

XII Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2017.

# **Identidad, cultura e identificación, una revisión conceptual.**

Lautaro Masri.

Cita:

Lautaro Masri (2017). *Identidad, cultura e identificación, una revisión conceptual*. XII Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-022/729>

*Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.*

## **Identidad, cultura e identificación, una revisión conceptual.**

Teoría Sociológica

Lenguaje, deseo, cultura: nuevas perspectivas en el análisis de las sociedades contemporáneas

Lautaro Masri, Catedra Libre Edward Said, FFyL, UBA.

[Lautaro.masri@gmail.com](mailto:Lautaro.masri@gmail.com)

### **Abstract**

Las últimas décadas del siglo XX y los primeros años de este siglo han dado cuenta de una profusa producción y reflexión en torno a las identidades colectivas, su status ontológico, sus límites y contenidos y la forma de abordar su estudio.

Desde una mirada antropológica nos proponemos en este trabajo reflexionar acerca de la distinción conceptual entre identidad e identificación, por un lado, e identidad y cultura, por otro.

Para esto tomaremos como referente conceptual la pregunta acerca de la identidad judía, básicamente en dialogo con el reciente trabajo del historiador israelí Schlomo Sand “Cómo dejé de ser judío” (2016). Con ello buscaremos ilustrar aquello que consideramos límites y equívocos al momento de pensar las identidades colectivas en general. Retomaremos, así, los aportes de Hall, Zizek, Butler y Laclau, entre otros, para proponer una perspectiva alternativa, que permita superar el problemático recurso de la sustancialización, la culturalización o la etnicización al momento de pensar la lógica de constitución y funcionamiento de las identidades colectivas.

### **Palabras clave**

Identidad judía – Cultura - etnicización

## Cuestiones de identidad

En su prólogo al libro “Cuestiones de identidad cultural”<sup>1</sup>, Stuart Hall propone una revisión del escenario contemporáneo y el estado de situación en torno al concepto de identidad. Dada la proliferación de reflexiones y revisiones conceptuales al respecto, Hall se pregunta a qué se debe esa crítica minuciosa del término. Tomando como referencia los planteos de la filosofía, el feminismo, el psicoanálisis y los autores posmodernos, Hall concluye que en todos ellos convive la necesidad de poner en cuestión la noción moderna de una identidad integral, originaria y unificada. Junto a la noción de sujeto cognoscente de la filosofía moderna, los trabajos de Freud, el giro lingüístico y el estructuralismo han también puesto en cuestión el significado habitual del concepto de identidad, entendido como aquello que referenciaba una entidad estática, con características y significados fijos. Frente a este significado histórico, Hall postula la necesidad de operar sobre el concepto una cierta “borradura” y reconstrucción, que permita mantener su uso a falta de un concepto mejor, pero que incluya o incorpore las nociones que al respecto han desarrollado entre otros Lacan, Althusser, Foucault y Laclau<sup>2</sup>.

Para esto, Hall propone centrar el foco en los procesos de sujeción a las prácticas discursivas, con los consiguientes efectos de exclusión que dichas prácticas discursivas encarnan. Para pensar esto, el sociólogo jamaicano se apoya en las reflexiones en torno al concepto de “identificación”. Las ventajas del uso de este concepto vendrían dadas por su referencia al campo del psicoanálisis, cuyas nociones en torno al carácter metonímico del deseo, la lógica de la identificación subjetiva y la consiguiente teoría del sujeto que en ellos aparece, ha servido para operar una apertura en las concepciones acerca del lenguaje, la identidad y el sujeto. Así, frente a las nociones de la identidad como concepto cerrado, sustancializado y estático, el psicoanálisis habría habilitado una noción de la identificación en clave procesual y contingente, ligada a la “economía del deseo”. Esta definición, la del concepto de identificación, que en Freud aparece como fantasía de incorporación del otro, en Lacan incluye una nueva teoría del lenguaje y del sujeto, en donde la “falta” en el Otro y en el Sujeto es, por decirlo de alguna manera, la única certeza. Esta nueva noción en torno al lenguaje y al sujeto, en donde no hay ningún lugar en la estructura en que pueda sostenerse toda la significación, ningún lugar en el que el sujeto pueda representarse plenamente, de manera idéntica a sí mismo, ha implicado una ruptura radical con las nociones modernas en torno a la identidad, el lenguaje, la política y la ideología.

---

<sup>1</sup> Hall, S: “Quien necesita identidad”, en Stuart Hall y Paul du Gray, *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires. Amorrortu. 2003.

<sup>2</sup> *Ibid*, p. 13.

En este sentido, para Hall de lo que se trata es de comprender que la identidad es un ejercicio imposible, y que, en la lógica de la relación entre sujetos y prácticas discursivas:

“Siempre hay demasiada o demasiado poca [identidad]: una sobredeterminación o una falta pero nunca una proporción adecuada, una totalidad. Como todas las practicas significantes, está sujeta al juego de la <<difference>>”<sup>3</sup>.

