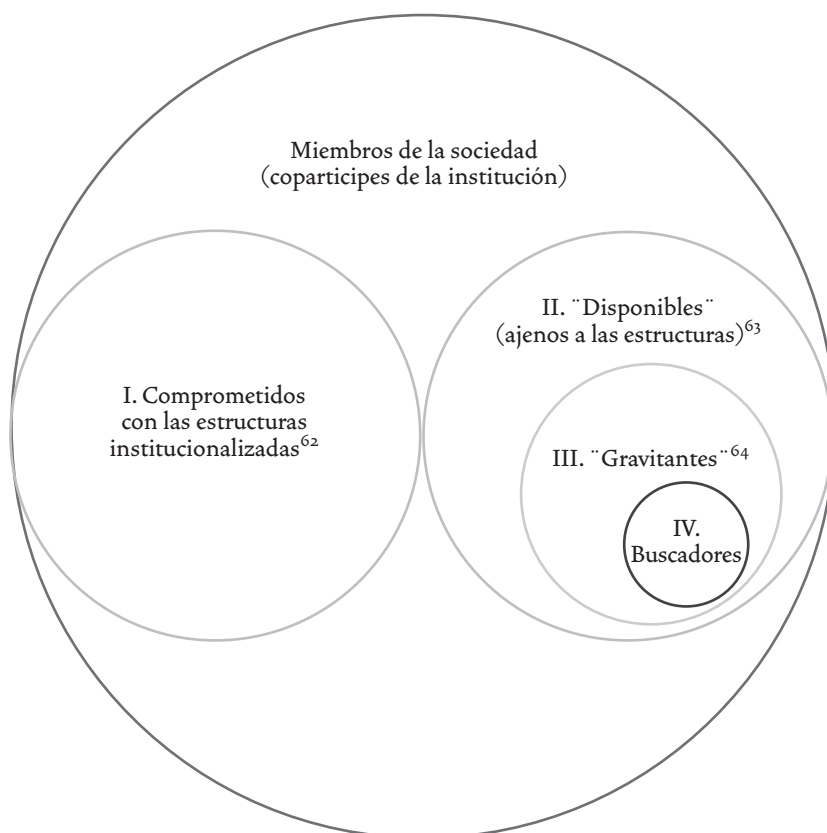
⁶³ Yvonne Lubbock, *Return to Belief* (Londres: Collins, 1961), pp. 9-10.

⁶⁴ “The Middle Way”, *Journal of the Buddhist Society*, Londres, mayo 1966, p. 16.

⁶⁵ Howard S. Becker establece una distinción entre “moralistas empresarios” y “cruzados moralistas”. Estos últimos están poseídos de una convicción absolutista y fervorosa de que su causa es legítima y su misión, sagrada. *Outsiders* (Nueva York: Free Press, 1963). pp. 147-148.

crisis de “conversión” y que, como nadie se convierte sólo pensando, le es indispensable poner los otros medios efectivos.

En la figura número 1, que aparece más abajo, he querido ilustrar gráficamente la distribución de la sociedad moderna desde el punto de vista de su “disponibilidad” para enrolarse en movimientos masivos. Los “buscadores” son aquellas personas que clasifican dentro de las categorías III y IV. Estos son los más propensos a entrar en el río de la búsqueda de la identidad.



Cuanto mayor sea el número de las personas comprendidas en las categorías III y IV, más se ensanchará y ahondará el río de la búsqueda de identidad y más elevado será el potencial de cambios radicales.

Las corrientes u “ondas” del río son fenómenos de la búsqueda de identidad contemplada masivamente. Se presentan en la sociedad, aunque tal vez mucha gente no se percata de ellos. Pero, desde el punto de vista del individuo concreto, son determinadas tácticas a las que recurre después de comparar alternativas, según quiera robustecer este o aquel aspecto débil de su identidad. Supongamos que el individuo no está contento con su apariencia física: entonces las correcciones que se imponga girarán alrededor de estilos y símbolos exteriores, del “toque de moda” o del esnobismo del momento,

de la rebelión contra los estilos, de cierta excentricidad, de alguna “pose” con que pueda despistar a los otros, de la adopción improvisada de símbolos para robustecer su *ego* o su posición social. Muchos de estos símbolos tal vez pueda procurárselos sin el respaldo de sus iguales, pero bien puede acaecer que sus colegas le exijan someterse a cierta moda para admitirlo en la “onda”, o que su rebelión contra los estilos vigentes le exija aliarse con otros compañeros de batalla (pues, de otro modo, no podría arrostrar la hostilidad del ambiente). O supongamos otro segundo caso: que la cuarteadura de la persona provenga de no sentirse auténtica. Entonces buscará experiencias de otro género, capaces de intensificar y enriquecer su vida emocional: (a) experiencias colectivas (emociones compartidas o interacción dentro de grupos primarios y muchedumbres: o comunicarse con un público de espectadores; o hacer alardes exhibicionistas del tipo que examinaremos después; (b) experiencias sustitutivas o supletorias, identificándose imaginariamente con héroes de la vida real o personajes dramáticos ficticios; (c) experiencias de naturaleza íntima y privada: esfuerzos de creatividad artística o recurso a estupefacientes con que se sienta “más vivo”; (d) experiencias de un orden más bien simbólico que pragmático y donde, propiamente hablando, no “realiza nada concreto”, pero participa —eso sí— de ceremonias rituales, de prácticas de culto y emociones vicarias. Cabe notar aquí que, dentro de la acción pragmática, existe una muy amplia gama de actividades desplegadas por el individuo: desde las burocráticas, que no le sirven para intensificar sus sentimientos, hasta las “diversiones” violentas, las luchas y cruzadas, donde la persona se com-

promete, se enfrenta al medio, se supera, y se prueba a sí misma quién es. Otra táctica consiste en elegir entre afiliarse a grupos conformistas o a grupos de vanguardia.

Y ahora pasemos a contemplar una tercera situación: que la falla de identidad en la persona sea que no “encaja en el medio”, que no halla su ubicación; entonces habrá de elegir entre tratar de que lo acepten los “círculos convencionales” o buscar acomodo en los otros gremios de “tipos raros”: bohemios, hippies, rebeldes, delincuentes o criminales. Nuestra idea es que cuanto más enajenada se sienta la persona, cuanto más fútiles le parezcan sus peripecias para “llegar al triunfo”, cuanto más defraudada se vea por los valores ambientales, más dispuesta estará para emprender caminos insólitos y buscar la compañía de tráfugas y “parias”. Mas, ora sea que resuelva afiliarse a los grupos convencionales o a los rompebrecha, si lo que le falta es sentirse articulada, habrá de poner los ojos primordialmente en un tipo de interacción intensa y franca, donde los demás le ayuden a conocerse mejor a sí misma y donde también se sienta justipreciada y aceptada. Una confirmación así de la propia identidad implicará tal vez un sometimiento a diferentes pruebas y superaciones, o la adopción de determinados distintivos e insignias o su participación en ritos y ceremoniales de confraternidad.

La búsqueda de identidad de la persona puede ser de un orden: (1) estilístico (modificación de la apariencia o porte físico; adopción de poses y representación de papeles públicos), contrapuesto a la otra actitud, que consistiría en conocerse interiormente y realizarse; (2) convencional, en el sentido de que no quiera tomar posiciones radicales y nuevas que le obliguen a romper con su vieja iden-

tidad; (3) de actividades emprendidas por su propia cuenta y riesgo, pero convalidadas por un grupo de compañeros afines; (4) de experiencias personales y reales, sin contentarse con vivir sustitutivamente la vida de “héroes” o personajes ficticios; y, finalmente, (5) de realizaciones de orden pragmático, tratando de “renacer” e intensificar su vida emocional sin recurrir a lo simbólico ni a los “cultos”.

Dejemos bien asentado, desde luego, que todas estas elecciones dependen de las presiones y oportunidades del ambiente. Estas presiones varían según la persona sea culta o ignorante, que viva en la ciudad o en el campo, que esté más o menos influida por las noticias, la ficción y la televisión; que pertenezca a una cultura tradicional o de corrientes heterogéneas y vanguardistas; que resida en un arrabal miserable o forme parte del grupo de privilegiados; que tenga un trabajo móvil o fijo; y que viva en un estado totalitario o en una democracia. En estas páginas he querido describir la búsqueda de identidad en los Estados Unidos y en otras sociedades occidentales modernas donde la gente tiene suficiente libertad para emprender rectificaciones per-

sonales y hay, además, riqueza material, movilidad, y medios de información de masas.

