

Exclusión & Acogida

Una exploración teológica de la identidad,
la alteridad y la reconciliación

Miroslav Volf

Editorial CLIE 
www.clie.es

EDITORIAL CLIE
C/ Ferrocarril, 8
08232 VILADECAVALLS
(Barcelona) ESPAÑA
E-mail: clie@clie.es
<http://www.clie.es>



Publicado originalmente en inglés por Abingdon Press bajo el título *Exclusion and Embrace, Revised and updated: A theological exploration of identity, otherness, and reconciliation*. Copyright© 2019 por Abingdon Press.

«Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra (www.cedro.org; 91 702 19 70 / 93 272 04 45)».

El texto bíblico ha sido tomado de la versión Reina-Valera ©1960 Sociedades Bíblicas en América Latina. Utilizado con permiso.

© 2022 por Editorial CLIE.

EXCLUSIÓN Y ACOGIDA

ISBN: 978-84-18810-73-2

Depósito Legal: B 15112-2022

Vida cristiana

Problemas sociales

REL012110

Impreso en Estados Unidos de América / Printed in the United States of America

Miroslav Volf es profesor de teología Henry B. Wright en la Yale Divinity School además de fundador y director del Yale Center for Faith and Culture. Se formó en su Croacia natal, en Estados Unidos y en Alemania y obtuvo los títulos de doctorado y posdoctorado (con los máximos honores) en la Universidad de Tubinga (Alemania). Ha escrito o editado más de 20 libros y más de 100 artículos académicos. Entre sus libros más significativos se encuentra el presente *Exclusión y acogida*, ganador del Premio Grawemeyer de Religión y uno de los 100 libros religiosos más importantes del siglo xx según Christianity Today; *Flourishing: Why We Need Religion in a Globalized World* (2016) y (con Matthew Croasmun) *For the Life of the World: Theology that Makes a Difference* (2019).

Elogios sobre *Exclusión y acogida*

Este libro es una importante contribución a la teología política. Es un gran testimonio del Dios que perdona y no recuerda para siempre, creando una nueva comunidad de entre sus enemigos.

Jürgen Moltmann, profesor emérito de teología sistemática,
Universidad de Tübingen, Hamburgo, Alemania.

Combinando el testimonio personal, el entusiasmo moral y la erudición teológica con un estilo claro y refrescante, Volf demuestra las múltiples formas en que la exclusión de los “demás” perpetúa un ciclo desesperado de violencia. Halla esperanza en la acogida sanadora del siervo sufriente, Jesús.

Luke Timothy Johnson, Robert W. Woodruff, profesores eméritos de
Nuevo Testamento y Orígenes Cristianos, Candle School of Theology,
Emory University, Atlanta, GA.

Aunque sirve a un nombramiento pastoral interracial en la década de 1990, *Exclusión y acogida* sacudió mi mundo, teológicamente hablando. Volf confrontó mi acercamiento ingenuo y simplista a la curación de las realidades raciales y las divisiones que había conocido toda mi vida. Al contar su propia historia y narrar sus luchas con el pernicioso mal de la “limpieza” religiosa y étnica, me ofreció una estructura y un vocabulario para vivir mi vida y asumir mi vocación como heraldo y como practicante a la vez del evangelio de la reconciliación. Esta versión revisada y actualizada me ha proporcionado una “segunda dosis” oportuna para seguir adelante.

Gregory V. Palmer, obispo, Ohio West Episcopal Area, UMC.

Volf señala que se producen enormes problemas cuando excluimos a nuestro enemigo de la comunidad de los seres humanos, y cuando nos excluimos de la comunidad de pecadores; cuando olvidamos que nuestro enemigo no es un monstruo subhumano, sino un ser humano; cuando olvidamos que no somos el bien perfecto, sino también personas con defectos. Al recordar esto, nuestro odio no nos mata ni nos absorbe, y que en realidad podemos salir y trabajar por la justicia.

Tim Keller, Redeemer Presbyterian Church, de su sermón del
domingo después del 11 de septiembre del 2001.

Exclusión y acogida presenta la idea de la amorosa aceptación como la respuesta lógica a los problemas de alienación. Esta admisión se basa en recordar acontecimientos y acciones con sinceridad, y apreciar la posición de las personas que te han ofendido. Y Miroslav Volf llega aún más lejos: quiere que recordemos nuestras malas acciones pasadas como ya perdonadas.

Mike Bird, decano y profesor de teología,
Ridley College, Melbourne, Australia.

¡Una de las mejores obras teológicas de la teología cristiana... Estés tratando con las relaciones internacionales o personales, el mal debe nombrarse y confrontarse... Cuando el mal y aquel que lo perpetra han sido identificados como lo que son —esto es lo que Volf quiere decir con “exclusión”—, puede producirse el segundo movimiento hacia la “acogida”, la admisión de aquel que nos ha hecho daño y nos ha herido, a vosotros o a mí.

N. T. Wright, autor de *Evil and the Justice of God*.

DEDICATORIA

*A Peter Kuzmič,
mi cuñado y amigo,
que encendió mi entusiasmo por la teología,
guió mis primeros pasos teológicos
y me abrió algunas puertas cuyo pomo yo no alcanzaba.*

CONTENIDO

Prólogo a la edición en español por Harold Segura	13
Prólogo a la edición revisada.....	17
Prólogo a la primera edición.....	19
INTRODUCCIÓN: El resurgir de la identidad	21
CAPÍTULO I: La cruz, el “yo” y los demás.....	33

PRIMERA PARTE

CAPÍTULO II: Distancia y pertenencia	57
CAPÍTULO III: Exclusión	82
CAPÍTULO IV: Acogimiento.....	132

SEGUNDA PARTE

CAPÍTULO V: Opresión y justicia	211
CAPÍTULO VI: Engaño y verdad.....	257
CAPÍTULO VII: Violencia y paz.....	304
EPÍLOGO: Dos décadas y media después	341
APÉNDICE: Trinidad, identidad y entrega	380
AGRADECIMIENTOS	406
Índice de nombres y temas	409
Índice bíblico	423

PRÓLOGO A LA EDICIÓN EN ESPAÑOL

Entre el mundo de ayer y el de hoy, tan parecido al de ayer

Debo comenzar este prólogo haciendo lo que no se debe, un reclamo. Me quejo en nombre de la comunidad teológica hispanohablante porque tan solo ahora podemos tener un libro de Miroslav Volf en nuestro idioma. Él es un teólogo reconocido a nivel mundial y admirado en otros idiomas. Sus obras han contribuido al pensamiento contextual de la fe y al necesario análisis de lo que significa dar testimonio del Evangelio de Jesús en los más agitados contextos sociales de nuestro tiempo.

Jürgen Moltmann, quizá el más importante teólogo del momento, califica el contenido de las obras de Volf como teología política. Otros opinan que son textos de teología contextual, en su más amplio sentido, aunque especializada en la reconciliación y en la búsqueda de la justicia de Dios en medio de los conflictos sociales. Como sea, son textos que nacen de su acreditada profundidad teológica, pero, además, de su vívida experiencia como creyente croata, teólogo y profesor en diferentes instituciones académicas, en su natal Croacia y fuera de ella.

Cuando escribe, lo hace con erudición teológica, acompasado con su pasión de discípulo de Jesús que, por cierto, es la mejor forma de hacer teología: pensando, sintiendo, viviendo y reclamando que se haga la voluntad de Dios, aquí en la tierra como en el cielo (Mt 6:10).

El presente libro nació en la década de los 90, cuando se libraba una guerra que, en sus propias palabras, “estaba haciendo trizas el país” en el que había nacido y mientras él trataba de esclarecer cómo situar su identidad personal y cristiana ante lo que estaba ocurriendo. Eran años de violencia en los que los serbios, llamados *četnik*, sembraban terror y muerte. Una época en la que los católicos croatas, los serbios ortodoxos y los bosnios musulmanes peleaban por sus identidades étnicas y religiosas. En ese contexto, nuestro

autor se preguntaba por el significado de la reconciliación como valor de la fe cristiana. No eran tiempos para vanas polémicas sobre el sentido teórico de la reconciliación, sino que se requerían concreciones teológicas que definieran las posiciones (identidades) y compromisos en ese contexto particular.

Por este contexto del libro, bien podría decirse, además de las calificaciones ya hechas, que es también una obra de teología testimonial, de la que tanta falta hace en este tiempo. Una teología que no tiene como punto de partida la pregunta acerca de qué es lo que vemos en la realidad (como algo que sucede externo a nosotros), sino que va más hondo, se cuestiona cómo nos vemos ante esa realidad y de qué manera ella apela a algo muy íntimo y personal (algo que sucede en lo más íntimo de nuestro ser en conflicto). Aquí hay una muestra elocuente de esta necesaria forma de hacer teología hoy, sobre todo después de las enormes crisis sociales, económicas, culturales y existenciales que nos ha dejado la pandemia por la COVID-19: la realidad de allá afuera es mi realidad de aquí adentro y, por lo tanto, no se hacen preguntas teológicas más que para saber cómo situarnos de manera creyente ante lo que nos sucede y lo que la fe demanda de nosotros. El teólogo, en este caso, es un testigo; un paciente adolorido ante un mal que lo circunda y le reclama una identidad responsable (por ende, redentora).

Y hoy, casi tres décadas después de lo sucedido en Yugoslavia, como bien lo afirma el mismo autor, nuestro mundo se parece mucho a esos años. Los conflictos religiosos, raciales, de género y etnoculturales, por mencionar algunos, abundan. En el actual escenario social se debaten las derechas políticas extremas e izquierdas radicales y, en el calor de esas disputas, tercián los fanatismos religiosos y las intolerancias ideológicas de todo tipo (hasta las que en nombre del Evangelio deciden odiar a los contrarios). Pareciera ser que se nos reclaman identidades de las cuáles depende nuestra sobrevivencia social: ser o no ser, para subsistir. Es la nueva versión del ¡sálvese quien pueda!, apegándose a la identidad, política, ideológica o religiosa que le ofrezca redención social.