El conjunto de nociones en torno al sujeto como el lugar de la ideología (Althusser<sup>4</sup>) y el poder (Foucault<sup>5</sup>), pero también como el lugar de lo indeterminado, lo abierto a la política, la hegemonía y la resistencia (Žižek<sup>6</sup>, Laclau<sup>7</sup>), es lo que permite a Hall decir que debemos pensar toda identificación como una articulación contingente, una sutura momentánea entre el sujeto (siempre sujeto del deseo, sujeto de la falta) y el campo del gran Otro, del lenguaje, de lo histórico social (también él atravesado por una falta constitutiva)<sup>8</sup>.

Así, en cierto sentido nuestro trabajo busca inscribirse en una pregunta que el abordaje de Hall dispara: ¿Cómo es que ciertos sujetos son posicionados en determinados lugares a través de la ideología? Y más aún, ¿Cómo es que algunos sujetos son convocados por aquellos discursos que buscan articularlos con otros sujetos, y en cambio en algunos otros esa interpelación falla? Si con Hall entendemos las identidades como esos puntos de adhesión temporaria a determinadas posiciones, resultado de una articulación o encadenamiento del sujeto en el flujo del discurso, entonces una teoría de la ideología debería incluir una explicación acerca de este procedimiento.

En este sentido, creemos que una aproximación al campo de estudio de las identidades colectivas puede servir como disparador para revisar algunas de estas cuestiones. Retomando lo hasta aquí expuesto, diremos que la pregunta que guía este trabajo gira en torno a cuál es la relación que los sujetos tienen con las identidades colectivas, y que condiciones son las que posibilitan el proceder de la ideología y la articulación hegemónica. Si bien no creemos poder brindar respuestas o explicaciones concretas a este interrogante, entendemos que el abordaje de esta cuestión en nuestro caso puede al menos contribuir a desechar algunos procedimientos habituales al momento de pensar las identidades colectivas, su “naturaleza”, su lógica de funcionamiento y su relación con los sujetos que se inscriben en ellas.

Por lo dicho, nos parece interesante referenciar nuestras reflexiones en el trabajo de Schlomo Sand, plasmado en su último libro “Como dejé de ser judío”<sup>9</sup>. En él, el historiador israelí presenta un

---

<sup>3</sup> Ibid, p. 15 y 16

<sup>4</sup> Althusser, L. “Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado”, En *Posiciones*. Barcelona. Anagrama. 1979.

<sup>5</sup> Foucault, M. *La hermenéutica del sujeto*. México, Fondo de Cultura Económica. 2002.

<sup>6</sup> Žižek, S.: “Che Vuoi?” en *El Sublime Objeto de la Ideología*, México, Siglo XXI, 1992.

<sup>7</sup> Laclau, E: “La Construcción del Pueblo” en *La Razón Populista*, Bs. As, Fondo de Cultura Económica, 2007

<sup>8</sup> Hall, S. Op cit. p. 20 y 21.

<sup>9</sup> Sand, S: *Cómo dejé de ser judío*. Buenos Aires, Editorial Canaán, 2016.

conjunto de razones y motivaciones ético políticas que justifican su renuncia a la identidad judía, por considerarla basamento de un esquema político-jurídico, como lo es el del Estado de Israel, de dominación y exclusión de los palestinos. Pero en este ejercicio, además, incluye una profunda reflexión acerca de qué significa ser judío, qué tipo de colectivo conforman aquellos que así se definen, cómo se define habitualmente la pertenencia a dicho colectivo y si es posible o no ser incluido o incluso auto-excluirse.

En este sentido, si elegimos como referente conceptual la identidad judía, lo hacemos justamente por su carácter problemático, por la continuidad en la pregunta acerca de qué tipo de colectivo conforman los judíos del mundo, pregunta que, podemos decir, emerge como síntoma de los procesos de constitución de estados nacionales en el periodo de modernización en la Europa del siglo XIX, y que aún hoy permanece sin respuesta.

Entre quienes estudiamos el conflicto Israelí – Palestino (como, por ejemplo Schlomo Sand) desde una perspectiva crítica del accionar del sionismo<sup>10</sup>, y desde una distancia de las narrativas oficiales que el Estado de Israel promueve, no tenemos más opción que revisar los postulados principales sobre los que se sostiene la construcción de un Estado para los judíos en territorio palestino. Así, Sand a lo largo de su trayectoria académica, se ha ocupado de poner en cuestión las narrativas oficiales acerca de la historia de los judíos, presentando una historización no judeocéntrica, no idealista, que permite anclar la historia de los judíos en el contexto de su existencia a lo largo de 2000 años. En este sentido, cabe decir que si nos enfocamos en la pregunta por la identidad judía, si lo tomamos como tema sobre el cual pensar el funcionamiento de la ideología, esto es no solo por razones de interés personal, sino también porque consideramos que en este campo, así como en muchos otros, aparecen con habitualidad los repetidos recursos a la etnicización, la culturalización y la nacionalización para explicar la existencia de un conjunto de individuos que adscriben y muchas veces reivindican una identidad. Así, a través de la pregunta acerca de qué tipo de colectivo constituyen los judíos del mundo, que el libro de Sand nos permite abordar, intentaremos señalar algunos de los procedimientos que en este campo pero también en otros presentan respuestas satisfactorias al precio de obturar la reflexión y revisión conceptual.