En el próximo capítulo, “El Potencial Revolucionario Estadounidense”, trataré de explicar a qué se debe que las tácticas elegidas por tantos norteamericanos actuales sean más bien de un orden estilístico, insólito, sustitutivo y “cultofilico” que de reforma económica y rebelión política práctica. El capítulo tercero examina la rebelión de estilos reflejada en las modas, los esnobismos y las poses. Los capítulos cuarto y quinto versarán sobre las tendencias ritualistas y los movimientos de culto ordenados al enriquecimiento emocional de la vida interior y al “renacer”. El capítulo sexto, del “Culto Secular”, amplía el mismo tema, para examinar las búsquedas de identidad en las diversiones y en la preocupación por la salud y el saber. El capítulo séptimo estudia los viajes de identidad supletoria o sustitutiva que la gente realiza al imitar a los “héroes” o “celebridades”. Y, finalmente, el capítulo octavo tratará de las cruzadas de protesta en cuanto representan un tipo de acción práctica y colectiva emprendida con el propósito explícito de hallar la identidad. 



*¡DEJE USTED DE PREOCUPARSE POR LAS GRUAS DE TRANSITO...
LA VIDA PUEDE SER MARAVILLOSA!...*

*Usted deja su coche en nuestro propio aparcamiento,
cruza un puente techado, y ya está en...
nuestro departamento de modas... ¡ASI DE FUNCIONAL!*

*¡Decorativos anaqueles de fibracel en acabado nogal o arce, con vitrinas corredizas!
¡Fáciles de armar!...*

*¡EL TOQUE BLANCO ROMANTICO! Cortinas Ninón austríacas legítimas, en tela
Fortrel de fácil cuidado. ¡Embellezca su alcoba con estos lienzos de romántico albor!...*

¡HAGA USTED REVERDECER LA CIUDAD!

*Le vendemos árboles artificiales completos, y con nuestros exclusivos tiestos ocultos.
Cada hoja de polietileno y cada rama del árbol se pueden poner bajo el chorro de la llave
para su perfecta limpieza. ¡Y lucen totalmente reales!...*

(ANUNCIOS PUBLICADOS EN THE NEW YORK TIMES
EL 30 DE ABRIL DE 1967).



EMPOBRECIMIENTO SÍMBOLICO

El hombre llegó a la era en que puede fabricar su medio ambiente. Ahora ya aprendió el arte de la prefabricación de unidades habitacionales completas —con todo el ajuar que requieren— y puede distribuirlas a su entero gusto. Fabrica también cúpulas geodésicas para gozar de temperaturas artificiales. El mundo ya está atiborrado de productos sintéticos, que en gran parte son réplicas de naturaleza. El sueño de fabricar un reino utópico parece haber llegado a depender más de la tecnología, de urbanismo y la arquitectura, que de la misma ciencia de la política.

Sin embargo, en lo que se refiere a la fabricación de símbolos, el hombre no ha podido salir tan airoso. Sus éxitos han sido menores en la fabricación de símbolos que en la de bienes materiales. Hay una lucha perpetuamente entablada entre el diseño funcional y la tendencia tecnológica al uniformismo seriado: ese uniformismo del acero inoxidable, que tanto se advierte en las manufactu-

ras modernas, por muy conscientes que sean los esfuerzos de variarlas e individualizarlas. Mas la pérdida de individualidad, tan palpable en la producción en serie, constituye nada más un aspecto del problema: el menos importante en mi opinión. El otro aspecto son dos persuasiones generalizadas: (a) la de que el medio ambiente humano está constituido por cosas materiales, no por símbolos; y (b) la que si las circunstancias demandan un símbolo, éste también se puede diseñar arbitrariamente y fabricarse. La primera de estas suposiciones, que tanto influyen para privar de significado a la sociedad, se constata simplemente con echar un vistazo al mercantilismo con que se hace uso del suelo. Si se miran las actividades de las compañías constructoras y de bienes raíces, se advierte al momento que estos señores empresarios operan a troche y moche, sin preocuparse en absoluto de otros símbolos que no sean los estampados en los billetes que van a dar a sus bolsillos. Y siendo

tal el enfoque de tantas actividades empresariales en los Estados Unidos (¡inclusive en el área de las comunicaciones públicas!) ya no puede uno extrañarse de la evaporación de los significados. Por lo demás, ni siquiera las empresas inmobiliarias que se adornan con nombres como “Ciudad del Sol” o “Encinares Dorados” contribuyen realmente a resolver el problema de dar a la gente viviendas con significado. La verdad es que estos proyectos urbanísticos, aun en el supuesto de que hagan algún honor a su nombre, no pasan de ser *pseudo viviendas* hábilmente calculadas, como Disneylandia, con la sola diferencia de que están hechas para residir más tiempo.

La segunda suposición, de que es posible inventar nuevos símbolos, se constata palpablemente en los proyectos arquitectónicos de recintos sagrados. Estos nuevos santuarios ejemplifican el problema, pues evidencian en grado supremo que, además de fabricar un inmueble, se tiene la pretensión de fabricar un símbolo. ¡Y qué grotesco extremo de impropiedad puede llegar a tener el diseño interior y exterior de las iglesias! Vemos santuarios modernos ostentando una monotonía lisa y acartonada, o bien una audacia extravagante de formas que más las asemeja a motores de automóvil y a plataformas para lanzamientos espaciales. De vez en cuando —es verdad—, surge un arquitecto que proyecta un símbolo apropiado y de expresiva actualidad. Tal es

el caso de la catedral de Coventry, con su techumbre de tejas calcinadas que simbolizan los bombardeos alemanes y, al mismo tiempo, el perdón cristiano. Mas, en la mayoría de los casos, el desconcierto o la indignación que causan estos diseños en el público en general es una prueba más que suficiente de la impotencia de los humanos para inventar símbolos que representen sus más caros anhelos. Abundando más en lo dicho, el desacierto no proviene —pongamos por caso, en el diseño de un templo— de la ignorancia del símbolo, sino de la temeridad del arquitecto o del artista, que se aparta de las tradiciones creyendo que sabe cuál es la esencia del significado simbólico. El error está en que piensa que el significado surgirá, como por encanto, de su arbitrio, y no, más bien, de la acumulación progresiva de integraciones y sentimientos humanos, como en las viejas cátedras santificadas por la piedad de los creyentes.

El precio de las innovaciones, cuando se ignora el proceso generador del símbolo, es la pobreza simbólica. Y para suplir esta pobreza se recurre a los artistas, a los arquitectos, a los agentes de relaciones públicas, a los músicos y a los ministros eclesiásticos: se les pide llenar el hueco del significado ausente, es decir, que confieran dignidad a un edificio público, que realcen un propósito colectivo, que hagan a un individuo sentirse importante. Es difícil dictaminar si estos esfuerzos son venturosos.

Y qué grotesco extremo de impropiedad puede llegar a tener el diseño interior y exterior de las iglesias! Vemos santuarios modernos ostentando una monotonía lisa y acartonada, o bien una audacia extravagante de formas que más las asemeja a motores de automóvil y a plataformas para lanzamientos espaciales.

Por otra parte, muchas veces acaece que los artistas no saben encontrar los símbolos que necesita el público, y esto puede ser por culpa de ellos y de su poco talento, o simplemente una limitación impuesta desde fuera y que coarta su poder creativo. Muchos artistas se desprecupan deliberadamente del esfuerzo de crear símbolos: son los primeros en reconocer que falta significado en sus obras y desarman anticipadamente a los críticos. ¿Y cuántos fabricantes de las nuevas invenciones que llenan nuestra vida —industriales, arquitectos e ingenieros, diseñadores de modas, urbanistas y legisladores— se preocupan realmente de los símbolos que van tronchando o de los que se supone que deberían producir? Con excepción del área especial de la semántica, donde la comunicación requiere que los datos informativos tengan precisión, en las demás actividades se descuida groseramente el significado de los símbolos ofrecidos al público.

No obstante que gozamos de muchas cosas nuevas y hermosas, es una realidad que las naciones sufren una depauperación simbólica a resultas del criterio de que tener cosas ya es más que suficiente, y a resultas también de nuestra ignorancia para acuñar símbolos y de que en algunas ocasiones hemos optado, simple y sencillamente, por pulverizarlos. La gente suele examinar el mundo que la rodea —los productos manufacturados, las obras

artísticas, los organismos sociales, las relaciones humanas y hasta sus propias ocupaciones— sin hallar ningún significado. Son pocas las personas que reconocen la obligación de construir y preservar símbolos de trascendencia pública, y más pocas las que saben hacerlo.