Este libro que de manera oportuna nos ofrece la Editorial CLIE (otra vez pionera en publicaciones, no solo de buena calidad editorial, sino teológicamente pertinentes), aborda los siempre sustanciales temas teológicos de la justicia, la paz y el amor. Esto no es lo novedoso, sino la perspectiva desde la cual se tratan, a partir de la experiencia personal de Volf y de su honda reflexión teológica acerca de qué significan esos valores en medio de la actual situación de nuestro mundo. Para él, la vida trinitaria de Dios esconde esa respuesta. Porque quienes seguimos a Jesús no estamos al descampado esperando soluciones que procedan del Partido, ni de la ideología de turno, ni

del tradicionalismo religioso que también, en muchos casos, nos agobia. La respuesta está, entonces, en el Evangelio mismo, en el modelo de Jesús y en la propuesta de tolerancia y respeto entre los diferentes. Esa es la identidad de fe que debe caracterizar a los discípulos y discípulas del Maestro. Y nuestro autor no se entretiene en divagaciones académicas, sino que va directo al meollo de la propuesta radical del reino de Dios.

En el mundo hispanohablante, la verdad sea dicha, no han faltado teologías comprometidas con la justicia y la paz. Por el contrario, esos valores han sido su marca distintiva, sea de las teologías latinoamericanas de la liberación, del enfoque misionológico llamado Misión Integral, de las otras llamadas teologías en genitivo (feminista, afrodescendiente, ecológica, de la niñez y una decena más) y de las surgidas en suelo español, sobre todo entre personas católicas de firme compromiso social y del protestantismo ecuménico. Lo que sí ha faltado es diálogo transcultural, sobre todo con esas otras partes del mundo donde los sufrimientos han sido iguales (guerras, desigualdades y miserias) y donde el corazón de sus teologías ha latido con los mismos anhelos de la justicia de Dios. Mirosval es un interlocutor legítimo. ¿Llega tarde? No lo creo. Llega después de que esas tantas teologías y vivencias de fe han encontrado a madurez de la autocrítica que les viene con los años y no con pocas decepciones. Es tiempo oportuno para que se sirva la mesa, se sienten los contertulios e inicien nuevas conversaciones de la mano de este, el primer libro de Volf en castellano. Será la oportunidad para renovar los compromisos y apurar la presencia testimonial de Dios en medio de tantas crueldades de nuestro mundo. Pasaron las guerras de los años 90s, pero no las miserias del mundo, hoy agravadas por las escandalosas oleadas migratorias. Esas están ahí esperando una identidad que nos haga fieles testigos del Evangelio del Maestro.

Las nuevas derechas resurgieron, entre ellas las de cuño religioso, cuya identidad política se disfraza con equivalencias cristianas. Resucitaron también los regímenes políticos de izquierda intolerante que, tras su incapacidad administrativa acuden a su elocuencia retórica. Ese mundo que creíamos haber dejado atrás, nos persigue. Y las teologías que respondieron a aquel mundo tienen hoy su oportunidad, no de reciclarse, sino de actualizarse, de renovarse (aún hay tiempo para un pentecostés teológico) o abandonarse cuando han comprobado la ineficacia de sus propuestas para amar, esperar, resistir, inspirar y conspirar a favor de que el reino de un nuevo mundo, conforme al anhelo de Dios. Para esto, no son suficientes las identidades que proponen los identitarios europeos o de otras partes del mundo, en su mayoría cristianos que, como bien lo recalca Miroslav, hablan como cristianos, pero actúan como ateos (desastrosos supremacismos de identidades etnoculturales).

La identidad que procede del Evangelio nos invita a entregarnos por los demás y acogerlos, lo que implica una conversión profunda de nuestras apuestas sociales y políticas (y teológicas) y un cambio de nuestras identidades para hacerles un espacio en la humanidad que nos une bajo un mismo Dios clemente y misericordioso. Razón tenía le célebre neurólogo, psiquiatra y filósofo, Viktor E. Frankl, al decir que no era suficiente hablar del monoteísmo (un solo Dios), si no se hablaba también del monotropismo (una sola humanidad). Decía así el fundador de la logoterapia: “Después de haber alcanzado hace miles de años, el monoteísmo, la fe en un solo Dios, debe llegar a creer en una sola humanidad. Hoy necesitamos más que nunca un monotropismo”¹. Y en este libro se habla de eso, pero más allá de donde lo hizo Frankl, se argumenta desde los temas cristológicos y trinitarios entretejidos en torno a la pasión de Dios.

No digo más. No es necesario. ¡Qué comience la lectura! Una lectura atenta que nos permita estar a la altura del momento que vivimos. Este no es un texto de teología para el entretenimiento, sino para el cuestionamiento crítico de nuestra identidad como seguidores y seguidores de Jesús en un mundo desgarrado y, por ende, necesitado de voces que clamen en el desierto (Is 40:3-5) y den señales del reino de Dios aquí y ahora (Mt 4:17).

Harold Segura

Director del Departamento de Fe y Desarrollo de *World Vision*
para América Latina y el Caribe

PRÓLOGO A LA EDICIÓN REVISADA

Un conocido me señaló recientemente: “*Exclusión y acogida* es más relevante hoy que hace veinticinco años, cuando lo escribiste”. Su comentario tenía el ojo puesto en “¡Devolvedle a Estados Unidos su grandeza!” y el Brexit, y tenía razón. Cuando yo escribía el libro a principios de la década de 1990, el mundo se estaba uniendo y yo peleaba contra las peligrosas resacas de los conflictos centrados en la identidad, que separaba a las naciones y a las comunidades. “Ha estallado la charla sobre la identidad”¹ en los campus de la universidad, en la política electoral, sobre el escenario global. Francis Fukuyama, un pensador que celebró el final de la historia en el triunfo del estado liberal vinculado a la economía de mercado, servido en su libro *Identity* (Identidad), del 2018. “Exigir el reconocimiento de la identidad propia es un concepto maestro que unifica gran parte de lo que está sucediendo en la política mundial de hoy”.² El autoritarismo y el fascismo, las formas más inquietantes de afirmación de la identidad, crecían.³ En la nueva introducción realizo un bosquejo del resurgimiento de la identidad y exploro su relación con el argumento principal del libro.

Cuando empecé a escribir *Exclusión y acogida*, tenía en mente un volumen delgado, una expansión de la conferencia que impartí en Berlín a principios de 1993, en la que formulé primero la idea. El libro acabó siendo tres veces más largo de lo que yo había pensado originalmente. Mientras lo escribía, no tenía audiencia alguna en mente. Escribí para mí mismo, para dilucidar cómo gestionar el conflicto centrado en la identidad que rugía en mi propia alma, un eco interno de la guerra que estaba haciendo trizas el país en el que

¹ Kwame Anthony Appiah, *The Lies That Bind: Rethinking Identity*, Nueva York: Liveright, 2018, xiii.

² Francis Fukuyama, *Identity: The Demand for Dignity and the Politics of Resentment*, Nueva York: Farrar, Straus y Giroux, 2018, loc. 114.

³ Ver Rob Riemen, *To Fight Against This Age: On fascism and Humanism*, Nueva York: W. W. Norton, 2018; Timothy Snyder, *On Tyranny: Twenty Lessons from the Twentieth Century*, Nueva York: Tim Duggan, 2017.

yo había nacido. Pero al no escribirle a nadie, resultó que estaba escribiendo para personas de todas las partes del mundo. El libro se ha traducido a diez idiomas, y hay dos traducciones más planeadas. En opinión de los eruditos es útil, no solo los teólogos constructivos, sino también los estudiosos bíblicos, los expertos en ética, los teólogos pastorales, los misionologistas; y no solo los eruditos que trabajan en las disciplinas teológicas, sino también los psicólogos, los sociólogos, los antropólogos culturales y demás. Algunos artistas visuales también han hallado inspiración en el libro. Sin embargo, lo más gratificante fue su impacto sobre las personas corrientes. Muchos me han contactado o me han comentado en persona que el libro les cambió la vida. Yo vibré con sus experiencias con el libro; también cambiaron mi vida y no solo mientras lo estaba escribiendo. Muchas veces, después de haber decidido un curso de acción, vi que el libro fruncía el ceño en señal de desaprobación. Ninguno de mis otros libros ha sido tan despiadado conmigo y me encanta precisamente por ello.

Cuando me planteaba la segunda edición, resolví no cambiar casi nada en el cuerpo principal. Tal como está, lleva la marca de la lucha intelectual y existencial, y temía que al revisarlo de manera extensa pudiera eliminar la intensidad de la búsqueda y el drama del descubrimiento. En su lugar, además de añadir una nueva introducción, decidí escribir un largo epílogo para indicar un conjunto de convicciones teológicas base integrado que apuntala el libro, explicarme un poco (respecto al hincapié sobre la *voluntad* de aceptar, por ejemplo), defenderme de la crítica que toca el fundamento del argumento (por ejemplo sobre la naturaleza y el lugar de la Trinidad, que también es el motivo por el cual he reeditado en el apéndice un texto posterior sobre ese mismo tema), y señalar lo que me gustaría no haber omitido (por ejemplo, la restitución como elemento clave de la reconciliación). Sin embargo, sí he practicado una intervención importante en el texto original: he eliminado el capítulo sobre el género. Desde la publicación del libro, el campo de los estudios de género ha explotado. A lo largo de los años no observé desarrollos en este ámbito lo suficientemente de cerca como para revisar y actualizar el texto a la luz de la cantidad y del peso de la obra intelectual realizada. Reescribirlo de forma responsable habría tomado más tiempo del que podía adjudicarle al proyecto.