---

<sup>10</sup> Con este término hacemos referencia al nacionalismo judío, movimiento político inaugurado por Teodoro Herzl en 1896, cuyo principal objetivo consistía en construir un estado nacional para los judíos, preferentemente en territorio palestino. Este movimiento, habitualmente presentado como un “proyecto de liberación nacional” y de “normalización” política de los judíos europeos en el siglo XX, ha significado, en contrapartida, la negación, invisibilización y expulsión de la mayoría de los palestinos que vivían en el territorio históricamente.

Para una revisión de los argumentos del sionismo, véase “El sionismo: Crítica y Defensa”, Teodoro Herzl et al, Centro Editor de América Latina, 1968, Buenos Aires.

Para una revisión de los argumentos contra el sionismo desde una perspectiva palestina, véase, “La cuestión Palestina”, Edward Said, Debate, 2013, Barcelona.

## Qué no es una cultura

En su libro ya citado, Schlomo Sand retoma algunos de sus tópicos más polémicos e interesantes, como lo son la discusión en torno a la historia de los judíos, los usos políticos de las escrituras sagradas y la pertinencia o no de presentar a los judíos como un pueblo con una existencia coherente y continuada a través de los siglos. Sin embargo, a diferencia de sus anteriores dos libros<sup>11</sup> este texto corto no es únicamente un ensayo historiográfico, sino que también combina reflexiones existenciales y anécdotas personales que llevan a este historiador israelí a cuestionar su pertenencia al colectivo de los judíos, básicamente por considerar que dicha pertenencia es lo que está en la base del sistema político y jurídico israelí, fundado básicamente en la exclusión de los palestinos.

Más allá de compartir el posicionamiento ético de Schlomo Sand en su relación con el Estado de Israel, lo que aquí nos interesa no son tanto las razones éticas sino los argumentos conceptuales a partir de los cuales Sand ha decidido dejar de ser judío.

En este aspecto, podría decirse que el argumento básico de Sand es el siguiente. Tomando de referencia las definiciones que los propios judíos, sus instituciones y el Estado de Israel manejan en torno a quien es judío y quien no, y como se pertenece o se deja de pertenecer a este colectivo, Sand encuentra que hay dos grandes marcos conceptuales al respecto, no excluyentes entre sí. Por un lado, la definición de la judeidad<sup>12</sup> está determinada por cierta concepción genética o biológica de la identidad, así lo entiende el Estado de Israel, pero también gran parte de las instituciones judías alrededor del mundo.

“Cuando censa sus habitantes, el Estado del que soy ciudadano define mi nacionalidad como <<judío>>, y se auto-designa como el Estado del <<pueblo judío>>. Dicho de otro modo, sus fundadores y legisladores consideraron a este Estado como propiedad colectiva de los <<judíos del mundo>>, sean o no creyentes, y no como la expresión orgánica de la soberanía democrática del cuerpo ciudadano que reside en él...El Estado de Israel me define como judío no porque me exprese en una lengua judía, tararee estribillos judíos, me alimente de platos judíos...me clasifican como judío porque tras haber escarbado en mis orígenes, decidió que nací de una madre judía”<sup>13</sup>.

Una segunda posibilidad para definir la identidad judía aparece por el lado de la religión. Así, se define como judío a todo aquel que adscriba y practique el judaísmo como religión. A diferencia de la vía “genética” o racial, esta concepción es permeable a la incorporación de nuevos individuos, originalmente no judíos, dentro del colectivo.

---

<sup>11</sup> Nos referimos aquí a Sand, S: *La invención del pueblo judío* y Sand, S: *La invención de la tierra de Israel*, ambos publicados por editorial Akal, 2012.

<sup>12</sup> En este caso, y a lo largo del trabajo, aparecerán numerosas referencias al judaísmo, la cultura judía y la judeidad. A falta de una terminología menos confusa, entenderemos por judaísmo a la religión monoteísta que históricamente profesaron los judíos. Por judeidad, en cambio, haremos referencia a la identidad judía reconocida por aquellos individuos que se identifican como judíos.

<sup>13</sup> Sand, S: *Cómo dejó de ser judío*. Buenos Aires, Editorial Canaán, 2016, p. 5.