¿En qué consiste la depauperación simbólica? No, ciertamente, en una información deficiente de los hechos, sino en la ausencia de símbolos que puedan dar un sentido entusiasmante a la vida de las personas. En el plano de la comunicación verbal, esto no se logra propiamente transmitiendo datos precisos, sino sabiendo utilizar los elementos inspiradores de la leyenda del cuento, del romance y de la conversación que versa sobre temas vitales y absorbentes, no sobre frivolidades. Empero, donde las sociedades modernas muestran su más grave depauperación simbólica es en el plano de las comunicaciones no verbales, en el nivel de las actitudes y de los sentimientos: cuando vemos que nos falta el apoyo de otros, que no somos amados, comprendidos ni necesitados, en suma, que no somos nadie “en especial”, o sea aquello que añoraba Eric Berne: “la palmada en el hombro”. Y en este mismo nivel no verbal, añoramos igualmente un ritual que nos haga sentirnos plenamente a nosotros mismos y que llene nuestra vida de emociones sólidas; añoramos un “terruño”, una porción del mundo donde realmente encajemos, un eco del pasado, un nexo cálido

En el plano de la comunicación verbal, esto no se logra propiamente transmitiendo datos precisos, sino sabiendo utilizar los elementos inspiradores de la leyenda del cuento, del romance y de la conversación que versa sobre temas vitales y absorbentes, no sobre frivolidades.

con nuestros antepasados, un premio psicológico a nuestro trabajo y, principalmente, un eje polarizador.

Deficiencias como éstas son propiamente las mismas de la interacción humana. En sociedades como las nuestras, que tanto se precian de su abundancia, causa especial decepción la pobreza de identidad por fallas en la interacción. Esta pobreza de identidad nos cala tan hondo porque esperamos mucho y recibimos poco, porque la sociedad en la que vivimos exalta el *ego*, lo afirma, lo acicatea, e incluso lo complace, pero no sabe sostenerlo con una interacción adecuada. Y no son únicamente los enfermos y los transgresores quienes no encuentran sostén en la interacción, sino que hasta los “triunfadores de la vida” se sienten vacíos. Como ya apuntaba en el primer capítulo, la identidad se funda en un delicado equilibrio psicosocial que no subsiste sin la convergencia de varios factores. Mas en el seno mismo de nuestra sociedad, que proclama la abundancia para todos sus miembros, están enclavadas las deficiencias simbólicas y de interacción: el tedio del uniformismo mecanizado —tanto en la vida de trabajo como en el hogar—, el tronchamiento de las tradiciones y la destrucción de nuestros “terruños”, la impersonalidad, la superficialidad inconsistente de nuestras relaciones sociales, que permite desalojar o remplazar “amigos” con entera facilidad, la impotencia de las personas para quitarse sus máscaras y conocerse en realidad, el acumulamiento de noticias impersonales con las que nadie se identifica porque no son “mías” ni “nuestras”, la veleidad de sentimientos sociales básicos (cariño, lealtad, confianza), la ausencia de ritos que compenetren a los hombres y les hagan sentir su propio valor individual;

y por último, la caducidad de las modas y de los estilos de vida que, por su misma transitoriedad, no acreditan la posición social de nadie ni sirven como credencial confiable de identificación.

En tales condiciones ambientales, el hombre no halla casi nada con que identificarse: su familia viene a ser un grupo pequeño e inestable que, como afirman los sociólogos, representa más bien una liga voluntaria que una institución. Los apellidos cuentan poco en un medio donde las personas aparecen y desaparecen sin haberse forjado una reputación familiar y nulificando la importancia que puedan tener sus parientes y progenitores. Los bienes y las propiedades tampoco sirven de mucho para identificar al individuo, pues hasta la propia casa de uno se sustituye periódicamente a intervalos de pocos años; y con la abundancia de recursos y modas esnobistas, se acelera la mudanza de las viviendas. Y, por otra parte, ¿qué sentido de propiedad puede hallar el individuo en la tecnología que es obra de otros; en productos exactamente iguales, que vienen por millonadas, y que además, se tornan obsoletos antes de que pueda encariñarse con ellos? La Geografía, concebida como simple espacio, tampoco puede dar identidad, por las razones explicadas en el primer capítulo. En las modernas sociedades, el empleo o el negocio propio se convierten en el principal marbete de identificación; pero aun esto contribuye bien poco a la identidad, pues casi nunca significa más que una categorización social o una tabulación dentro de la burocracia impersonal. Pocas personas, aun entre los magnates de las empresas, consolidan una reputación personal y, para casi todos ellos, la pérdida de su puesto, ya sea por jubilación o por despido,



significa volver a la anonimidad. Y, sobre todo, aflige la ausencia del misticismo, de la fe en otra cosa más alta; y ésta es una condición característica de toda la vida laica.

Las situaciones descritas son *deficiencias simbólicas* si se piensa en que no aportan el significado que todos los seres humanos necesitan para vivir; y son fallas de *interacción* porque defraudan a las personas del respaldo y nutrimento psicológico que requieren de los demás. Ciertamente que tales deficiencias se dejan sentir pesadamente en los Estados Unidos, pero son sintomáticas de todas las

sociedades masificadas, y podemos pronosticarlas fundadamente para todas las sociedades modernas o en vías de modernización.

Desde el punto de vista de las políticas sociales, el verdadero problema radica en que todavía no hemos aprendido a diseñar todo un contexto de relaciones humanas que pueda proporcionar al individuo —dentro de los lineamientos de la movilidad, del modernismo y del antitradicionalismo— un legado simbólico que funcione en los niveles de comunicación no verbal, dando interés a la vida y proveyendo identidades satisfactorias.

Y esto nos trae de nuevo al problema de la trivialidad. Toda persona que no obtenga cierta satisfacción psíquica de la interacción con sus semejantes terminará siendo víctima de un tedio insufrible. Los símbolos del triunfo —aun suponiendo que los alcance— le parecerán vacíos. Los programas prácticos de progreso económico, las reformas políticas, y aun la legislación de prestaciones socioestatales, le parecerán desenfocados del verdadero problema, que es un problema de vaciedad. Experimentará, por consiguiente, un ansia de desertión o de infringir la ley, de “escapar”, de compensarse con antojos que puedan estimularlo. Los transgresores provienen de las filas (cada vez más nutridas) de la gente desarticulada del sistema social que busca su identidad por caminos que parecen reprobables a los “conservadores”, satisfechos del *statu quo* en que viven. A los insatisfechos no les importará llamar la atención como estafalarios, rebeldes, exhibicionistas, esnobistas o farsantes, cuyos experimentos para redefinir la personalidad constituyen, ni más ni menos, el “nuevo romanticismo” del que mucho hemos hablado.

El punto esencial que quise sacar a flote en este libro es que la aberración humana siempre se debe a un motivo especial: a un ansia de identidad que no padecen los conservadores o los “pelmas”. Las personas mutiladas en su *ego* se aficianan a experiencias proscritas por el orden establecido cuando no encuentran un *summum bonum* que las satisfaga. Probar nuevas experiencias es para los insatisfechos lo mismo que la conversión es para un creyente: la salvación y el eje de la vida. Quien se siente mutilado en su identidad, realiza sus antojos escapistas con mucha mayor seriedad que los que se saben dueños

de una identidad satisfactoria. Lo que para estos últimos es una mera diversión, para aquéllos es la fuente de la vida. El hambre de identidad permite al transgresor sentirse justificado para transgredir; y su raciocinio procede así: “Si el orden social no me permite sentirme íntegro como persona humana, ello se debe a que está descompuesto y, por consiguiente, yo tengo derecho a romperlo cuanto me haga falta hasta encontrarme a mí mismo”. Con este criterio, la sociedad queda dividida no ya en poseedores y desposeídos, ni en partidos políticos contrarios, sino en una población insatisfecha de su identidad —que se siente defraudada por el orden social y que, por ende, explora, escapa, se rebela, rompe convenciones y cae en extremos— y en otra población satisfecha con lo que es, porque goza de retribuciones psíquicas satisfactorias.

Los primeros, los insatisfechos, tenderán a reaccionar uniéndose a los movimientos masivos examinados en este libro, a una u otra de esas corrientes gregarias que tratan de contrarrestar la depauperación simbólica y la vaciedad de la vida. Tal vez les atraiga la cultofilia. Tal vez se embarquen en viajes supletorios de identidad bajo la égida de algún ídolo o personaje célebre. Tal vez les atraigan los exhibicionismos, y el llamar a gritos la atención de los demás con sus manías y poses y sus rebeliones estilísticas. Tal vez resuelvan definir su personalidad a través de la acción y el sacrificio, reivindicándose moralmente en la lucha por una cruzada. Si se mira todo esto desde el punto de vista del individuo que anhela una vida más densa en significado, son búsquedas o exploraciones; pero desde el punto de vista de las colectividades, representan esfuerzos por restituir el equilibrio de los símbolos. Consideremos este último aspecto. 