PRÓLOGO A LA PRIMERA EDICIÓN

Una vez acabada mi conferencia, el profesor Jürgen Moltmann se puso en pie y formuló una de sus preguntas típicas, concreta y penetrante a la vez: “Pero ¿puede usted aceptar a un četnik?”. Corría el año 1993, y estábamos en invierno. Hacía ya meses que los notables luchadores serbios llamados “četnik” habían estado sembrando la desolación en mi país natal, apiñando a las personas como manadas en campos de concentración, violando a las mujeres, incendiando iglesias y destruyendo ciudades.

Yo acababa de argumentar que debíamos aceptar a nuestros enemigos como Dios nos había admitido en Cristo. ¿Puedo aceptar a un četnik, alguien que en esa época era para mí lo último, por así decirlo, lo peor? ¿Qué justificaría la acogida? ¿De dónde sacaría yo las fuerzas para ello? ¿Qué efecto tendría esto sobre mi identidad como ser humano y como croata? Me llevó un momento contestar, aunque de inmediato supe lo que quería decir. “No, no puedo, pero como seguidor de Cristo, pienso que debería poder”. En un sentido, este libro es el producto de la lucha entre la verdad de mi argumento y la fuerza de la objeción de Moltmann.

Fue un libro difícil de escribir. Mi pensamiento se veía tironeado en dos direcciones diferentes por la sangre de los inocentes que clamaban a Dios y por la sangre del Cordero de Dios ofrecido por los culpables. ¿Cómo permanece uno leal a la petición de justicia de los oprimidos y, a la vez, al don del perdón que el Crucificado ofrecido a los perpetradores? Me sentía atrapado entre dos traiciones: la traición de los sufrientes, los explotados y los excluidos, y la traición del núcleo mismo de mi fe. En un sentido más perturbador aún, sentí que mi fe misma no concordaba consigo misma, dividida entre el Dios que libera a los necesitados y el Dios que abandona al Crucificado, entre la exigencia de hacer justicia por las víctimas y el llamado a aceptar al perpetrador. Yo conocía, por supuesto, formas fáciles de resolver esta poderosa tensión. Pero también tenía claro que eran fáciles precisamente porque eran falsas. Azuzado por el sufrimiento de quienes estaban atrapados en los crueles ciclos de conflicto, no solo en mi Croacia natal, sino por todo el mundo, emprendí un viaje cuyo informe presento en este libro.

Casi de forma inevitable, el informe es intensamente personal, incluso en sus secciones más abstractas y más duras. No quiero decir que me permita hacer aquí una manifestación pública sentimentaloides. El libro es personal en el sentido de que luché de forma intelectual con cuestiones que ponen el dedo en la llaga de mi identidad. ¡Ninguna mente sin ataduras ni inafectada está intentando resolver aquí un puzle intelectual enigmático! Escogí no intentar siquiera lo imposible. Yo, ciudadano de un mundo en guerra y seguidor de Jesucristo, no podía colgar mis compromisos, mis deseos, mis rebeliones, mis resignaciones y mis incertidumbres como si colgara mi abrigo en la percha antes de entrar en mi estudio, o como si lo descolgara y me lo pusiera al terminar el día de trabajo. Mi gente estaba siendo maltratada, y yo necesitaba meditar la respuesta adecuada para mí, un seguidor del Mesías crucificado. ¿Cómo podía abstraerme de mis compromisos, mis deseos, mis rebeldías, mis resignaciones y mis incertidumbres? Tenía que reflexionar en todo ello, con tanto rigor como pudiera reunir. La tensión entre el mensaje de la cruz y el mundo de la violencia se me presentaba como un conflicto entre el deseo de seguir al Crucificado y la poca disposición de limitarme a observar cómo otros eran crucificados o permitir ser clavado yo a la cruz. Como relato de una lucha intelectual, el libro es asimismo el registro de un viaje espiritual. Lo escribí para mí, y para todos los que en un mundo de injusticia, engaño y violencia han hecho suya la historia del evangelio y, por tanto, no desean asignar las exigencias del Crucificado a las tenebrosas regiones de la sinrazón ni abandonan la lucha por la justicia, la verdad y la paz.

INTRODUCCIÓN

El resurgir de la identidad

A principios de la década de 1990, cuando escribí *Exclusión y acogida*, los procesos de globalización se encontraban en pleno apogeo. El mundo se unía. Europa también se estaba uniendo, incluso integrando, excepto en uno de sus bordes, donde las partes constituyentes de Yugoslavia, el país de mi nacimiento y mi juventud, estaban separándose con violencia. Los croatas católicos, los bosnios musulmanes y los serbios ortodoxos peleaban entre sí en nombre de sus identidades étnicas y religiosas. En aquel tiempo, fuegos similares estallaban por todas partes en el mundo, más de cincuenta, todos centrados en las identidades étnicas, religiosas, raciales y culturales. Algunos de ellos se fueron consumiendo a baja intensidad mientras que otros, como el genocidio en Ruanda de 1994 fueron conflagraciones violentas de la crueldad y el sufrimiento humanos. En la década de 1990, los europeos y los estadounidenses estaban desconcertados por estos conflictos enfocados en la identidad, y con frecuencia los desecharon considerándolos residuos de la barbarie ignorante. En 1992, Alain Finkielkraut, filósofo judío francés conservador, sintió la necesidad de explicar las fuertes inversiones que se hacían en las identidades etnoculturales y escribió todo un libro sobre el asunto, con el título original *How Can One Be Croatian?* (¿Cómo se puede ser croata?).⁴

Escribí *Exclusión y acogida* en el marco de los enfrentamientos centrados en la identidad en un mundo rápidamente globalizado. Sin embargo, mi objetivo era distinto al de Finkielkraut aunque, como él pero a mi manera, me resistía a la idea de que las inversiones en los grupos de identidades son un lastre del pasado que tiene que ser descartado. En lugar de explicar y defender las luchas de identidad como él hizo, yo bosquejé un relato alternativo, inspirado en el cristianismo, de las identidades sociales y de su negociación, y propuse una senda hacia la reconciliación, en realidad, una visión de la vida juntos reconciliados y conciliadores. Con el fin de contrarrestar la práctica de la exclusión basada en la identidad, desarrollé una teología de la acogida.

⁴ Alain Finkielkraut, *Comment peut-on être Croate?*, Paris: Gallimard, 1992; en inglés: *Dispatches from the Balkan War and Other Writings*, trad. Peter S. Rogers y Richard Golsan, Lincoln: Universidad de Nebraska Press, 1999.

Los conflictos centrados en la identidad, en el seno y entre las naciones, eran meras corrientes de retorno en la marea de los procesos de integración global y la propagación de la monocultura global, o eso pensábamos al final del último milenio. Pero el mundo ya no está unido; de un modo más preciso, la resistencia a la globalización ya no procede solamente de los grupos marginales y de las naciones más pequeñas. Los principales partidos de oposición y los gobiernos de las potencias mundiales principales son ahora unos de los antiglobalistas más fervientes. ¿Por qué? En parte, porque la conciencia de la opresión de algunos grupos durante siglos ha aumentado de manera radical (de las mujeres y de las personas de color, por ejemplo). Pero también, desde luego, porque los procesos fugitivos de globalización han dejado a su paso una estela de sufrimiento y desorientación, ejemplificado del modo más potente mediante las extraordinarias discrepancias de la riqueza y el poder entre las naciones, y dentro de ellas, por la devastación ecológica progresiva y por la pérdida de un sentido de identidad cultural, religiosa y nacional, así como de control.⁵ En respuesta, los sentimientos antiglobalistas, nacionalistas y regionalistas han conquistado el mundo, y las luchas por la identidad y por el reconocimiento están dividiendo a las sociedades.⁶ El mundo entero es hoy más parecido a Yugoslavia la víspera del estallido de las hostilidades entre sus grupos étnicos que a la Europa de cuando el muro de Berlín, ese símbolo del mundo bipolar, cayó y la Unión Europea se expandió.

Las identidades nacional, etnocultural, religiosa, racial, de género y sexual son importantes conductores de la política en todas partes. La campaña electoral del “¡Devolvedle a Estados Unidos su grandeza!” que llevó a Donald Trump a la Casa Blanca consistía, por encima de todo, en identidad, una elección entre unos Estados Unidos “judeocristianos” blancos, nacionalistas y otros pluralistas de grupos con distintas identidades dominantes que coexistían bajo

⁵ Aquí, mi idea no consiste en que las consecuencias de la globalización han sido *solo* negativas, sino que esos procesos *también* han tenido secuelas negativas innegables y relevantes y que, en su forma presente, son injustas e insostenibles a la vez. Los efectos de los procesos de globalización han sido altamente ambivalentes. Con respecto a los tres efectos de la globalización mencionada en el cuerpo principal del texto, se puede afirmar que esas disparidades inadmisibles en riqueza, la degradación ambiental y la pérdida de identidades se generan de forma simultánea con un crecimiento económico sin precedentes, mejoras ambientales parciales y la revitalización de las tradiciones. Resulta fácil identificar otras ambivalencias de los procesos de globalización: la facilidad de comunicación combina con la pérdida de la privacidad; las innovaciones tecnológicas que salvan vidas y las mejoran combinan con la amenaza de la autodestrucción tecnológica, etc.

⁶ En el surgimiento del fascismo en las décadas de 1920 y 1930 como reacción a la globalización, ver Timothy Snyder, *On Tyranny: Twenty Lessons from the Twentieth Century*, Nueva York: Tim Duggan, 2017, 11-12.

el mismo techo.⁷ Gran parte de la extrema derecha europea tiene que ver con la identidad.⁸ Los nacionalismos chino, indio, birmano y ruso tienen que ver con la identidad. Admito que ninguno de estos movimientos está relacionado *únicamente* con la identidad, y ninguno de ellos trata sobre una sola identidad. Son, en su mayoría, sobre identidades múltiples e interrelacionadas, con frecuencia agrupadas en una dominante;⁹ y, desde luego, tienen que ver con el dinero, el poder y el territorio. Pero la dinámica de la aseveración y la impugnación de la identidad social, de los intentos de la reafirmación de la dominación antigua y del enfado por haberla perdido, de la búsqueda del reconocimiento y del resentimiento cuando se niega, es el núcleo central de todos ellos.