En un Estado que “excluye explícitamente a los no judíos del cuerpo cívico en interés del cual el Estado existe”<sup>14</sup> y en donde “la nacionalidad judía no puede adquirirse sino por la sola vía, casi inaccesible de un acto religioso”<sup>15</sup>, la pertenencia a dicho colectivo y el reconocimiento de una identidad judía en el seno de la sociedad israelí se vuelve problemática para todo aquel que, como Sand, rechaza el nacionalismo tribal al mismo tiempo que la vía religiosa. Como señala al comienzo de su libro, de lo que se trata para él es de librarse del lazo determinista implicado en la concepción de los judíos como un pueblo-raza y la relación estrecha que existe entre estas concepciones y las políticas de su país contra el pueblo palestino.

Ahora bien, en el discurrir de sus reflexiones Sand realiza un par de operaciones y procedimientos que nos parecen interesantes para utilizar como disparadores al momento de revisar la lógica de funcionamiento de las identidades colectivas en general.

Además de sus razones ético políticas, en Sand hay también un conjunto de argumentos conceptuales que vale la pena revisar. De forma un tanto simplificada, diremos que el argumento conceptual de Sand puede resumirse de esta manera: No hay tal cosa como una cultura judía laica sino tan solo una cultura religiosa. Por ende, es imposible una identidad judía laica por fuera del nacionalismo tribal. Como Sand es laico y ateo, entonces no puede continuar siendo judío.

Este argumento, que aquí presentamos de forma un tanto cruda y simplificada<sup>16</sup>, y que por momentos aparece en forma matizada en el libro de Sand, tiene sin embargo la ventaja de permitirnos pensar algunas cuestiones que consideramos clave al momento de pensar las identidades colectivas. Es que, en definitiva, este libro se inscribe dentro de la larga tradición relacionada con la pregunta acerca de qué son los judíos y qué tipo de colectivo conforman.

Para pensar esto Sand propone un ejercicio por demás interesante, y muy claro en su procedimiento: Posa su mirada en los judíos de todo el mundo, con cierto “extrañamiento antropológico” y se pregunta qué prácticas y modos de vida comparten todos ellos. Que lenguas hablan, que “comportamientos básicos comunes” hay entre sí<sup>17</sup>. A este respecto, señala:

“Cuando me aboqué a poner en claro en qué consiste una cultura judía laica, se me hizo súbitamente evidente la dificultad que encierra una definición semejante, y me encontré inmerso en un abismo de perplejidad. Existe, es muy evidente, una cultura religiosa ancestral, con sus dimensiones folklóricas y exóticas...También en la época moderna cobró expresión un pensamiento judío importante, con Moisés Mendelssohn, Hermann Cohen, Franz Rosenzweig, Martín Buber... Pero ¿cuál es entonces la cultura

---

<sup>14</sup> Ibid, p. 7

<sup>15</sup> ibid

<sup>16</sup> En efecto, a lo largo del libro Sand reconoce, por ejemplo, la libertad o el campo de indeterminación en que se producen las “autoidentificaciones”, que él no rechaza y respeta. Lo que sí señala, y aquí radica su gesto más punzante y provocador, es su derecho a dejar de ser judío, algo que los marcos normativos del Estado de Israel y los esquemas interpretativos de los judíos en general no conciben como posibilidad, a menos que lo que se produzca sea una “mudanza” de religión.

<sup>17</sup> Ibid, p. 14

específica que comparten los que se definen como judíos laicos y ateos? ¿Disponen de una lengua común, con expresiones elitistas y populares? La cultura de un pueblo, ¿no se caracteriza ante todo por una lengua y especialmente por códigos particulares por medio de los cuales se hace efectiva la comunicación? ¿Qué modo de vida distingue y caracteriza a los judíos laicos?... ¿Podemos concretamente distinguir aportes judíos en el pensamiento de Karl Marx, de Sigmund Freud o de Albert Einstein? La crítica del capitalismo, la teoría del inconsciente y la de la relatividad, ¿contribuyeron a la preservación y al modelado de una cultura judía laica?”<sup>18</sup>.

Sin dudas, estas preguntas buscan dar en el centro de un argumento subsidiario para la definición de una identidad judía laica, como lo es el recurso a la “culturalización” de los judíos para explicar su existencia colectiva. A este respecto, es evidente que entre un judío laico de Buenos Aires, uno de Nueva York y uno de Paris no hay nada como una cultura compartida. Esto es así porque “como cualquier antropólogo novato sabe” los judíos del mundo no comparten una vida cotidiana en común, una lengua, etc.

Así, para el historiador israelí, el proceso de laicización comenzado en el siglo XVIII europeo habría significado el nacimiento de los “post-judíos”, como el los llama, judíos que, despojados de su religión y dispersos por el mundo, ya no comparten entre si ningún rasgo cultural, ninguna práctica, más que el festejo y la conmemoración “vacía”, nostálgica y folclórica de rituales y festividades otrora religiosas.