RESTAURACIÓN DEL EQUILIBRIO SIMBOLICO

Los tanteos exploratorios de las masas son el esfuerzo natural de los individuos por rehacer su identidad. A ello van encaminados sus alardes exhibicionistas y esnobistas. Es como si el sujeto proclamara a voz en cuello que es una persona nueva y que quiere encontrar un resonador, que quiere, por lo menos, que lo tomen en cuenta. Eso buscan tales personas con sus poses, luciendo una identidad nueva por ver si los otros los aceptan, y aficionándose a ritos que revitalicen su vida emocional como personas y en grupo; eso buscan en la interacción intensa, cuando se revuelven entre las multitudes y se adhieren a cultos nuevos, cuando participan en terapias de grupo y en cruzadas para romper la costra de su vieja vida; o bien cuando se procuran emociones fuertes a guisa de “diversión”, o cuando, emprendiendo viajes de identidad supletoria, se identifican con algún ídolo o se amalgaman colectivamente como espectadores de una escenificación. Todas estas búsquedas son otras tantas flechas que a veces dan en el blanco y, más a menudo, yerran. La exploración que casi siempre fracasa es la del *summum bonum* (el problema capital de la filosofía) cuando se le busca a través de antojos estimulantes, cultofilias y esnobismos. Empero, acontece que algunas exploraciones de este tipo efectivamente dan en el blanco y satisfacen a mucha gente, y entonces se puede pronosticar que habrá un movimiento social generalizado. Y estos experimentos de identidad, por muy inútiles que resulten al individuo concreto, siempre son un factor importante de cambio social.

Ahora bien, si nos situamos en el punto de vista del orden social, tales tanteos colectivos son intentos de restaurar el equilibrio sim-

bólico. Sean cuales fueren los trastornos de los símbolos en una sociedad, sus miembros siempre harán el esfuerzo de labrar símbolos nuevos que remedien la situación. Visto este fenómeno como parte del mantenimiento simbólico que requiere el orden social, la operación es algo así como darle nueva carga a un acumulador.

¿Y en qué consiste el equilibrio simbólico? Como ya explicaba en el tercer capítulo (al tratar de los ritos), yo concibo el orden social como un problema de mantención del equilibrio entre los símbolos verbalizables y los no verbalizables (inefables). En aquel lugar expuse la teoría de que las sociedades requieren de sus miembros un consenso racional y un consenso afectivo. El consenso racional se logra sobre todo a través de la comunicación verbal, en tanto que el consenso afectivo, o *ánimico*, depende más bien de otro tipo de comunicaciones humanas no verbales. Según esta teoría, es preciso guardar en toda sociedad una cierta proporción o equilibrio de los dos niveles de comunicación —el verbal y el no verbal— para preservar ambas armonías consensuales: la racional y la afectiva o anímica. Existen, pues, para decirlo en otras palabras, dos *circuitos de resonancia* en la comunicación social (no necesariamente aislados uno del otro) que son indispensables para mantener el equilibrio entre los símbolos verbales y los no verbales y entre el consenso racional y el anímico. Toda falla de fluidez en cualquiera de ambos circuitos suscitará una reacción natural, tanto en el individuo como en la colectividad, por repararla. Semejantes fallas o descompensaciones de los símbolos (es decir, del *significado*) se pueden apreciar claramente en el campo de la información

positiva. Supongamos que un ejército pierde su contacto con el alto mando en el momento mismo de librar una batalla. Lo natural es proceder inmediatamente a reconsiderar posiciones, a discutir y conjeturar, a explorar y sondear el territorio, todo ello para encontrar la respuesta a las preguntas: “¿Adónde vamos?” “¿Qué plan vamos a seguir?”

Empero, el desequilibrio que nos interesa examinar en este estudio no es el de la información positiva. La verdad es que ya tenemos un ingente acervo de información positiva en casi todas las áreas de la vida, y que hasta tenemos más datos que los que un individuo puede aprovechar. Lo que nos falta es una suficiente dosis de transmisiones que sirvan a la persona para identificarse a sí misma. Estos son los símbolos que urge revitalizar.

Ahora bien, si hubiésemos de emprender esta revitalización del símbolo en el plano de la comunicación verbal, nuestra atención se concentraría en las Ciencias, en la Educación y en las comunicaciones públicas, que son las fuentes principales de información positiva. No solamente nos esforzaríamos por recolectar y distribuir más eficazmente la información, sino que reforzaríamos la claridad semántica del lenguaje y de los medios de información. Caeríamos, me atrevo a decir, en la falacia racionalista de insistir en este tipo de información cuando, realmente, los

problemas de la sociedad están en el nivel de las comunicaciones no verbales. El exceso racionalista suele dar lugar a que surjan otros movimientos de reacción antintelectualista para reivindicar a la vida emocional postergada.

Aquí nos interesa examinar el mantenimiento de los símbolos no verbales, y lo que se puede hacer para robustecerlos. Es evidente que tales símbolos subsisten gracias a la interacción humana, no ciertamente por la acumulación de datos informativos, sino por otro tipo de experiencias vitales que aúnan lo intelectual a lo emocional, y en donde contribuyen todos los recursos de expresión corporal: gestos, entonación de la voz, danza y demás artes expresivas. Y también dependen de la dramatización real de diversos papeles, de los rituales, de la narración de historias y cuentos, y de la reproducción conmemorativa de los hechos del pasado. Fijémonos, a guisa de ejemplo, en ese rito judío, complicado y profundamente conmovedor, que es la conmemoración de la Pascua —la festividad del catorce de Nisán— con sus diversas ceremonias tradicionales: lectura de textos sagrados, reminiscencias de episodios hebraicos, reuniones íntimas en que se come y se bebe. La celebración de la Navidad es, para los cristianos, algo parecido. Pues bien, así como ya lo hicimos en el tercer capítulo, también ahora podemos preguntarnos qué tipo de información podría suplir estas convivencias vitales. ¿Puede darse, acaso, una relación de hechos, o un recuento estadístico —por minucioso que sea— capaz de sustituir a la vivencia emocional de participar activamente en estas ceremonias? ¡Claro que no! Ni aunque los participantes —¡admitámoslo! — no sepan después decirnos cómo fue exactamente la

Y también dependen de la dramatización real de diversos papeles, de los rituales, de la narración de historias y cuentos, y de la reproducción conmemorativa de los hechos del pasado.

experiencia que vivieron. Y, sin embargo, tal parece que nuestra sociedad se empeña en este tipo de sustituciones, y, al paso que acumula más y más datos informativos, propicia la disecación del lenguaje no verbal y de la interacción humana por donde se comunica. La comunicación afectiva tiende a esfumarse de todas las relaciones humanas y éstas van convirtiéndose en simples tratos mercantiles. Por eso, afirmo que puede haber depauperación simbólica —es decir, del significado no verbalizable inefable— aunque se tengan abundantes medios de información.

Ahora bien, puesto que el problema consiste en alimentar y vitalizar los símbolos no verbales, se comprende que la tarea sea mucho más delicada y meticulosa que si se tratara nada más de preservar los símbolos verbales. Para esto sí nos bastaría, simplemente, un surtido de buenas definiciones y datos precisos. Empero, tratándose de símbolos no verbalizables, no se puede recrearlos sin ayuda de condiciones muy numerosas y delicadas. Con sobrada frecuencia se requerirán habilidades artísticas, autenticidad de la cultura y de las relaciones de grupo, que quien preside las ceremonias esté investido de autoridad y que la concurrencia sea dócil y respetuosa, es decir, no dada a provocar disputas y críticas. Los coparticipantes deberán ser sinceros y espontáneos, serviciales en las tareas de cooperación, y tener los estímulos (resonadores) para reaccionar adecuadamente. (Y aquí entran detalles como el tono de la voz del oficiante del rito y su sintonización con las reacciones de los participantes). Hoy por hoy, sin embargo, podemos decir que fuera

Mas aun suponiendo que
reconstruyésemos piedra
por piedra el pueblo que nos
vio nacer, como se hizo con
Williamsburg , el resultado no
sería un símbolo auténtico
sino un símbolo hechizo.

del ámbito religioso y del arte escénico, son muy pocas las personas que en la vida cotidiana, o siquiera en momentos importantes, se preocupan mayormente de estas sutilezas de la comunicación simbólica no verbal.

El problema aumenta cuando, para recrear símbolos no verbales, necesitamos recuerdos genuinos y una vinculación afectiva con el pasado. En los Estados Unidos, por ejemplo, constatamos una dolorosa pérdida de las tradiciones; y para recrear una simbología de recuerdos genuinos sería preciso construir todo un ambiente y toda una cultura. Recordemos aquel testimonio, que citábamos en el primer capítulo, del agricultor de Nueva Inglaterra que, al ver destruido su pueblo natal, añoraba los sitios de su infancia, el paisaje perdido, los ruidos y olores familiares, la gente y las costumbres que habían sido suyas. Todos estos recuerdos emotivos eran parte de su propia vida. ¿Será posible reconstruir fácilmente tantos símbolos arrasados? Yo creo que tendríamos que resucitar todo un escenario y todo un pasado. Mas aun suponiendo que reconstruyésemos piedra por piedra el pueblo que nos vio nacer, como se hizo con Williamsburg,⁶⁶ el resultado no sería un símbolo auténtico sino un símbolo hechizo.



⁶⁶ Ciudad al este del estado de Virginia, en los Estados Unidos, que fue restaurada a la condición que tenía en el siglo XVII. (N. del T.)