No todas las luchas de identidad son iguales. Algunas son agresivas como la aseveración de la supremacía nacional o racial mediante la imposición de una norma colonial sobre los territorios conquistados y las personas, o como la lucha por el reconocimiento de la masculinidad patriarcal autoritaria. Otras luchas de identidad son defensivas, como los esfuerzos de los colonizados contra el borrado de sus culturas indígenas o como la reafirmación de la identidad racial en la impugnación del racismo generalizado en muchas naciones, occidentales y no occidentales. Algunas luchas de identidad, defensivas y agresivas por igual, son inquietantemente “inocentes”: como las aves de presa, por usar la metáfora de Nietzsche, algunos grupos entablan peleas de identidad poniendo entre paréntesis cuestiones morales y ejerciendo poder cuando sienten que deben hacerlo con el fin de sobrevivir y prosperar. Otras luchas de identidad están moralmente hipercargadas y desprovistas por completo de autocritica: con el celo de los fundamentalistas, los combatientes habitan universos moralmente diferentes y pelean unos contra otros en nombre de sus propios valores no negociables. Otras guerras de identidad son cultural y

⁷ John Sides, Michael Tesler, Lynn Vavreck, *Identity Crisis: The 2016 Presidential Campaign and the Battle for the Meaning of America*, Princeton: Princeton University Press, 2018. Ver también Arlie Russel Hochschild, *Strangers in their Own Land: Anger and Mourning on the American Right*, Nueva York: The New Press, 2016. Para un argumento sobre la insuficiencia del liberalismo de la identidad y la necesidad de un “liberalismo cívico”, ver Mark Lilla, *The Once and Future Liberal: After Identity Politics*, Nueva York: HarperCollins, 2017. Para una crítica de Lilla, ver Sarah Churchwell, “America’s Original Identity Politics”, *New York Review Daily*, 17/2/2019.

⁸ Ver, por ejemplo, Martin Sellner, “Der Grosse Austausch in Deutschland und Österreich: Theorie und Praxis”, en Renaud Camus, *Revolte gegen den Grossen Austausch*, trad. Martin Lichtmesz, Schnellroda: Verlag Antaios, 2017, 189-221.

⁹ Sobre la interseccionalidad, ver Kimberle W. Crenshaw, “Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color”, *Stanford Law Review* 43 núm. 6, julio 1991: 1241-99.

moralmente autoconscientes. Los combatientes reconocen que incluso una lucha exitosa establece y distorsiona a la vez sus identidades, que cosifica las prácticas, que excluye a los miembros que no encajan, y dejan un rastro en su alma aparentemente indeleble del mal sufrido y cometido. Como señalo en el Capítulo III, las diferencias entre las luchas de identidad están a menudo vinculadas con la ambivalencia en el proceso del mantenimiento de las fronteras, en especial con las líneas borrosas entre el mantenimiento de las fronteras en la modalidad de exclusión de rechazar a los demás y en el modo de la diferenciación de constituir la identidad.

Hace dos décadas y media, cuando el mundo estaba unido, las religiones parecían las fuerzas principales que las separaban, como le gustaba afirmar al exprimer ministro Tony Blair, alegre defensor de las integraciones globales, cuando él y yo impartimos una clase sobre “Fe y globalización” en la Universidad de Yale (2008–2010). Solo tenía razón en parte. La inversión de las personas en otras formas de identidad, así como sus intereses económicos y políticos alimentaban también la resistencia a los procesos de globalización, y a menudo con razón.¹⁰ Lo mismo ocurre hoy. Pero también es cierto que las religiones son a la vez una preocupación por la identidad y fuerza en su propio derecho, y que con frecuencia se unen a otras identidades e intereses, legitimándolos y reforzándolos. Ya sea como factores primarios o de apoyo, las religiones están con frecuencia en juego en los conflictos centrados en la identidad. Dos variedades de cristianismo, el catolicismo y la ortodoxia, junto con el islam, motivaban la guerra entre los grupos étnicos de la otrora Yugoslavia cuando yo estaba escribiendo *Exclusión y acogida*. Hoy sucede lo mismo con el budismo en Myanmar, el hinduismo en la India y las diversidades de islam en Oriente Medio, por ejemplo.

En las luchas centradas en la identidad, las religiones tienden a funcionar como marcadores de las identidades de grupo y herramientas al servicio de las fuerzas políticas que actúan como guardianes de estas identidades. Trasladan el conflicto al ámbito de lo sagrado y suben el listón. Eso es malo para el mundo, sobre todo para quienes se ven afectados de inmediato. Pero tampoco es bueno para estas religiones. En sus orígenes y en sus mejores expresiones históricas, todas las religiones del mundo son *universales*, van dirigidas a cada persona como ser humano, un miembro de la “tribu” *humana* global y no principalmente como miembro de ninguna tribu cultural local.¹¹ Cuando esas

¹⁰ Ver Miroslav Volf, *Flourishing: Why We Need Religion in a Globalized World*, New Haven: Yale University Press, 2015, 28-58.

¹¹ Ver *Ibid.*, 36-38.

religiones se convierten en marcadores de las identidades de grupo y en armas en las luchas políticas, hacen retroceder su carácter universal hasta un segundo plano y se transforman en religiones *políticas* particulares.¹² En las versiones monoteístas de las religiones políticas, Dios se convierte en un siervo del grupo que identifica quiénes somos “nosotros” y quiénes son “aquellos” con los que deberíamos mantener amistad y a los que deberíamos colonizar o destruir, a quiénes deberíamos excluir y a quién aceptar.¹³ Esto es claramente una traición a la fe monoteísta misma, una degradación de Dios que le rebaja de ser el Amo del Universo para convertirlo en el lacayo del interés de un grupo en particular. Para ser claro, el monoteísmo *políticamente comprometido* no traiciona al monoteísmo; el traidor es el monoteísmo como *religión política*. Distingo categóricamente entre ambos. El primer tipo mantiene su visión universal y la aplica a la vida del grupo; el segundo proporciona expresión religiosa a la unidad moral y cultural del grupo y se describe con mayor exactitud como monolatría, un monoteísmo étnico en lugar de panhumano. Las religiones del primer tipo son, como lo señala Karl Barth, “aliados poco fiables” del estado; las del segundo son sus fieles servidores.

La Nueva Derecha europea —“*génération identitaire*” en Francia, “*identitäre Bewegung*” en Alemania y Austria, “*generation identity*” en Gran Bretaña— es el influyente movimiento de identidad política en Occidente desde hace más de dos décadas aproximadamente. También se encuentra filosóficamente entre los más sofisticados. Como su contrapartida rusa y a *diferencia* de la mayoría de la estadounidense, los representantes de la Nueva Derecha europea no solo rechazan la presunta decadencia y el vacío en la cultura occidental, sino también del capitalismo y de la primacía de la razón instrumental que, según se cree, sustentan esa decadencia y vacío.¹⁴ Sin embargo, el enemigo principal de estos identitarios no es la cultura occidental dominante; ni siquiera lo son los inmigrantes de color que, a decir de los identitarios, amenazan con deshacer Europa. El enemigo principal son los globalistas cosmopolitas, multiculturales y liberales. Son ellos quienes han abierto de par en par las puertas de Europa a lo que el escritor y polemista francés Renaud Camus denomina “*contracolonización*”, “*la gran desculturización*” o “*la gran*

¹² Ver más abajo, epílogo.

¹³ Para la idea de una nación que sirve a Dios, ver Yuval Noah Harari, *21 Lessons for the 21st Century*, Nueva York: Spiegel & Grau, 2018, 127-39.

¹⁴ Ver Alain de Benoist, *View from the Right: A Critical Anthology of Contemporary Ideas*, trad. Robert A. Lindgren, Londres: Arktos, 2017, vol. 1, xxviii-xxxi; Alain de Benoist, *Wir und die anderen*, trad. Silke Lührmann, Berlín: Junge Freiheit Verlag, 2008, 110-17. Ver también Mark Lilla, “Two Roads for the French Right”, *New York Review of Books*, 20 de diciembre, 2018.

sustitución”, tres términos para la idea de que quienes proceden de Oriente Medio, los norteafricanos y los africanos subsaharianos, la mayoría de los cuales son musulmanes y todos ellos de color, están reemplazando poco a poco a la mayoría blanca de Europa, a los portadores de la civilización cristiana o moldeada por el cristianismo.¹⁵ El principal enemigo de la Nueva Derecha Europea son los globalistas, pero el valor más importante es la integridad de la etnocultura europea.¹⁶

La mayoría de los identitarios europeos son cristianos, con frecuencia católicos a menudo jóvenes y conservadores; incluso algunos identitarios seculares piensan en sí mismos como ateos *cristianos*, e insisten en el carácter cristiano del Occidente secular.¹⁷ Su eslogan es: “Europa será cristiana o dejará de existir”. Sin embargo, cuando se trata del contenido de su visión social, la fe cristiana que los identitarios europeos, junto con sus contrapartidas en Estados Unidos y Rusia, reclaman para sí ha sido vaciada para convertirse en un marcador sacralizado de identidad y en una herramienta en las luchas políticas. Las dos columnas centrales del movimiento identitario caerán si se coloca sobre un fundamento que sea *de manera sustantiva* cristiano.