Entonces, coincidiendo con la premisa básica de Sand, podemos decir que no hay una cultura judía laica, observable en la actualidad. Ahora bien, para Sand, esta negación incluye una afirmación: lo que sí puede encontrarse, en su forma viva y llena de sentido es una cultura judía religiosa, con su liturgia, sus ritos, sus mitos y sus prácticas. A este respecto, creemos que si bien ésta afirmación es correcta, en cierto sentido presenta ciertas dificultades que nos parece interesante resaltar, puesto que encierran un conjunto de supuestos problemáticos que no son privativos de Sand ni del tema que él aborda.

Estos supuestos problemáticos tienen por base cierta tendencia habitual a “objetivar” o hipostasiar la “cultura”. Al modo en que el concepto de cultura podía ser pensado por el estructuralismo, o incluso por la antropología decimonónica, no hay dudas de que el judaísmo, en tanto religión, comporta una cultura que, con sus variaciones históricas y geográficas (que Sand revisa en sus anteriores libros), ha tenido una continuidad de por lo menos dos milenios. Sin embargo, hay una pregunta que el escritor se hace para el caso de los judíos laicos que aquí no aparece y debemos hacernos ¿Qué pasa con los sujetos que encarnan estas prácticas? ¿Conforman ellos un colectivo cultural?

---

<sup>18</sup>ibid, p. 15.



Si bien no hay dudas acerca de la existencia de una “cultura religiosa judía”, sin embargo, esta aseveración nada nos dice acerca de aquellos judíos religiosos que alrededor del mundo practican su religión ¿presentan, entre sí, características similares más allá de lo que habitualmente hacen dentro de un templo? Sin dudas que sí. Puesto que toda observancia religiosa implica un conjunto de normas para la vida cotidiana, es justo decir que un judío religioso de Argentina, uno de Canadá y uno Rusia, efectivamente presentan similitudes en un conjunto de actividades cotidianas. Ahora bien, la pertenencia e interacción dentro de sociedades tan divergentes, con sus diferencias idiomáticas, históricas, políticas y sociales, implicaría también una puesta en cuestión de aquella afirmación acerca de la existencia de una “cultura judía religiosa”. Esta contradicción aparente, que es habitual en los trabajos que abordan el conflicto israelí-palestino, tiene en su base una noción sustancializada del concepto de cultura, obviamente subsidiario del origen de este concepto en las ciencias antropológicas. Desde esta perspectiva, la cultura es un conjunto de prácticas, modos de pensar, marcos interpretativos en el que se está incluido o no, y que está definido en función de lo que encierra así como también de lo que excluye.

En este sentido, lo que aquí nos interesa señalar es que así como el sujeto, la identidad y el lenguaje han sido “descentrados” o desencionalizados en el devenir del siglo XX, también el concepto de cultura hoy en día ha sido revisado. A este respecto, retomando a Geertz<sup>19</sup>, entendemos que antes que culturas definidas, cerradas, con contenidos fijados, lo que puede encontrarse efectivamente en el campo de lo social son “tramas culturales”, retazos de formas de ver y hacer compartidas por algunos y no compartidas con otros, flujos de sentido en que los sujetos están inmersos y en donde la definición tajante acerca de cuáles de estas tramas y sentidos son de esta o aquella “cultura” pierde sentido. Desde esta perspectiva, todo individuo es la encarnación de múltiples tramas culturales, y por tanto, si bien es posible presentar una “cultura judía religiosa” en el plano teórico, la observación en el terreno nos devolvería en cambio la certeza de que no hay tal cosa como una cultura judía, religiosa o laica. Y esto no por alguna particularidad histórica para el caso de los judíos, sino por la propia improcedencia de la noción de cultura. Es decir, no solo no hay una cultura judía (religiosa o laica) per se, sino que tampoco es posible decir que existe, por ejemplo, una cultura argentina por sí misma.

En cualquier caso, es en la investigación en el terreno en donde deben buscarse y cartografiarse las tramas de sentido que aparecen, cada vez, en cada caso, para cada conjunto de individuos en particular. Para el caso de los “judíos laicos en el mundo entero” que es el caso que a Sand le

---

<sup>19</sup> Nótese aquí cómo también en la génesis de la “disolución” del concepto de cultura pueden ubicarse, Paul Ricoeur mediante, los trabajos de Freud. Para una profundización de estas nociones, véase Geertz, C: 2003 “La interpretación de las culturas”, Gedisa, Barcelona, 1973.

interesa, es claro que “no se comunican ni sueñan en una lengua propia y específica, sino que se expresan, lloran, se ganan la vida y crean en sus lenguas y culturas nacionales”<sup>20</sup> (Sand, 2016:16)

## Qué no es una identidad

Hasta ahora, entonces, tanto si entendemos el concepto de cultura en su acepción moderna como si aplicamos a dicho concepto cierta disolución posmoderna, debemos coincidir con Sand en que no es posible sostener la existencia de una cultura judía laica.