Insistamos: ¿cómo será posible recrear el lenguaje no verbal y devolver su carga emotiva a tantos sentimientos que hoy en día se marchitan y mueren en la sociedad moderna: el amor romántico, la dicha conyugal, la autoridad paterna, la caballerosidad viril, el patriotismo de la Primera Guerra Mundial, la añeja emotividad del día de la Independencia y de los villancicos navideños? He querido mencionar estas cosas simplemente para que se vea claro que es mucho más fácil dejar morir los símbolos que revivirlos. Es a todas luces imposible resucitar tales símbolos con el simple recurso de nombrar comisiones de gente que surta de abundante “información”. La información positiva, histórica, técnica y verbal es prácticamente incapaz de investir de significado a los símbolos que no dependen de la palabra.

Acaso éste sea el actual predicamento en que está empeñada la sociedad: reemplazar los símbolos no verbales que están desapareciendo, y que unas veces llamamos “tradiciones” y otras “relaciones humanas”, por una provisión de bienes materiales debidos a la ineficacia de la tecnología y del diseño, y por un acopio de información impersonal. Los psiquiatras, por ejemplo, pretenden suplir con diagnósticos y diálogos reveladores la falta de cariño maternal; los teólogos, por su parte, especulan filosóficamente sobre cuestiones de fe. Yo sospecho que todo esto es contraproducente, y que la misma eficiencia mecánica, la inventiva de los diseños, y el acopio de tanto dato informativo contribuyen a asfixiar por completo lo poco que nos queda de símbolos inefables.

Para contrarrestar esto —la tendencia que suprime valores inefables— es preciso ponderar más diligentemente los medios

no verbales de comunicación humana (todo eso que forma parte de lo que Edward Hall ha llamado “el lenguaje silente”). Hay que valorar más los mensajes del tacto, del canto, de la danza, de la mímica, de la dramatización, del rito y de la alegoría. La restauración del equilibrio simbólico no solamente exige explorar los medios de comunicación no verbal, sino también realzar la importancia de dichos medios simbólicos en toda nuestra vida, incluyendo el área de la educación, de suerte que percibamos los mensajes culturales y artísticos que no caben en expresiones matemáticas ni salen a la luz en los cuestionarios de selección de asertos múltiples. Si queremos subsanar la pobreza simbólica de nuestra sociedad, habrá que inclinarnos deliberadamente a favor de una simbología que se encuentra en relativo desprestigio dentro de las actuales valoraciones modernas, que tan frecuentemente sobrestiman lo cuantificable y verbalizable, en detrimento de las dimensiones no verbalizables. La diferencia del valor concedido generalmente a tales dos aspectos se puede apreciar contrastadamente en los términos con que se alude al uno y al otro: denotación, contrapuesta a connotación; concepto, contrapuesto a mística; pensamiento lógico, contrapuesto a ilógico o inconsciente; hecho real, contrapuesto a metáfora o alegoría; historia, contrapuesta a mito; relato, contrapuesto a poema; productividad, contrapuesta a prestigio; técnica, contrapuesta a ritual; valor tangible, contrapuesto a valor sentimental; contrato, contrapuesto a coparticipación, y relación laica, contrapuesta a relación sagrada. Hoy por hoy, las instituciones que valoran primordialmente la comunicación verbal —como son las científicas, las tecnológicas y las mercadotécnicas—

funcionan con más vigor y eficacia que las que se dedican al arte, a la poesía, al rito y a las relaciones humanas.

Aquí conviene mencionar dos fuerzas que actualmente contribuyen mucho, cada una por causa distinta, a resquebrajar los sentimientos, a obstruir la comunicación humana no verbal y, por ende, al desequilibrio simbólico de la sociedad. La primera es la que cabe bajo el rubro de “pornografía de la violencia”: crueldad y sexo liberalmente suministrados por los actuales medios de comunicación (disimulados bajo el nombre de “entretenimiento”, “noticia sensacional”, “arte” o “deporte”) y que vulneran los más delicados sentimientos sociales. Las pingües utilidades cobradas con estas vejaciones a la sensibilidad de la gente acucian la voracidad de sus perpetradores y les dan ventaja en el mercado de la afición popular sobre los esfuerzos responsables de quienes tratan de crear sentimientos constructivos. La segunda fuerza contraria es el empeño de dar nitidez y objetividad científica a los símbolos, despojándolos para ello de sus connotaciones inefables, o no verbalizables. Se somete, por ejemplo, a los ideales religiosos o poéticos a una serie de análisis científicos o lógicos. Se toman los aspectos reductibles a clara definición y se descartan los demás. Aquí tenemos una típica falacia positivista. Se presupone arbitrariamente que todos los símbolos son reductibles a una forma verbal y que los que no pueden manejarse científicamente “carecen de sentido”. Ya hubo un partidario acérrimo de esta teoría que la expresó sin rodeos: “¡Lo que no se pueda poner sobre una mesa es pura palabrería y su lugar es el basurero!” Verdad es que, en ocasiones, se obtienen beneficios científicos de valores no formulables, pero el convertir eso

en una regla rígida de la vida diaria y del trato humano, sólo puede producir una descomposición emocional todavía mayor que la que ya padecemos. Actualmente ya es bien notorio que nuestros sistemas educacionales están saturados de información positivista (en detrimento de los significados inefables). Igualmente es notoria la deshumanización de las universidades, resquebrajadas por el peso de “las dos culturas”, como las llama C. P. Snow. Se agobia a los estudiantes con un fardo de información que no pueden asimilar, que no les importa, y que les quita tiempo que podrían dedicar al “arte” y a la “vida”.

Otro factor del desequilibrio simbólico es el criterio dogmático y biselado de que no hay fallas morales ni afectivas en la sociedad y que lo único necesario es reforzar los códigos vigentes. Este criterio se desentiende por completo de las muestras de exhibicionismo masivo —por muy sinceras que pueden ser— y del deseo de mucha gente de encontrar en los nuevos cultos esos mensajes no verbalizables que la tecnología y la abundancia moderna no proveen en dosis suficientes. La mentalidad dogmática y conservadora toma las cultofilias y las rebeliones estilísticas como poses escapistas y nihilistas, y adopta sentimientos de moralidad ultrajada y celosa de perseguir y castigar a “los pecadores”. Y, a la inversa, los individuos que se afilian a los nuevos cultos o se rebelan contra los estilos tradicionales, miran las iniciativas prácticas de la sociedad moderna —ya sea en el orden económico-político, en el de la educación o en el de la protección socioestatal— como otros tantos esfuerzos descaminados por perpetuar un sistema que ya caducó y por alimentar a los cuerpos sin atender a las almas. Para estos rebeldes, las cultofilias y

las rebeldías estilísticas representan la búsqueda de lo que el mundo necesita: la nueva cosecha de símbolos inefables capaces de devolver a la vida su significado y liberarla de su hastio.

Sea cual fuere la verdad, yo creo que una vez admitido el problema del desequilibrio simbólico, será preciso explorar con mayor audacia y honradez el carácter no verbalizable de muchos símbolos, así como los nuevos rumbos experimentales que pueden robustecer el consenso anímico. Del mismo modo que las políticas económicas responden a las necesidades del sistema económico y las medidas políticas a las necesidades del gobierno y de la defensa nacional, así también las políticas simbólicas deberán responder a las necesidades del equilibrio simbólico. Aquí, la finalidad general sería compensar la desintegración social causada por ciertas tendencias modernas, como la movilidad y el modernismo, la aculturación, la urbanización y la creciente impersonalidad de los símbolos no verbalizables.

Para lograr la restauración simbólica habría que adoptar, por lo menos, tres actitudes. La primera sería conceder su debida importancia a los recuerdos sentimentales del pasado y a los símbolos regionales (del “terruño”): preservar y remozar las culturas con un criterio inteligente, fomentar estudios históricos y “el amor al terruño”. Simultáneamente con el cuidado de los recuerdos sentimentales del pasado y del “terruño”, debiéramos también contrarrestar las pretensiones del modernismo dogmático, que impone la uniformidad absoluta en todas partes y hasta en el último detalle, desquiciando irresponsablemente los símbolos. La segunda actitud primordial sería alentar y sostener las inves-

tigaciones que buscan la interacción social eficaz. Fomentar en las relaciones humanas la hondura, la intensidad y la riqueza de matices que son necesarias para la madurez de las personas. Y aquí entraría impulsar las nuevas corrientes de la “afinación de la sensibilidad aperceptiva” de la psicoterapia individual y de grupo, y de la aplicación del principio de las “pequeñas unidades” en las instituciones masivas. Finalmente, la tercera actitud obviamente requerida para restaurar el equilibrio simbólico es tener curiosidad para explorar la simbología afectiva y anímica contenida en la música y la danza, en las artes plásticas, en el misticismo, en los diversos rituales y en los experimentos cultofílicos, incluyendo aquí las iluminaciones —supuestas o reales— por virtud de drogas que operan cambios en la mente.