El primer pilar del movimiento identitario es la *primacía de la identidad etnocultural*. “Primero viene el regazo de la madre, la casa del padre, el pueblo, la zona, el país, la nación y lo último es la humanidad”, escribe Caroline Sommerfeld, una destacada filósofa de la Nueva Derecha.¹⁸ Parte de esta progresión en el desarrollo moral de un individuo es probablemente verdad. Sin embargo, para Sommerfeld, el orden de expansión de la sensibilidad moral es también el orden de la primacía antropológica y moral entre los círculos de identidad que se van ampliando. “Nos identificamos con la humanidad como hijos de Dios —escribe ella—, pero lo hacemos de un modo que puede encajar esta identidad en el abanico de los círculos de identidad”. La identidad de una persona como “imagen de Dios” e “hijo de Dios” se integran en otras

¹⁵ Para la categoría de “gran sustitución” ver Renaud Camus, *Le Grand Remplacement*, París: Reinhard, 2011. Para su recepción en los países de habla germana, ver Martin Sellner, “Der Grosse Austausch in Deutschland und Österreich”, 189-221. Para una versión temprana de temores similares en Gran Bretaña (1968), ver el discurso de Enoch Powell, “Rivers of Blood” (<https://www.telegraph.co.uk/comment/3643823/Enoch-Powells-Rivers-of-Blood-speech.html>).

¹⁶ Para un resumen del argumento de que Europa se definía como cristiana —cristiandad— en oposición al Islam, ver Kwame Anthony Appiah, *The Lies That Bind: Rethinking Identity*, Nueva York: Liveright Publishing Corporation, 2018, 192-95.

¹⁷ Ver Ernst van den Hemel, “Post-secular Nationalism: Th Dutch Turn to the Right and Culturalheeswijck”, Berlín: De Gruyter, 2017, 247-64.

¹⁸ Para el relato de los dos pilares me inspiró en la correspondencia personal con Caroline Sommerfeld. Ver su libro *Wir erziehen: Zehn Grundsätze* (de próxima publicación).

identidades y no a la inversa. Somos primordialmente miembros de nuestra comunidad nativa —el hogar, la región geográfica, etc.—, y solo *en segundo lugar* miembros de la comunidad o iglesia humana diversa, el único pueblo de Dios que habla muchos idiomas.

La primera columna del identitarismo —la primacía de la identidad nativa— es decisiva, pero exige el segundo pilar soporte sin el cual el edificio del identitarismo se derrumbaría. Ese segundo poste es la *legitimidad de la violencia en la protección de la identidad de grupo*. Esto no es una versión de la justificación de violencia de la guerra justa, cuyo progenitor es el padre de la iglesia norteafricana, San Agustín. Esta es la justificación de la violencia tipo “soberanía de identidad”, cuyo defensor es el pensador ruso de mitad del siglo XX, Ivan Ilyin.¹⁹ En su mejor versión, la teoría de la guerra justa es la defensa de las *vidas de las personas* y no de la identidad cultural, y es una aplicación concreta del amor al enemigo.²⁰ En todas sus versiones se afirma sobre los compromisos morales que se estiman universales, que enlazan tanto al amigo como al enemigo. La justificación de la violencia de la “soberanía-de-la-identidad-de-grupo” es una teoría de resistencia al mal en rotundo rechazo y no solo del amor al enemigo, sino también de las afirmaciones universales de la justicia que trascienden la comunidad. La exigencia para la supervivencia de la identidad de grupo amenazada es suficiente para “justificar” incluso esas acciones violentas —como la guerra— que Ilyin creía ser siempre pecaminosas. “Mi oración es como una espada. Y mi espada es como una oración”, escribió vinculando la religión con la violencia pecaminosa, aunque necesaria.²¹

¹⁹ Iwan Ilyin, *über den gewaltsamen Widerstand gegen das Böse*, trad. Sasa Rudenko, Watchtendonk Edition Hagia Sophia, 2018.

²⁰ Sobre la teoría de la guerra justa y el amor a los enemigos, ver Oliver O’Donovan, *The Just War Revisited*, Nueva York: Cambridge University Press, 2003, 1-18. Sommerfeld sigue a Carl Schmidt, quien creía que la orden de amar a los enemigos solo se aplica a los enemigos personales, no a los políticos (*The Concept of the Political*, trad. George Schwab [Chicago: The University of Chicago Press, 1996], 51-52). Pero es evidente que no es la postura del Nuevo Testamento ni de la iglesia primitiva. Ni siquiera es la postura de Pío II, el Papa de la última Cruzada. En una carta al sultán Mehmed II, en 1461, unos ocho años *después* del brutal saqueo de Constantinopla, escribió: “No os buscamos con odio ni amenazamos a su persona, aunque sois un enemigo de nuestra religión y presiona al pueblo cristiano con sus armas. Somos hostiles a sus acciones, no a usted. Como Dios ordena, amamos a nuestros enemigos y oramos por nuestros perseguidores” (Aneas Silvius Paccollomini [Pío II], *Epistola ad Mahomatem II [Epistle to Mohammed II]*, ed. Y trad. Albert R. Baca [Nueva York: Peter Lang, 1990], 2; ver Miroslav Volf, *Allah. A Christian Response* [Nueva York: HarperCollins, 2011], 40-47).

²¹ Como se cita en Timothy Snyder, “Ivan Ilyin, filósofo del fascismo ruso de Putin”, *Nueva York Review Daily*, 2/3/2019, 5.

Los dos pilares del identitarismo descansa con mayor firmeza sobre el fundamento del paganismo clásico que sobre el cimiento de la fe cristiana. Considera la primacía de la identidad nativa, el más importante de las dos columnas. Alain de Benoist, el filósofo más distinguido del movimiento identitario y un pagano confeso, escribe: “El pensamiento pagano, fundamentalmente apegado a las raíces y al lugar como centro preferido en torno al cual la identidad se puede cristalizar, solo puede rechazar todas las formas religiosas y filosóficas de universalismo. Por el contrario, el Universalismo halla su base en el monoteísmo judeocristiano”.²² Un Dios es, por definición, el Dios de todos los seres humanos, y la relación de ese único Dios con todas las personas es el fundamento de su humanidad común, que de Benoist interpreta como que la particularidad y la unicidad de cada uno es insignificante. En Génesis 1, la noción de la “imagen de Dios” expresa precisamente esa relación que niega la diferencia entre Dios y los seres humanos, según cree él: basa la igualdad y la humanidad común de todos, pero obliga a cada uno “a abolir su propia historia”.²³ En contraste con este relato de las consecuencias del monoteísmo, y en línea con su paganismo, de Benoist insiste en la primacía de las historias particulares: “Goethe es universal en *primer* lugar por ser alemán; Cervantes es universal por ser *primordialmente* español”.²⁴ Lo que todos los seres humanos tienen en común es secundario a lo que los distingue unos de otros; lo que es principal para cada uno son las raíces biológicas compartidas, el lenguaje compartido, las costumbres compartidas, el territorio compartido; en una frase, la identidad social compartida.

El versículo más ampliamente citado del Nuevo Testamento, Juan 3:16, declara que Dios amó al *mundo* con un amor abnegado para que por medio de Cristo “todos” puedan tener la vida verdadera (Jn 1:7). De Benoist quiere que los muchos dioses de los diversos grupos etnoculturales vuelvan y sustituyan a ese único Dios, y la “ideología de los Iguales” en cuyos orígenes se encuentra ese Dios, y cuya forma presente es el “régimen de los derechos” y el “mercado

²² Alain de Benoist, *On Being a Pagan*, trad. John Graham, North Augusta, SC: Arcana Europa, 2018, 143. La idea de que “todos los hombres, independientemente de sus propias características, independientemente de lo que pueda indicar el contexto de su propia existencia, son portadores de un alma en igual relación a Dios” es la “ideología de los Iguales”, escribe de Benoist en *View from the Right*. En ese libro también van ligadas la creencia en un Dios y la afirmación de la humanidad igual de cada ser humano: “Todos los hombres son iguales por naturaleza en la dignidad de haber sido creados a la imagen del único y exclusivo Dios” (de Benoist, *View from the Right*, xix).

²³ De Benoist, *On Being a Pagan*, 145.

²⁴ *Ibid.*, 112, cursivas añadidas. Ver también de Benoist, *Wir un die anderen*.

del monoteísmo”.²⁵ Sin embargo, si de Benoist se abre camino y “el renacimiento de los dioses”²⁶ se produce, no acarreará libertad del “totalitarismo de los Iguales”, sino el terror de las diferencias no conciliadas. Se podría argumentar que, en cierto modo, los dioses habían regresado durante la guerra de la exYugoslavia, y había reconfigurado el patrón del monoteísmo étnico y que los dioses están volviendo ahora en muchas partes del mundo. Por esta razón he escrito *Exclusión y acogida*, y por ello sigue siendo relevante hoy.

Exclusión y acogida trata de la identidad, pero no es identitaria. La crítica identitaria del capitalismo y la cultura de las sociedades postindustriales contemporáneas se exagera. Junto con otros muchos críticos, los identitarios no reconocen la preocupación moral subyacente tanto en la economía de mercado como en el individualismo contemporáneo.²⁷ Aun así, el individualismo, la primacía de la razón instrumental, la forma actual de la economía de mercado y la globalización, y la caída en la superficialidad en las sociedades postindustriales son enfermedades debilitantes que necesitan un tratamiento serio. Para mí, la práctica de aceptar y la teología que la sustenta es la dimensión de la vida verdadera, una clase de vida representada y posibilitada por Jesucristo, el Verbo hecho carne. El compromiso con Cristo como la vida verdadera está en contraste con la desestimación de aquello que más importa en las sociedades contemporáneas, hiperindividualista e impulsadas por el mercado, y a la obsesión por mejorar y multiplicar los medios para la vida y la indiferencia para sus propios fines.²⁸ Los identitarios —al menos los europeos— y yo concordamos en que se necesita una alternativa. Coincidimos, asimismo, en la importancia de las culturas, los lenguajes y las formas de pertenecer particulares, como la familia, un grupo étnico, la comunidad religiosa o la nación. En una frase, estamos de acuerdo en la *necesidad* del “hogar”. Sin embargo, existe un gran abismo entre nosotros con respecto a la naturaleza de las identidades de grupo, su pureza, sus formas de vencer conflictos centrados en la identidad y, sobre todo, su relación con la humanidad común. Estamos en desacuerdo sobre la *naturaleza* del “hogar”.