Ahora, en función de este razonamiento, Sand da un paso más, errado a nuestro juicio, y sobre el que nos gustaría señalar algunas cosas. Para él, esta imposibilidad de reconocer una cultura judía laica implica un límite en la posibilidad de reconocer una identidad judía laica. En efecto, para Sand su identidad judía, hasta el día en que decide renunciar a ella “no descansó más que sobre un pasado muerto; es casi vacía desde el punto de vista del presente viviente”.

En su confrontación con el carácter etnocéntrico y racista del Estado de Israel y con las concepciones que allí existen en torno a qué significa ser judío, para Sand la ausencia de una cultura judía laica dejaría a quienes se ubican como judíos laicos adheridos a las definiciones hegemónicas al respecto. Es decir que para Sand, toda identidad judía laica es sospechosa de estar fundada en un conjunto de nociones y procedimientos repudiables y que estarían en consonancia con las políticas y los fundamentos antiliberales y antidemocráticos del Estado de Israel: por un lado, una concepción racializada y tribal de los judíos como grupo al que se pertenece por herencia matrilineal. Por el otro, una cierta reconfiguración de la vieja identidad religiosa de “pueblo elegido” en su articulación con el genocidio nazi, que se explicaría de esta manera:

“La vieja identidad religiosa del <<pueblo elegido>> poco a poco dejó su lugar al culto laico, muy eficaz, no sólo de la <<víctima elegida>>, sino también de la <<víctima exclusiva>>. Este eje identitario de la <<judeidad laica>>, en su dimensión moral etnocéntrica, permite a muchos demarcar su auto identificación como judíos”.<sup>21</sup>

Aquí Sand hace referencia al proceso por el cual, fundamentalmente desde 1967, el Estado de Israel habría comenzado a utilizar políticamente y de forma espuria los usos de la memoria para justificar algunas de sus políticas y descalificar cualquier voz crítica al respecto. Pero no solo eso. En este proceder, el sionismo habría terminado construyendo a los judíos como las únicas víctimas de la segunda guerra mundial y de los campos de exterminio, reivindicando “la especificidad, la

---

<sup>20</sup> Sand, S: Op cit, p. 17.

<sup>21</sup> Ibid, p. 40.

exclusividad y la propiedad nacional total del sufrimiento”<sup>22</sup>. Desde entonces, dice, “data lo que oportunamente fue llamado “la industria de la Shoah”, que tiene por objetivo maximizar el pasado doloroso con el fin de acumular un capital de prestigio”<sup>23</sup>.

No es este el lugar para profundizar en estas aseveraciones tan dolorosas y complejas. Si aquí hacemos referencia a ellas es solamente para explicitar por qué para Sand la imposibilidad de una cultura judía laica implica la imposibilidad de una identidad judía laica, o por lo menos una identidad judía laica “saludable”, por decirlo de alguna manera. Como para los judíos la identidad judía se transmite por la sangre o por la conversión religiosa; o se construye y reafirma en base a ciertos usos problemáticos de la memoria, Sand, entonces, elige desechar estos marcos y con ello dejar de ser judío.

Nuevamente las premisas son certeras y potentes. Sin embargo, desde nuestro punto de vista, no siempre el reconocimiento de una identidad debe necesariamente conllevar la puesta en práctica de determinadas formas de ver, hacer y actuar. Si entendemos la cultura como tramas de significado, en donde todo individuo es la encarnación de múltiples tramas culturales, no parece pertinente el reclamo de correspondencia entre una identidad asumida y un conjunto de prácticas culturales particulares. Como señala Grimson<sup>24</sup>, nada más absurdo y ruinoso políticamente que equiparar cultura e identidad.

“Al menos desde Leach y Barth, la teoría antropológica ha mostrado que los procesos de la cultura no coinciden necesariamente con los procesos identitarios. Las transformaciones lingüísticas, culinarias, en la indumentaria, en las formas de producción y en muchas otras rutinas que se constatan en los procesos migratorios muestran de manera elocuente que el borramiento de las identificaciones culturales y [las identificaciones] políticas no se da necesariamente...Las culturas son más híbridas que las identificaciones”<sup>25</sup>

A este respecto, entonces, puede decirse que compartir algunos aspectos de una cultura no necesariamente implica tener una identidad común. En contrapartida, compartir una identidad tampoco implica necesariamente compartir aspectos de una cultura. Como señala Pablo Vila, esta no correspondencia necesaria es la que mejor habilita a pensar la relación entre identidad y cultura en los estudios contemporáneos:

“¿Cómo podemos explicar que muchos México-Americanos en la frontera orgullosamente celebran las fiestas mexicanas, comen comida mexicana, hablan castellano y cantan canciones mexicanas pero simultáneamente aplauden todos los esfuerzos que hacen las autoridades estadounidenses para detener la inmigración de los mexicanos <<reales>>, quienes representan la verdadera otredad?”<sup>26</sup>.