Aparte de lo expuesto, otro recurso que tal vez pudiésemos aprovechar para restablecer el equilibrio simbólico sería no preocuparnos tanto por el *ego* y por nuestra propia plenitud y felicidad —incluso no preocuparnos tanto por nuestros problemas de identidad— y encontrar una manera de unirnos más a nuestros semejantes. Las principales religiones humanas predicán esta doctrina paradójica: que el hombre no se realiza verdaderamente cuando concentra sus fuerzas en cultivar su propio *ego*, sino cuando sabe perderlo, someterlo y renunciarlo. El budismo incluso va más lejos y predica que debemos destruirlo. Si lo que enseñan estas religiones es verdad, se deduce que todos los esfuerzos por hacernos notorios y por encumbrarnos a nosotros mismos —como cuando recurrimos al exhibicionismo, a las modas esnobistas y a los estilos rebeldes— son enteramente fútiles. Acaso la identidad que actualmente



El verdadero sabio no juzga como suyo propio nada de lo que encuentra en su mente, ni tampoco mira su cuerpo como propiedad personal. Manteniéndose desasido de mente y cuerpo, puede mirarlos con serenidad y cordura, y por eso, está libre de temor”.⁶⁷

se busca en la fama, en el triunfo y en la encumbración del yo, sea la más deleznable e insatisfactoria; acaso la auténtica solución a los problemas de identidad yazga escondida en todo esto que nuestra sociedad considera destructivo para el *ego*: en el martirio y en la propia renunciación, por ejemplo. Efectivamente, bien puede ser que todo el problema de identidad, tal como lo concebimos los occidentales, esté planteado falsamente, y que la verdad se encuentre en las palabras del monje budista: “El hombre que sabe que tanto su mente como su cuerpo son nada más procesos fugitivos e inconscientes y que, por ende, no se aferra ni a su mente ni a su cuerpo en el afán de hallar su ‘yo’ y su *mismidad*, es un hombre que puede ver la muerte con los ojos serenos. El verdadero sabio no juzga como suyo propio nada de lo que encuentra en su mente, ni tampoco mira su cuerpo como propiedad personal. Manteniéndose desasido de mente y cuerpo, puede mirarlos con serenidad y cordura, y por eso, está libre de temor”.⁶⁷

Yo no tengo la pretensión de responder tales preguntas. Pero sí me parece que si imbuyéramos en las sociedades del futuro la actitud de preservar el equilibrio simbólico, y si hallásemos remedios concretos del tipo indicado, entonces la búsqueda frenética cesaría. Cada quien viviría satisfecho con la identidad que tiene o con la que va labrándose en la

vida diaria. Disminuirían los esnobismos, y los alardes exhibicionistas y la rebelión de estilos ya no tendrían objeto. El culto masivo de los héroes y las fantasías escapistas (el “síndrome de Walter Mitty”) serían menos comunes. El teatro seguiría existiendo, pero no ya como un “escape” de la vida, sino como un complemento. Entonces sabríamos apreciar los ritos y las ceremonias, dentro de las circunstancias debidas, sin aburrirnos, sino encontrando en ellas un hondo significado. Los cultos estrambóticos dejarían de atraernos, porque los que ya tenemos funcionarían bastante bien para dar significado a la vida. Y tampoco veríamos tantas cruzadas en los movimientos reformistas, porque las personas no necesitarían del “cruzadismo” para resolver sus problemas de identidad.

Yo no creo que el equilibrio simbólico coloque a las sociedades en una inercia estática; admito, desde luego, que los cambios sociales serían más lentos. Ciertamente que muchas personas consideran que si los cambios sociales ocurren con lentitud, eso mismo ya acusa el mal estado de la sociedad. Empero, es obvio que mi idea del equilibrio simbólico no es la de suprimir todo cambio social, sino simplemente que se efectúen de manera consciente, que lleguemos a ellos enteros y sanos y sobre el carro completo del simbolismo, sin haber perdido parte de la carrocería en el camino.!

⁶⁷ Venerable Khantipalo Bhikku, “Instruction in the Dhamma”, *The Middle Way* (Londres), mayo 1966, pp. 3-4.

CONCLUSIONES

Espero que la presentación de los temas de este libro haya servido a mis lectores para avistar un poco mejor los vericuetos de la búsqueda de identidad emprendida actualmente por las masas sociales. Tal parece que en los últimos años de nuestro siglo XX la “novedad” ha consistido en inventar una innumerable serie de recursos para llegar al significado de las cosas. Y la búsqueda ha tomado unos derroteros anticonvencionales: es decir, al margen de la política, de la economía, de las prestaciones estatales y de la educación.

Impulsando esta búsqueda, sugería yo, se encuentra la depauperación simbólica de la sociedad, una especie de plaga contaminante que ha desvirtuado las formas no verbales de la interacción humana, los sentimientos y los ideales místicos. Y me ha parecido propio sintetizar dicho fenómeno como un desequilibrio entre los símbolos verbalizables y los inefables.

Esta enfermedad de la sociedad no se reduce simplemente a fallas concretas de interacción entre ciertos grupos o entre ciertas personas, sino que equivale a una verdadera tala de significados, de esos significados que todo niño necesita para convertirse en hombre, en abuelo, y en estirpe de nuevas generaciones. En gran parte, esta enfermedad ha provenido de las dificultades que experimenta toda persona que vive en una sociedad *de* masas, para encontrar el significado de su vida y *para* su vida. Aquí convendrá referirnos de nuevo a la deshumanización de la vida de trabajo, a la exagerada impersonalidad de las relaciones humanas, a la destrucción de los “terruños”, a la movilidad social, a la ausencia de ritos que den identificación a las perso-

nas, al acumulamiento de información meramente objetiva (sin contexto), a la pobreza de inspiración en la vida de los burócratas y de los empleados, a la multiplicación de necesidades impuestas por la masificación de las comunicaciones y la mayor facilidad para el ocio, a la fragmentación de la identidad de las personas proveniente de tantos modelos y “celebridades”. Es dable pensar que si pudiéramos controlar los factores antedichos, se reducirían al mínimo los problemas de identidad. De todas maneras, yo no quiero que mis sugerencias para lograr el equilibrio simbólico se tomen como una panacea; eso sería tanto como querer calzar a un ciempiés con sólo un par de zapatos.

Mi esperanza es, más bien, que esta indagación abra perspectivas y sugiera ideas a la investigación, y una idea sería investigar el equilibrio simbólico de los diversos sistemas sociales. Toda sociedad, población o institución, debiera ser comparada con otras a la luz del equilibrio simbólico que posee y del tipo de identidad dominante. Hay que estudiar los resonadores sociales, los circuitos de retroalimentación. ¿No habrá una correlación entre el urbanismo, los adelantos tecnológicos y la burocratización, y esa pérdida del equilibrio simbólico y los crecientes problemas de identidad que experimentamos? ¿Pueden servir de algo los ritos, los cambios de patrones de interacción y el afinamiento de retroalimentadores sociales para restaurar el equilibrio simbólico desaparecido?

El equilibrio simbólico depende de una serie de variables ya estudiadas en este libro. Tales son los ritmos de las modas y de las corrientes esnobistas, la proporción guardada entre las tradiciones y las innovaciones (en



los planes de estudio, por ejemplo), la celebridad con que van destruyéndose los “terruños” de la gente, la proporción en que se multiplican las relaciones humanas impersonales frente a las de los grupos primarios, la proporción mantenida entre la información que sirve para identificar a los individuos con alguien o con algo y la que meramente los entera de “hechos”, la cantidad de rituales que identifiquen a las personas entre sí, la proporción entre ceremonias de procedimiento y procedimientos sin ceremonia, la intensidad y el fervor de los cultos, la relación entre el misticismo y el racionalismo científico, la relación entre los viajes de identifica-

ción supletoria que reafianzan al individuo en un papel social aceptado y los otros viajes que lo descarrian (seduciéndolo o haciéndolo sentirse exento de las normas), la proporción entre los nuevos ídolos que rompen los moldes antiguos y los héroes tradicionales, la proporción entre significado y “ruido” en las expresiones artísticas. Todos éstos son los índices sociales y psicológicos para saber si el mundo continúa teniendo sentido para las personas y si proporciona carga suficiente al consenso anímico para resistir los efectos de la aculturación, de la ciencia y de los otros procesos que amenazan desquiciar el mundo al que estábamos acostumbrados.