Cuando estaba escribiendo *Exclusión y acogida*, la idea de la humanidad común era aceptada de forma general; en el texto yo solo pude suponerla. Ya no. Y los identitarios de la Nueva Derecha no son los únicos en defenderla;

²⁵ De Benoist, *View from the Right*, xxix.

²⁶ De Benoist, *On Being a Pagan*, 233.

²⁷ Sobre esto, ver Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity*, Cambridge: Harvard University Press, 1991, 95-96.

²⁸ Ver Miroslav Volf y Matthew Croasmun, *For the Life of the World: Theology That Makes a Difference*, Grand Rapids: Brazos, 2019.

algunos de la izquierda también lo están haciendo,²⁹ de ahí la ausencia de un horizonte compartido y universos morales rivales, y esta derecha cuando el Nuevo Régimen Climático está barriendo nuestras fronteras con venganza.³⁰ Lo que pude suponer entonces necesita hoy defensa. En esta introducción no se puede realizar semejante defensa, solo un mero bosquejo de la misma. De Benoit está en lo cierto: la creencia en un Dios y la confirmación de la humanidad común, así como la misma dignidad van juntas. Pero también se equivoca: aquí la igualdad no es equivalencia, sino que presupone diferencias; cada ser humano comparte de igual manera en la humanidad común, pero cada uno es humano de un modo único.³¹ Del mismo modo que la unicidad está arraigada en un Dios, la igualdad también. La afirmación simultánea de la igualdad y de las diferencias humanas es un rasgo de todos los monoteísmos, pero es especialmente congruente con las versiones del monoteísmo trinitario en el que la unidad y las diferencias divinas son equiprimordiales.³²

Las antropologías universalistas que unen a la humanidad común con la posesión de ciertas capacidades, de forma más notable la posesión de la razón, tienden a denigrar las diferencias. Dado que estas aptitudes se ven como dimensiones de la humanidad normativa, los seres humanos que no parecen poseerlas o las tienen en una forma disminuida son estimados subhumanos. Dado que las capacidades de los humanos difieren, las antropologías universalistas basadas en las aptitudes acaban siempre negando la humanidad (igual) de algunos seres humanos.³³ Esto mismo es aún más cierto respecto a

²⁹ Para la contienda afroamericana de la humanidad común ver, por ejemplo, Calvin L. Warren, *Ontological Terror: Blackness, Nihilism, and Emancipation*, Durham: Duke University Press, 2018. La postura de Silvia Wynter, resumida bajo la rúbrica de “géneros de ser humano” posee más matices (ver *Sylvia Wynter: On Being Human as Praxis*, ed. Katherine McKittrick, Durham, NC: Duke University Press, 2015). Para la confirmación teológica afroamericana de la primacía de la humanidad común, ver por ejemplo, Howard Thurman, *Jesus and the Disinherited*, Boston: Beacon Press, 1976, 104-5.

³⁰ La redacción está adaptada, con alteraciones, de Bruno Latour, *Down to Earth: Politics in the New Climactic Regime*, trad. Catherine Porter, Cambridge: Polity Press, 2018, 10.

³¹ Sobre una posición respecto a Dios y las naturalezas individuales influenciadas por Duns Scotus, ver John Hare, *God's Call: Moral Realism, God's Commands, and Human Autonomy*, Grand Rapids: Eerdmans, 2001, 77-78; sobre Duns Scotus mismo, ver John Hare, *God and Morality: A Philosophical History*, Oxford: Blackwell Publishing, 2007, 111-15. Para una aplicación de este argumento en favor de la necesidad de “hogar”, ver Natalia Marandiu, *The Goodness of Home: Human and Divine Love and the Making of the Self*, Nueva York: Oxford University Press, 2018.

³² Ver el apéndice.

³³ Esto también es cierto para Immanuel Kant, aunque de un modo limitado. Por capacidad de hacer elecciones racionales, que para él se basan en la dignidad equivalente, quería dar a entender la capacidad de hacer elecciones racionales, no la calidad de razonar mientras se hace una elección

aquellas antropologías, determinadas como universalistas de un modo mayormente implícito, que vinculan la humanidad a ciertas prácticas culturales. Las antropologías teístas pueden prescindir del llamado a las capacidades compartidas y, en su lugar, basan la humanidad y la igualdad común en la *relación de Dios* con los humanos. La amorosa relación de Dios, inmutable e incondicional, para con todos los nacidos de un ser humano afirma su humanidad y su igualdad común.³⁴ El único Dios trino es el Dios de todos los seres humanos, cada uno de ellos una criatura única y dinámica en un momento, lugar y cultura concreta, y cada uno formado también en igualdad a la imagen del Dios pleromático, cada uno de igual manera hermano o hermana de Cristo.

En *Exclusión y acogida* asumo parte de semejante relato del carácter y la derivación de la humanidad común. Las dos corrientes entrelazadas del principal argumento están dedicadas por entero a la naturaleza de la identidad y a los conflictos centrados en la identidad. La faceta sobre la identidad presiona *contra* las identidades “puras” y “duras”, identidades de las cuales ha derivado la alteridad y en las que esta no tiene permitida la entrada, por lo que empuja *en favor* de identidades “suaves” y “formadas dialógicamente”. El aspecto sobre los conflictos centrados en la identidad se afirma sobre la convicción de que amar al enemigo, representado en la acogida por parte de Dios de la humanidad pecaminosa en Cristo, es fundamental para la fe cristiana y la vida en el mundo: la incondicionalidad del amor divino exige y posibilita la correspondiente incondicionalidad del amor humano. Las dos facetas van juntas en la afirmación de que el compromiso con el Dios revelado en Jesucristo, y hecho presente por el Espíritu, debería regular el mantenimiento de la frontera que constituye la identidad y otras clases de relaciones entre las personas de diversas identidades.

Los dos hilos del argumento del libro buscan respaldar las afirmaciones de que son casi el obverso exacto de los dos pilares del identitarismo. Su principal tesis es esta: “La voluntad de entregarnos a los demás y ‘darles la bienvenida’. Reajustar nuestras identidades para hacerles un espacio, es previo a cualquier juicio sobre los demás, excepto el de identificarlos en su humanidad”. Sin

concreta (ver Allen Wood, *Kant's Ethical Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, 132). Aun así, se puede decir que existen seres humanos sin capacidad de hacer elecciones racionales. El acercamiento de Kant basado en las capacidades no tiene recursos para afirmar su humanidad y su dignidad equivalente.

³⁴ Para una visión de esta postura, ver Nicholas Wolterstorff, *Justice: Rights and Wrongs*, Princeton: Princeton University Press, 2010. Para un relato evolucionario de la humanidad común, ver Nicholas Christakis, *Blueprint: Evolutionary Origins of a Good Society*, Nueva York: Little, Brown Spark, 2019.

embargo, *Exclusión y acogida* no es un tratado antiidentitario. Es el bosquejo de una visión de cómo negociar importantes tensiones constitutivas del mundo moderno —entre los individuos y entre las diversas comunidades, así como entre la localidad, la etnia, la particularidad y la globalidad, el cosmopolitismo y la universalidad— que han estallado en un mundo que parece ir rumbo a la autodisminución e incluso a la autodestrucción.³⁵ En el fundamento de la visión hay un horizonte universal compartido del proyecto de Dios con el mundo desvelado en Jesucristo, el Verbo y el Cordero, a través de quien se crearon los mundos y fueron reconciliados con Dios.³⁶ Ese proyecto consiste en hacer que el mundo entre en la casa de Dios y, de ese modo, también en casa de las criaturas de Dios; cada criatura única y “localmente arraigada”, y cada una precisamente en su unicidad y arraigo delimitado, abierta de manera constitutiva a todos los demás, habitándolas ellas y siendo habitado por ellas.

³⁵ Acerca de las tensiones en la senda de la autodestrucción, ver Latour, *Down to Earth*.

³⁶ Sobre Cristo y la creación, ver Rowan Williams, *Christ the Heart of Creation*, Londres: Bloomsbury continuum, 2018.

CAPÍTULO I

La cruz, el “yo” y los demás

Imágenes de tres ciudades

Cuando Los Ángeles explotaron en la primavera de 1992, sobre mi escritorio en Pasadena había una carta. Debía acudir a la ciudad de “grandeza prusiana” Postdam, y hablar en la conferencia alemana “Gesellschaft für Evangelische Theologie”. El tema era oportuno: “El Espíritu y el Pueblo de Dios en las convulsiones sociales y culturales de Europa”. En el folleto sobre la conferencia, leí:

La esperanza de que emergiera una “nueva democracia” en Europa que ha inspirado a muchos en Oriente y Occidente... no se ha cumplido. En su lugar, un conflicto nacional cada vez más intenso — hasta el punto de una confrontación armada— se está llevando a cabo en muchos países y sociedades del antiguo Bloque del Este. En Yugoslavia se está librando una guerra en la que las religiones y las confesiones cristianas están involucradas. Al mismo tiempo, en Occidente existe una apatía europea en expansión de la que se aprovechan los grupos neonacionalistas y neofascistas. Y en la Alemania reunida están brotando peligros para la democracia que, hasta hace poco, nadie habría creído posibles: un movimiento flagrante y franco de la derecha radical que demostraba una hostilidad militante a los extranjeros.

Al invitarme a mí, originario de la que solía ser parte de Yugoslavia y ahora es un estado independiente llamado Croacia, los organizadores buscaban una voz procedente de la parte del mundo que solía ser la Europa del Este y que seguía buscando una nueva identidad.