---

<sup>22</sup> Ibid, p 39.

<sup>23</sup> Ibid.

<sup>24</sup> Grimson, Alejandro: *Los límites de la cultura: crítica de las teorías de la identidad*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2012.

<sup>25</sup> Ibid, p.64.

<sup>26</sup> Pablo Vidal, citado en Grimson, op cit, p.121.

Así, en este caso, como en otros, lo que cuenta es que efectivamente una indagación empírica puede fácilmente demostrar que individuos que reconocen una misma identidad no necesariamente llevan adelante similares prácticas culturales, lenguas, hábitos, etc.

## **Qué no es una identificación**

Una cuestión adicional que nos gustaría señalar, y que nos resulta central al momento de pensar no solo el proceder del sionismo sino también la lógica de funcionamiento de la ideología, tiene que ver con la creencia bastante extendida, presente en Sand aunque matizada por momentos, de que el reconocimiento de una identidad conllevaría siempre la pertenencia a un colectivo. Esta concepción emerge de forma bastante extendida entre quienes estudian las identidades culturales, étnicas y religiosas. Ahora bien, ¿es necesariamente así como ocurre?

Así como anteriormente diferenciamos identidad de cultura, creemos que es necesario presentar una distinción entre dos conceptos diferentes y relacionados, como son los de identidad e identificación.

Al inicio de este trabajo, reseñando el estado de la cuestión en torno al concepto de identidad, retomamos a Hall, quien planteara la necesidad de revisar dicho concepto o incluso sustituirlo por el concepto de identificación. Todo ello con el objetivo de incorporar para la teoría social algunos de los aportes del psicoanálisis, entre otras corrientes, al momento de pensar la relación entre sujeto y lenguaje, o sujeto e ideología.

En el mismo sentido, el propio Hall señalaba la necesidad de profundizar en estudios que pudieran cerrar una brecha claramente observable, la que hay entre, por un lado, los postulados de impronta lacaniana que dan cuenta de la lógica de funcionamiento de las identificaciones subjetivas, y por el otro, la de los trabajos centrados en el funcionamiento de la ideología y la hegemonía y su vocación articuladora para la producción de identidades políticas.

Desde nuestro punto de vista, uno de los intentos más interesantes en este sentido es el Yannis Stravakakis<sup>27</sup>, quien justamente retomando los trabajos de Lacan, Žižek y Laclau logra esclarecer una diferencia entre identidad e identificación, y junto con ello es capaz de pensar la relación entre sujetos y discursos, anudamiento e interpelación.

Para Stravakakis la imposibilidad del sujeto por representarse en la cadena significativa, es decir, de representarse de forma satisfactoria en el plano simbólico es lo que está en la base de las identificaciones.

---

<sup>27</sup> Stravakakis, Y: "El sujeto lacaniano. La imposibilidad de la identidad y la centralidad de la identificación" en *Lacan y lo político*, Buenos Aires, Prometeo, 2007.

Retomando los aportes de Zizek y Lacan, Stravakakis señala que esta imposibilidad de la identidad en el sujeto es una función de la falta en el Otro. En esta ecuación, la apertura que el significante (la introducción en el lenguaje) realiza en el sujeto, la apertura al deseo que ello implica, es lo que permite el constante movimiento identificatorio, y al mismo tiempo garantiza que ninguno de estos movimientos constituya efectivamente una identidad.

“La completud de la identidad que el sujeto busca es imposible tanto en el nivel imaginario como en el simbólico. El sujeto está condenado a simbolizar a fin de constituirse a sí mismo/a como tal, pero esa simbolización no puede capturar la totalidad y la singularidad del cuerpo real, el circuito cerrado de las pulsiones”<sup>28</sup>.

Desde esta perspectiva, la identidad es el lugar de las totalizaciones fijas y estables, o mejor dicho, el lugar de su imposibilidad. Y es que para Stravakakis la imposibilidad de la identidad y la ausencia de un sentido último y de un lugar fundante de este sentido en la estructura del lenguaje abren la posibilidad a la emergencia de objetos y discursos que se presenten como el lugar de la totalidad y el sentido. Promesa nunca cumplida satisfactoriamente pero cuya existencia está en el centro de la vida sociopolítica. Son estos intentos fallidos los que son constitutivos de la identificación como proceso y los que están en el centro de las políticas de la identidad.

En este sentido, podemos decir que si anteriormente la identidad era entendida como el nombre de una esencia o fundamento, hoy debemos entenderla como un producto, como un resultado. Si toda identidad presenta un contenido fijo, un sentido definido, una referencia a un colectivo determinado, esto es producto de una praxis, de un intento articulador, político y contingente, nunca completo y cerrado.