Yo aventuro aquí la hipótesis de que en las sociedades muy desarrolladas tecnológicamente, los trastornos de identidad son el pan de cada día entre los individuos ordinarios, y que probablemente afectan a una gran población y no nada más a unos cuantos individuos que pudieran considerarse como casos clínicos. En las sociedades de tecnología muy desarrollada, los problemas de identidad proliferan lo mismo que la contaminación del aire, aunque haya periodos de transición en que pasan inadvertidos porque el optimismo del progreso, las promesas multiplicadas y el entusiasmo nacionalista compensan la inquietud causada por la desintegración de las identidades tradicionales. Podemos, pues, bosquejar tres etapas evolutivas de la sociedad: (1) *La sociedad tradicional*, en que la vida familiar, de la tribu o de la aldea, es muy unida, y donde la vieja generación y el pasado mantienen un alto prestigio. Aquí lo que determina los papeles sociales de los individuos es la costumbre; hay pocas dudas de identidad, escasas influencias de aculturación y comunicación masiva, y, por lo mismo, muy poca movilidad psicológica; la tasa de natalidad es alta y también la tasa de mortalidad infantil y materna; los niveles de vida son bajos y la gente arraiga en sus lugares de origen. Las sociedades tradicionales tienen pocas ambiciones y sus valores se cifran en torno al hogar. (2) *Sociedades en transición*, en que la tecnología se introduce ampliamente en la industria y en la agricultura. Aquí sí hay migraciones de la provincia hacia las grandes urbes, concentraciones urbanas crecientes (urbanización superior al 50 por 100), alza de los niveles de vida, disminución de la tasa de mortalidad, aumento de la tasa de natalidad y, por ende, explosión demográfica;

optimismo, afán de progreso, tradiciones consideradas como rémoras, disminución del prestigio de los mayores y de los sacerdotes; incremento de la repercusión de las comunicaciones masivas (sobre todo de los radios de transistores y del cine); aumento de ambiciones y de la movilidad psíquica: los niños anhelan cosas que sus padres ni siquiera se atrevieron a soñar. Se debilita el sentimiento de seguridad dentro de los grupos primarios; se lucha por adquirir riquezas y símbolos de prestigio social; hay poca preocupación por explorar las ciencias sociales y de la conducta. (3) *Sociedades de tecnología avanzada*, en que la automatización y el ocio dominan y los niveles de vida son altos. Aquí predomina el estilo de vida urbano (hoteles, apartamentos, residencias en los suburbios y problemas de transporte). La tasa de natalidad decrece, los niños cuestan mucho dinero y, por ende, las familias son pequeñas: se prefiere planear espaciadamente los hijos y costearles una buena educación. Las relaciones conyugales son frágiles; la molécula se desintegra en múltiples átomos aislados de individuos que buscan relacionarse sólo de una manera impersonal. Hay poco sentimiento de seguridad dentro de los grupos primarios y un alto influjo de comunicación masiva: radio, televisión, cine, noticias y anuncios (¡hasta siete noches a la semana e incluso en el propio automó-

Se debilita el sentimiento de seguridad dentro de los grupos primarios; se lucha por adquirir riquezas y símbolos de prestigio social; hay poca preocupación por explorar las ciencias sociales y de la conducta.

La solución dependerá de saber reajustar el concepto de modernización, sin restringirlo a la adquisición de bienes meramente materiales y al cultivo de esnobismos sin fin, concibiéndolo como la construcción de un medio ambiente que provea al hombre de símbolos satisfactorios y dignos de su naturaleza.

vill!). Proliferan los modelos de imitación y las ambiciones de la gente, cunde la movilidad psicológica (“¡Yo podría ser como ése! ¡Yo debo ser como aquél!”); la vida masiva e impersonal rechaza el individuo como persona, y los problemas de identidad se multiplican. El síndrome de Walter Mitty se agudiza; el equilibrio simbólico se pierde y afloran incontables movimientos de búsqueda de significado: con la preocupación sobre los problemas humanos, aumentan las investigaciones psicosociales. Por este rápido esquema ya se ve que yo encuentro en los problemas de identidad el precio de la modernización.

Si la modernización avanzada acarrea tantos problemas de identidad al hombre moderno, hemos de reajustar nuestro concepto de “progreso”, para que de verdad signifique mejoramiento e induzca una mejor manera de lograr la realización individual y de solucionar el problema del desequilibrio simbólico.

No niego que haría falta un Platón para diseñar una sociedad cuyo estilo de vida fuese tan armónico que se apercibiera per-

fectamente de los trastornos causados en la identidad de las personas y que avanzase con la máxima rapidez hacia la total apertura del mundo. Sin embargo, pienso que, de todos modos, estamos a tiempo para que los estadistas y planificadores, los arquitectos, y todos los que se ocupan del arte de diseñar la vida, traten de construir no tan sólo carreteras y edificios, sino también sitios donde la gente pueda vivir *encontrando un significado*. Para llevar adelante la empresa, se precisará la colaboración conjunta de los artistas y demás representantes del orden espiritual, así como de los psicólogos y los sociólogos, de suerte que entre todos descubran —o re-descubran—, bien sea en la aldea, en la tribu, en el *kibbutz* de los israelitas, en las sedes del culto, o dondequiera exista una colectividad humana, patrones de interacción social que aporten un significado a la convivencia. Entonces, los vecinos de un lugar se sentirán tan a gusto y tan arraigados, que querrán permanecer allí, y también sus hijos se sentirán igualmente felices, a salvo del tedio que da origen a la movilidad psicológica. Hay que aceptar como un hecho que se puede poseer una identidad más sólida viviendo en una tribu o en un arrabal miserable que viviendo en un moderno edificio de apartamentos; hay que reconocer que los programas de modernización entrañan un peligro de pérdida de identidad. Mientras la investigación y el diseño científico no se enfoquen a resolver este problema, muy poco puede esperarse de la modernización, para resolver los problemas de identidad y otros afines. La solución dependerá de saber reajustar el concepto de modernización, sin restringirlo a la adquisición de bienes meramente materiales y al cultivo de esnobismos sin fin, concibiéndolo

como la construcción de un medio ambiente que provea al hombre de símbolos satisfactorios y dignos de su naturaleza.

Por razones análogas, también las prestaciones estatales de tipo asistencial necesitan una redefinición, para contribuir a que los individuos realicen su identidad. Habrá que reenfocar las investigaciones y las reformas más allá de las miras inmediatas de la dotación de bienes materiales y de la justicia social, de suerte que provean soluciones de identidad al máximo número de personas. En este libro, por ejemplo, hemos interpretado de manera distinta ciertos fenómenos sociales, como la violencia de los marginados, las

corrientes estrambóticas de la moda, la rebelión estilística, los cultos y las cruzadas; no los hemos interpretado exclusivamente como protestas por las privaciones materiales o como esfuerzos por resolver problemas prácticos, sino como búsquedas de los individuos para lograr una realización más plena de sí mismos. A la luz de este criterio, el rocanrol ya no puede considerarse sólo como una aberración en la historia de la música, sino como la captación, hasta cierto punto felizmente lograda, por millones de adolescentes, de un nuevo concepto de su propia identidad. En este sentido, el rocanrol constituye una perspectiva nueva, un nuevo estilo hedonista-





romántico, un desafío a los adultos, un desahogo agresivo, una oportunidad de robar cámara, de hacer ruido y dar un espectáculo exhibicionista; y ésta es una oportunidad que no sólo aprovecha a un individuo aislado, sino a grupos nutridos: a muchos cuartetos, sextetos, y hasta docenas. El rocanrol puede no ser una solución ideal al problema de identidad de la juventud, mas por lo menos la mantiene ocupada en algo menos destructivo que las riñas pandilleras. Es una especie de “sublimación moral de la guerra”. Habrá que estudiarlo desde un punto de vista sociológico, y ver qué es lo que ofrece a la identidad, que no se encuentra en Beethoven, ni en Strauss, y ni siquiera en Gershwin o en Mancini, ni en el jazz. También en forma parecida, la aparición de una mística en determinado deporte, una feligresía de adictos a cierta droga, un entusiasmo histérico por determinado ídolo popular, son síntomas de que la gente está encontrando soluciones a sus problemas de identidad. Lo propio sería que abriésemos bien los ojos para descubrir qué es lo que aquí se busca y tratásemos de captar algo igualmente valioso que pudiésemos incorporar a nuestras “respetables” —conservadoras— instituciones. Tal como van las cosas por el momento, bien pudiera ser que un plan costoso para proporcionar entretenimiento, educación masiva o asistencia estatal, no tuviera las virtudes que inyectan emoción y vida a tantas otras actividades menos encomiables. Porque, realmente, ¿puede haber un programa constructivo que no se ocupe de afianzar la identidad de los individuos? ¿Podrá competir con otros que —aunque destructivos o rebeldes— satisfagan intensamente la inquietud de identidad de tantos seres humanos?