Cuando acepté la invitación, yo no tenía sentido de misión ni tampoco una clara idea de qué decir. En el transcurso de los ocho meses, las imágenes de tres ciudades invadieron mi mente con la clara intención de llevar allí una vida errática propia. En su mayor parte me las arreglé para controlar a los intrusos, suprimiéndolos o reflexionando de vez en cuando en ellos. Estimulado por los impulsos visuales procedentes de las pantallas de televisión y las portadas de las revistas y diarios, afloraban de manera inesperada en medio de una reunión en la facultad, en una pausa durante la conversación en una cena, en el

silencio de la noche. proyectiles cayendo sobre una multitud que aguardaba con paciencia el reparto de pan que escaseaba, y mucho. Las personas corrían por los “callejones de la muerte” para escapar a los francotiradores. Sarajevo. Escenas de Rodney King siendo golpeado por policías blancos y de Reginald Denny arrastrados fuera de su camión por unos gánsteres negros, imágenes de personas corriendo en todas las direcciones con productos saqueados como hormigas descomunales, imágenes de llamas que se tragaban bloques enteros: Los Ángeles. Y, a continuación, Berlín: cabezas rapadas neonazis que marchaban por la ciudad, alzando de vez en cuando la cabeza haciendo el saludo de Hitler, gritando “Ausländer raus!” (¡Extranjeros, fuera!”).

Que las imágenes intrusivas procedieran de Sarajevo, Los Ángeles y Berlín no era casualidad. Las ciudades representaban respectivamente el país de mis orígenes, la ubicación de mi residencia y el lugar donde debía hablar sobre los conflictos culturales y sociales en Europa. Sin embargo, lo que tenían en común era más que meros accidentes de mi biografía en el año 1992. Estaban relacionadas por una despiadada historia de lucha cultural, étnica y racial.

No solo era la historia de esas ciudades, por supuesto. ¿Acaso no habían vivido los croatas católicos, los serbios ortodoxos, musulmanes y judíos pacíficamente los unos junto a los otros durante siglos en Sarajevo, igual que sus muchas iglesias, mezquitas y sinagogas? ¿No hay cierta verdad en el mito oficial de Los Ángeles, como ciudad en la que cada uno de sus doscientos grupos culturales y étnicos “aporta su propia ética, sus artes, sus ideas y sus aptitudes a una comunidad que acoge y alienta la diversidad y se hace más fuerte tomando lo mejor de ello”, y juntos forman “un mosaico de colores distintos, vibrantes y fundamental para la totalidad”?³⁷ ¿No era Berlín la ciudad donde habían derrumbado el muro que separaba el Este del Oeste?

A pesar de estas narrativas de armonía, también existe una fea historia de estas ciudades, como insistían las imágenes que me acosaban. Y no había empujado ayer. Ya en la década de 1920, el laureado Nóbel croata Ivo Andric pensó que era simbólico que los relojes de las iglesias y las mezquitas de Sarajevo no concordaran al dar la hora. Esta “discrepancia” hablaba de diferencia; y, como él escribió, en Bosnia, la diferencias “siempre andaban cerca del odio, y a menudo se identificaban con él”.³⁸ En Los Ángeles, antes de que estallara el conflicto

³⁷ “L. A. 2000: A City of the Future”. El comité de Los Ángeles 2000, encargado por la Oficina del Alcalde de Los Ángeles Tom Bradley, 1988, citado por Judith Tiersma, “Beauty for Ashes”, *Theology, News and Notes* 38 núm. 4 (1992): 17.

³⁸ Rupert Neudeck, “Europa am Ende? Das gute Beispiel: Albanien”, *Orientierung* 57, núm. 10 (1993): 120.

de 1992, los disturbios de Watts de 1965, desencadenados por un policía de tráfico en una autopista de California, que arrestó a un hombre afroamericano, pero causados por siglos de prejuicios y opresión raciales. Finalmente, fue en Berlín donde los demonios del Tercer Reich maquinaron la “solución final” y empezó a ejecutarla con vehemencia, disciplina y obediencia prusiana.

Las imágenes de las tres ciudades casi me impusieron el tema de mi charla en Potsdam: Trataría los conflictos entre las culturas. Como sugerían los diversos orígenes de las imágenes, los conflictos culturales no son en modo alguno una simple característica de las sociedades que todavía no han gustado las “bendiciones” de la modernización. Yo sabía hacer algo mejor que descartarlos como estallidos del barbarismo en retirada al límite de una modernidad por lo demás pacífica. Las guerras más sutiles, aunque no por ello menos reales entre grupos culturales rivales amenazan con desgarrar la tela de la vida social en muchas naciones occidentales.

Lejos de ser aberraciones, las tres ciudades emergieron poco a poco para mí como símbolos del mundo actual. Cuando se derrumbó el muro ideológico y militar que separaba el Este del Oeste, cuando las restricciones del megac conflicto denominado “guerra fría” se disiparon, y la importancia de las esferas de influencia globales establecidas de larga tradición disminuyeron, recrudescieron un sinfín de miniconflictos reprimidos en muchas “guerras calientes”. En una edición especial de *Los Angeles Times* del 8 de junio de 1992, titulada “The New Tribalism” (El nuevo tribalismo), Robin Wright informó:

En Georgia, la pequeña Abjasia y Osetia del Sur buscan, ambas, la secesión, mientras que los curdos quieren tallarse un estado fuera de Turquía. La Quebec francesa intenta separarse de Canadá, mientras las muertes en la insurgencia musulmana de Cachemira contra la India dominada por los hindúes superan los seis mil. La jerigonza de Kazajistán enfrenta a los kazajos étnicos contra los cosacos rusos, mientras que los escoceses en Gran Bretaña, los tutsis en Ruanda, los vascos y los catalanes en España y los tuaregs en Mali y Nigeria buscan, todos ellos, diversos grados de autogobierno, o convertirse en un Estado. La vertiginosa disposición de puntos calientes étnicos del mundo... ilustra claramente cómo, de todos los rasgos del mundo posterior a la Guerra Fría, lo más perturbador está resultando ser, de forma sistemática, los odios tribales que dividen a la humanidad por raza, fe y nacionalidad. “La explosión de violencia comunal es la cuestión primordial frente al movimiento actual de los derechos humanos. Nuestro principal reto será contener los abusos cometidos

en nombre de la etnia o de los grupos religiosos en los años venideros”, afirmó Kenneth Ross, director ejecutivo interino de Human Rights Watch.³⁹

El artículo seguía indicando más de cincuenta puntos por todo el globo — incluidos los países occidentales— donde la violencia había arraigado entre personas que comparten el mismo territorio, pero difieren en etnia, raza, lengua o religión.⁴⁰

El final de la Guerra Fría no produjo esos conflictos, por supuesto. Estuvieron allí todo el tiempo, jugando un papel estable en el drama global sangriento de los tiempos modernos. Los conflictos pueden experimentar ciclos de resurgencia y remisión, dependiendo principalmente de las condiciones internacionales; las sublevaciones a larga escala “crean un entorno en el que las exigencias étnicas parecen oportunas y realistas”.⁴¹ A juicio del cuidadoso estudiante de étnica y conflictos culturales, Donald L. Horowitz, estos conflictos han sido “omnipresentes” al menos a lo largo del siglo pasado.⁴²

Echar una mirada al mundo confirmó mi decisión de convertir los conflictos culturales en el tema de mi charla en la conferencia de Potsdam. No concebí una forma más precisa del problema hasta que pasé seis semanas en la Croacia rota por la guerra en el otoño de 1992: sus territorios ocupados, sus ciudades y pueblos destruidos, y su gente asesinada y expulsada. Allí vi con claridad lo que, en un sentido, había sabido todo el tiempo: el problema de los conflictos étnicos y culturales forma parte de un problema mayor de identidad y alteridad. Allí, este inconveniente luchaba y sangraba, y se abrió un ardiente camino hasta mi conciencia.

Un mundo sin el otro

Estaba cruzando la frontera croata por primera vez desde que Croacia declaró su independencia. La insignia y las banderas de Estado desplegadas para que destacaran en la “puerta de entrada a Croacia” eran meras señales visibles de lo que percibí como una carga en el aire: estaba abandonando Hungría y me internaba en el espacio croata. Me sentí aliviado, algo de lo que un hispano

³⁹ Robin Wright, “The New Tribalism”, *Los Angeles Times*, June 8, 1992, H1.

⁴⁰ Robert D. Kaplan, *The Ends of the Earth: A Journey at the Dawn of the 21st Century*, Nueva York: Random House, 1996, 7s.

⁴¹ Donald L. Horowitz, *Ethnic Groups in Conflict*, Berkeley: University of California Press, 1985, 3ss.

⁴² *Ibid.*, 5.

o un coreano debe sentir en partes del centro-sur de Los Ángeles, donde están rodeados de los suyos, algo que los negros sudafricanos deben de haber sentido una vez desmantelado el Apartheid. En lo que solía ser Yugoslavia casi se esperaba una disculpa por ser croata. Ahora me sentía libre de ser quien soy.

Sin embargo, cuanto más tiempo pasaba en el país, más constreñido me sentía. En aquel momento sentí como la expectación inexpresada de explicar por qué, como croata, todavía tenía amigos en Serbia y no hablaba con desprecio del atraso de su cultura bizantina-ortodoxa. Estoy acostumbrado al entorno colorido de la multiétnicidad. Hijo de un “matrimonio mixto”, tengo “sangre” checa, alemana y croata en mis venas; crecí en una ciudad que el viejo Imperio de los Habsburgos habían convertido en lugar de reunión de muchos grupos étnicos; y vivía en la ciudad multicultural (llena de tensión) de Los Ángeles. Pero la nueva Croacia, como una diosa celosa, reclamaba todo mi amor y lealtad. Debo ser croata hasta la médula o no sería un buen croata.

Resultaba fácil explicar esta excesiva exigencia de lealtad. Tras una asimilación forzada bajo el gobierno comunista, la sensación de pertenecer a una etnia y la distinción cultural estaban abocadas a reafirmarse. Más aún, la necesidad de permanecer firme contra un enemigo poderoso y destructivo, que había capturado un tercio del territorio croata, lo había arrasado de su población croata y casi destruido algunas de sus ciudades, dejando poco lugar al lujo de las lealtades divididas. Las explicaciones tenían sentido y brindan motivos para creer que la inquietante preocupación por el “yo” nacional fue una fase temporal, un mecanismo de defensa cuyos servicios ya no serían necesarios una vez pasado el peligro. Sin embargo, las desestabilizantes preguntas se quedaron: ¿No había descubierto en el rostro oprimido de Croacia algunos rasgos que los croatas menospreciaban en sus invasores? ¿Acaso el enemigo no había capturado algo del alma de Croacia con una buena cantidad de su tierra?

Durante mi estancia en Croacia leí la reflexión de Jacques Derrida sobre Europa, *The Other Heading* (El otro título). Comentaba sobre su propia identidad europea y escribía en su estilo familiar y enrevesado:

Soy europeo, sin duda soy un intelectual europeo y me gusta recordarlo; me gusta recordármelo a mí mismo, ¿por qué tendría que negarlo? ¿En nombre de qué? Pero no soy ni me siento europeo en todas partes, es decir, europeo hasta la médula... Ser parte, pertenecer como “una parte completa” debería ser incompatible con pertenecer “en cualquier lugar”. Mi identidad cultural, esa en cuyo nombre

hablo, no solo es europea, no es idéntica a sí misma y no soy “cultural” de la cabeza a los pies, “cultural” en todas las partes.⁴³

La identidad de Europa consigo misma —prosiguió Derrida— es totalitaria. Aunque más adelante me distanciaré de las meditaciones postmodernas sobre la identidad, ¿no está bien traída la idea principal de Derrida? El pasado de Europa está lleno de lo peor de la violencia cometida en nombre de la identidad europea (¿y con el objetivo de la prosperidad europea!). Europa colonizó y oprimió, destrozó culturas e impuso su religión, y todo en nombre de su identidad consigo misma; en el nombre de su propia religión absoluta y su civilización superior. Piensa solo en el descubrimiento de América y en sus secuelas genocidas, tan magistralmente analizado en el ensayo clásico de Tzvetan Todorov, *The Conquest of America* (La conquista de América), una triste historia de deshumanización, depredación y destrucción de millones de personas.⁴⁴ Y no hace mucho tiempo que Alemania buscó conquistar y exterminar en nombre de su pureza, su identidad consigo misma. Hoy, pensé mientras leía a Derrida en la ciudad croata de Osijek, cuyas muchas casas llevaban cicatrices del bombardeo serbio, en la actualidad la región de los Balcanes estaba encendida contra sí misma y contra su imagen en el espejo en nombre de la identidad Serbia, la identidad croata consigo misma. ¿Acaso la voluntad de identidad no alimentará a muchos de esos cincuenta conflictos o más alrededor del mundo?

Diversos tipos de “limpiezas” culturales exigen que situemos la identidad y la alteridad en el centro de la reflexión teológica sobre las realidades sociales. Es lo que yo pedí en mi discurso en Potsdam,⁴⁵ y esto es lo que pretendo conseguir en el presente volumen. Pero ¿no le estaré dando demasiada importancia a la identidad? Cabría argumentar que algunos acontecimientos en mi país natal y en la ciudad donde viví —la guerra de los Balcanes y la sublevación en Los Ángeles— me produjeron miopía. Se podría incluso sugerir que estoy demasiado fascinado con algunas tendencias culturales diseñadas en los talleres de la moda intelectual parisina, en la que todo parece girar en torno “al otro” y “a lo mismo”. ¿Acaso no sería mejor consejo que mantuviéramos los problemas de identidad y alteridad en los márgenes de nuestra reflexión, y

⁴³ Jacques Derrida, *The Other Heading: Reflections on Today's Europe*, trad. P. A. Brault y M. B. Naas, Bloomington: Indiana University Press, 1992, 82s.

⁴⁴ Tzvetan Todorov, *The Conquest of America: The Question of the Other*, trad. Richard Howard, Nueva York: HarperCollins, 1984.

⁴⁵ Miroslav Volf, “Exclusión y acogida. Reflexiones teológicas en los albores de la ‘limpieza étnica’”, *Journal of Ecumenical Studies* 29, núm. 2 (1992): 230-48.

reserváramos el lugar central para los derechos humanos, la justicia económica y el bienestar ecológico? Después de todo, ¿no es esto lo que enseña una larga y honorable tradición de pensamiento social cristiano y no cristiano?

Bueno, depende. También podría ser que los accidentes de mi biografía hallan clarificado mi visión. Y podría ser que, por mucho que los intelectuales parisinos puedan estar por completo equivocados sobre ciertas cosas, también podrían haber descubierto algo importante con su charla sobre identidad y alteridad; de hecho, podría ser que con la ayuda de estas categorías estén tratando el problema filosófico y social fundamental del “uno” y los “muchos” que ha venido ocupando a los pensadores de diversas culturas y a lo largo de muchos siglos.⁴⁶ En cuanto a los derechos, la justicia y la ecología, el tema de la identidad y la alteridad no necesita —y, en realidad no *debe*— suprimirlos. Su lugar adecuado está en el centro de nuestro interés (por medio de lo que signifique “derechos”, “justicia” y “bienestar ecológico” y lo que suponga que estén en el centro dependerá siempre, en parte, de la cultura de una persona que reflexione en ellos). Pero junto con estos tres, debería hacerse espacio para una cuarta cosa —la identidad y la alteridad—, y las cuatro deberían entenderse en la relación que tienen entre sí.

Antes de que proporcione el bosquejo de cómo quiero acercarme a la cuestión, permíteme insertar brevemente mis notas autobiográficas en la estructura más amplia de algunos debates de filosofía política. Apuntan a un cambio del interés, de lo universal a lo particular, de lo global a lo local, de la igualdad a la diferencia, un cambio documentado por la realización de que la “universalidad” solo está disponible desde el interior de una “particularidad” en concreto, que las preocupaciones globales deben buscarse de forma local, que el énfasis en la igualdad solo tiene sentido como forma de tratar las diferencias.

En un importante ensayo titulado “The Politics of Recognition” (Política del reconocimiento), Charles Taylor distingue entre la “política de igual dignidad”, típicamente moderna, y la recién descubierta “política de la diferencia” (o identidad). La política de igual dignidad busca establecer lo que es “universalmente lo mismo, un cesto idéntico de derechos e inmunidades”.⁴⁷ No es así en el caso de la política de la diferencia. “Con la política de la diferencia”, escribe Taylor:

⁴⁶ Anindita Niyogi Balslev, *Cultural Otherness: Correspondence with Richard Rorty*, Shimla: Indian Institute of Advanced Study, 1991, 3.

⁴⁷ Charles Taylor, “The Politics of Recognition”, *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, ed. Amy Gutmann, Princeton University Press, 1994, 38.

lo que se nos pide que reconozcamos es la identidad única de este individuo o grupo, su distinción de todos los demás. La idea es que es precisamente esta distinción la que ha sido ignorada, sobre la que se ha glosado, la que se ha asimilado a una identidad dominante o mayoritaria. Y esta asimilación es el pecado cardinal contra el ideal de la autenticidad.⁴⁸

La política de la diferencia descansa en dos persuasiones básicas. Primero, la identidad de la persona está inevitablemente marcada por las particularidades del entorno social en el que él o ella ha nacido y se desarrolla. Al identificarse con las figuras parentales, el grupo de edad similar, maestros, autoridades religiosas y líderes de la comunidad, uno no se identifica con ellos sencillamente como seres humanos, sino también en su inversión en un lenguaje, una religión, costumbres, su construcción de género y su diferencia racial particulares, etc.⁴⁹ En segundo lugar dado que la identidad se moldea parcialmente mediante el reconocimiento que recibimos del entorno social en el que vivimos, “el no reconocimiento o un reconocimiento erróneo puede infligir daño, puede ser una forma de opresión que encarcele a alguien en un modo de ser falso, distorsionado y reducido”.⁵⁰

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ Christian Bittner y Anne Ostermann, “Bruder, Gast oder Feind? Sozialpsychologische Aspekte der Fremdenbeziehung”, in *Die Fremden*, ed. O. Fuchs (Düsseldorf: Patmos, 1988), 105ss. Vamik Volkan, *The Need to Have Enemies and Allies: From Clinical Practice to International Relationships* (Northvale: Jason Aronson, 1988), 49s., 90ss.

⁵⁰ Taylor, “The Politics of Recognition”, 25. Tres breves comentarios en orden son sobre la naturaleza de las culturas particulares que proveen una matriz para la emergencia del Yo. Siguiendo a Michael Walzer (*Thick and Thin: Moral Arguments at Home and Abroad* [Notre Dame, IN; University of Notre Dame Press, 1994]). Denominaré estas culturas particulares aquí, de forma general, “tribus”. Primero, la *complejidad*: si las identidades tribales se forjan en la interacción con otras tribus (A. L. Epstein, *Ethos and Identity: Three Studies in Ethnicity* [London: Tavistock, 1978]), por tanto no existe nada llamado “esencia” de una tribu, ninguna “identidad pura” a la que poder apelar. Así como las personas individuales con las que interactúo (“los otros relevantes”) se convierten en parte de quien soy, de manera que también los grupos con los que mi grupo interactúa son parte de quien es mi grupo.

En segundo lugar está la fuerza de las identidades tribales: En situaciones de conflicto, una identidad de grupo dada puede convertirse en una identidad terminal que se subsume bajo ella e integra todo un abanico de otras identidades; cada miembro del grupo debe identificarse por completo con él. Bajo circunstancias normales, sin embargo, una identidad de grupo concreta es para la mayoría una entre varias alternativas y, posiblemente, identidades conflictivas. En las sociedades contemporáneas sobre todo, el yo se fragmenta, no solo se divide entre varias identidades de grupo (como el género, la nación, la