A la inversa, cualquier conato de reforma deberá también esforzarse por suprimir lo irracional. Ya en páginas anteriores, cuando hablábamos de los ritos, habíamos observado que las ceremonias más insensatas de ciertas instituciones, empresas o planteles escolares, son precisamente las que reportan algo a la identidad: iniciaciones “cruelles” dentro de un grupo o cofradía, rencillas enconadas entre bandos opuestos, misticismos enfardados de protocolo, usanzas sentimentales, interrupciones excesivas del trabajo para tomar café, actividades sociales frívolas en que predominan la chanza estridente y la payasada. En cambio, hemos constatado que muchas veces el orden eficiente de la organización parece estar reñido con la satisfacción del “propio yo”. Hago notar esto, simplemente para insistir en que si no acertamos a descubrir los valores y procesos que afianzan la identidad del individuo (las vivencias supremamente satisfactorias) tampoco podremos saber qué hay que incluir y qué hay que desechar.

A la luz de estas consideraciones, se antoja que deberíamos enfocar de una manera distinta toda la cuestión de las prestaciones estatales en las sociedades prósperas. ¿Realmente lo que hace falta es acabar con la pobreza? ¿Cómo sabemos que el remozamiento urbano o que un plan de mil millones de dólares a favor de la educación superior masiva no contribuirán a agravar los problemas de identidad? Si lo que salta a la vista es que en los estratos socioeconómicos de la clase media hay tantos o más problemas de identidad e inquietudes que en las clases bajas, habrá que preguntarnos ¿Qué otro tipo de prestaciones asistenciales se necesitan? ¿No sería mejor atender más a proporcionar objetivos que a repartir trabajos? ¿No convendría preocuparse más de nu-



trir las vidas que de distribuir platos de comida muy bien servidos, atendiendo por igual los problemas de la clase media que los de la clase baja y sin reducirnos a programar dádivas humillantes en beneficio de los que hemos segregado lastimosamente como “indigentes”?

Una vez que hayamos enfocado los problemas sociales bajo el punto de vista de coadyuvar a la realización más plena de la identidad de los individuos, es de esperar que habrá novedosas formas de abordar el problema y que surgirán rumbos insospechados. ¿Acaso no podrá hacerse algo en los arrabales que también tenga aplicación en las colonias residenciales y que no se reduzca a repartir cheques de ayuda estatal ni a proyectar nuevas viviendas? ¿Acaso no podríamos hacer algo en beneficio del sistema educacional y que no se reduzca necesariamente a promover mejoras en los libros de texto, a inaugurar más dormitorios, y a impartir cursos televisados y programados por computadoras? De ninguna manera es mi intención menospreciar las medidas de orden práctico; simplemente estoy planteando la pregunta de si nuestro enfoque del problema atiende ya, como es debido, a que el mayor número posible de individuos encuentre la más satisfactoria identidad. Por lo menos, es de suponer que ajustando la mira perfectamente se lograrán mejores resultados.

Para lograr esta precisión de miras en lo que respecta a la ayuda asistencial humana, no debemos nunca perder de vista dos incógnitas que ya quedaron planteadas en estas páginas: (1) ¿Qué procedimientos científicos pueden emplearse que satisfagan las necesidades *más aprisa* de lo que se producen mayores ambiciones y crece el cociente de frustración? (2) ¿Qué medidas serán capaces de proporcionar soluciones de identidad

en determinados sectores humanos donde principalmente se localiza la frustración? Esto último tiende, presuntivamente, a buscar la plenitud de interacción no verbal, la plenitud simbólica y mística.

Otra sugerencia de investigación sería prefigurar y estudiar los estilos de vida de inminente aparición en la humanidad moderna. Hace falta determinar si existen identidades *viables* para el individuo desarraigado, sin afiliación alguna a una identidad local (familia, tradiciones, comunidad, grupo étnico, clases sociales, organización laboral, iglesia y país). Pensemos en el círculo de gente aristócrata que vive paseando por el mundo en aviones de retropropulsión, pensemos en tantos turistas andariegos, en los vagabundos, en los hippies, en los *Rolling Stones*, en los *playboys*, en tantos esnobistas y posistas, en los fanáticos de los medios masivos de comunicación, en los seguidores de nuevos cultos, en los humanistas y existencialistas: ¿representan todos ellos un estilo logrado, o simplemente son personas con problemas de identidad que experimentan a tanteo y corren tras espejismos?

Será conveniente visualizar de antemano ciertos patrones de identidad que probablemente sigan los hombres del futuro: veremos quizá un tipo de identidad *cosmopolita*, la de los que se sentirán identificados con todo y en todas partes, y se preciarán de ser cultos y flexibles más bien que leales; habrá *rolling stones*, sin más identidad que la que portan en el rostro y sobre la espalda o en la maleta; habrá *humanistas*, que no admitan otro compromiso que el muy ambiguo de ser “humanos” y así quieran resolver su problema de autorrealización, mas prefiriendo buscar su identidad en el altruismo y no en



la irresponsabilidad. Una posibilidad muy común para muchos seres humanos será la “doble identidad” permanente: un “otro yo” *secundario* que les signifique tanto como su yo *primario* (el que ya poseen por su trabajo, su educación, y antecedentes de vida). El ocio y la movilidad psicológica propiciarán tal vez el libre desarrollo de identidades secundarias y discontinuas, de suerte que ya no sea posible definir al individuo en función simplemente de su línea de trabajo y sus antecedentes académicos, sino en función también de otro factor igualmente importante: su identidad secundaria en el deporte, en el arte, en su propio culto, o en otra actividad especial. Antes, las clases acomodadas tenían la prerrogativa de cultivar aficiones que llegaban a ser más importantes que su posición formal en la vida; más en la actualidad ya es posible que el individuo común y corriente tenga, ya no digo una afición absorbente, sino una doble vida. Y podríamos enumerar todavía otras posibilidades estilísticas, hasta cierto punto menos apetecibles: la del *drogadicto* que se pasa la vida induciéndose trances sucesivos, desconociendo todo género de responsabilidades y manteniéndose

con los ingresos mínimos que saca de su “gorronería” o de las prestaciones socioestatales; la del *posista*, cuya única vitalidad consiste en alardear de exhibicionista nocturno y en lucir sus atuendos, y que sólo trabaja para costearse semejante vida; la del *fanático de los medios de comunicación*, cuya identidad primaria se sustenta en personajes célebres e “ídolos”, y en viajes supletorios a través del cine y la televisión; la del *nacionalista*, que, por haber perdido su arraigo local y la confianza en su grupo ambiental, encuentra su meta suprema en el *superego* de un nacionalismo masivo.

Para concluir, quiero expresar aquí la esperanza de que mis comentarios sobre los problemas de identidad de la época moderna no sean motivo de melancólica depresión para nadie, sino que más bien acicateen a mis lectores a discurrir planes de equilibrio simbólico e investigar en los nuevos caminos de autorrealización y estilos de última hora. Si aconteciera que estos valores no estuviesen incluidos en los términos de esa ecuación que llamamos “progreso y bienestar social”, tiempo es ya de encontrarlos e introducirlos en ella. 🍀



DIRECTORA EDITORIAL

Angélica Bautista López. Profesora Titular en el Departamento de Sociología de la División de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa. Integrante del Seminario de Psicología Colectiva Contemporánea. Cuerpo Académico Acción Colectiva e Identidades.

COMITÉ EDITORIAL

Salvador Arciga Bernal. Profesor Titular en el Departamento de Sociología de la División de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa. Integrante del Seminario de Psicología Colectiva Contemporánea. Cuerpo Académico Psicología Política.

Claudette Dudet Lions. Profesora Titular en la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional Autónoma de México. Integrante del Seminario de Psicología Colectiva Contemporánea.

Pablo Fernández Christlieb. Profesor Titular en la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional Autónoma de México. Coordinador del Seminario de Psicología Colectiva Contemporánea.

María de la Luz Javiedes Romero. Profesora Titular en la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional Autónoma de México. Integrante del Seminario de Psicología Colectiva Contemporánea.

Gustavo Martínez Tejeda. Profesor Titular en la Licenciatura de Psicología Educativa de la Universidad Pedagógica Nacional. Integrante del Seminario de Psicología Colectiva Contemporánea. Cuerpo Académico Formación de Profesionales de la Educación.

Jahir Navalles Gómez. Profesor Asociado del Departamento de Sociología de la División de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa. Integrante del Seminario de Psicología Colectiva Contemporánea. Cuerpo Académico Estudios Socioespaciales.

Rodolfo Suárez Molnar. Profesor Titular en el Departamento de Humanidades de la División de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana, Cuajimalpa. Integrante del Seminario de Psicología Colectiva Contemporánea. Cuerpo Académico Acción y Formas de Vida.



VISITA NUESTRA BIBLIOTECA DIGITAL:



WWW.ELALMAPUBLICABIBLIOTECA.NET



96

ELALMAPÚBLICA

97

OTOÑO-INVIerno2023 • PRIMAVERA-VERANO2024



PARA CRÍTICAS, COMENTARIOS, SUGERENCIAS Y ADQUISICIÓN DE NÚMEROS
ATRASADOS, FAVOR DE ESCRIBIR A elalmapublica@hotmail.com

WWW.ELALMAPUBLICA.MX

REVISTA EL ALMA PUBLICA



7 151060 001551