A este respecto, nos parece interesante preguntarnos si en términos lógicos, pero no necesariamente cronológicos, podría decirse que la base, la materia prima de toda política de la identidad es la identificación. ¿A que nos referimos con esto? Para explicarlo, nada mejor que volver sobre nuestro tema de referencia. Inspirados en Sand, y reeditando su ejercicio, nos preguntamos ¿Qué tienen en común, que comparten los judíos de todo el mundo? Esta vez, habiendo ya dejado de lado las trampas de la culturalización y la etnicización, podemos afirmar que lo que todos los judíos comparten es justamente una identificación con un significante. Es decir, un reconocimiento de un nombre, una interpelación exitosa. Podemos decir que todos los judíos del mundo, todos aquellos que se reconocen como judíos, comparten esta adhesión, este anudamiento a un significante: “judío”. Ahora bien, ¿Cuál es el sentido que esta interpelación tiene? ¿Es posible determinarla de antemano? Obviamente, si cartografiáramos el conjunto de interpretaciones, sentidos y definiciones que todos aquellos que se reconocen judíos tienen con respecto a su identidad, seguramente

---

<sup>28</sup> Stravakakis, Y: Op cit, p. 55

encontraríamos, en casi todos ellos, referencias a un origen, a una ascendencia, o incluso como denuncia Sand, una concepción tribal y exclusivista de lo que ello significa. Ahora bien, ¿significa esto que estos sentidos vienen adosados al significante desde el primer momento? Como sabemos, una de las críticas habituales al concepto de interpelación Althusseriano tiene que ver con la imposibilidad de definir o describir qué hay allí antes de que la ideología convoque y constituya en sujetos a los individuos. Es decir, para él, el propio acto de nombrar viene acompañado de un conjunto de significados que el individuo (ubicado cuanto menos en los márgenes del lenguaje) reconocería en aquellos nombres que lo convocan.

Lo que aquí nos interesa preguntarnos es si no es posible pensar la identificación y la identidad como dos momentos lógicos distintos. Si aquellos significantes en que los sujetos se reconocen y a los que se anudan en gran medida vienen dados, es decir, son nombres que el sujeto toma para representarse a sí mismo para otro significante ¿es acaso indispensable que esa representación incluya un contenido definido o pueden pensarse como dos momentos separados? Es decir, ¿no es posible pensar que en la base de toda identidad lo que hay primero es una identificación con un significante, identificación que, a priori, no reivindica contenido alguno y que es lo que posibilita el proceder de la ideología?

En relación a todos aquellos sentidos fijados y definidos en torno a qué significa ser judío, a todos esos discursos que buscan fijar un contenido cabe preguntarse ¿Qué es lo que permite estos movimientos? En efecto, aquello que lo permite es la existencia de un gran número de individuos que han sido nombrados como judíos y está identificado con ese nombre, antes e independientemente de cualquier contenido específico. En cada caso particular, cada individuo, si se quiere, llenará de sentido esa identificación ¿Lo hará libremente, individualmente, al margen de lo histórico – social? No. Lo hará atravesado por un conjunto de discursos acerca de qué significa ser judío, discursos que, como dijimos, buscan fijar un sentido y un contenido y sobre todas las cosas, buscan articular a todos esos sujetos identificados como judíos, hacer de ellos un colectivo.

Obviamente en todo este juego entre identidad e identificación, la historia con toda su materialidad juega un papel fundamental. No es lo mismo cualquier discurso articulador, no cualquiera tiene el mismo efecto, ni las mismas probabilidades de éxito. Los dos principales que destaca y rechaza Sand, aquel fundado en una noción de pueblo- raza y aquel que busca producir una “comunidad de sufrimiento”<sup>29</sup>, son dos discursos articuladores que tienen éxito y por ende están presentes en muchas de las interpretaciones que hacen los judíos al momento de explicar qué significa ser judío.

---

<sup>29</sup> Zertal, I: *La nación y la muerte, la shoá en el discurso y la política de Israel*, Madrid, Del nuevo extremo, 2010.

Ahora bien, que estas definiciones sean exitosas y efectivas, o que sean las que han hegemonizado los sentidos en torno a la identidad judía y se han institucionalizado en mayor o menor medida, no significa que sean las únicas posibles ni la única referencia en función de lo cual cada sujeto debe pensar su relación con ese significante que lo nombra.

En este sentido, gran parte de la confusión y ambigüedad que rige en torno al tema en cuestión, tiene que ver con cierto procedimiento que, en este caso, el sionismo realiza. La multiplicidad de marcos interpretativos disponibles para pensar la identidad judía tiene como sustrato común la referencia a cierta ontología. El sionismo, así como cualquier otro discurso articulador fundado en aquello que “se es” pareciera operar ocultando el carácter político de su intento articulador, presentando como lógica, natural y esperable la pertenencia a un colectivo por el hecho de reconocer un nombre. Así, a diferencia de las subjetividades políticas insertas en el juego democrático que analiza Laclau<sup>30</sup> el sionismo en tanto nacionalismo tribal y excluyente no basa su “construcción de un pueblo” en una articulación de demandas políticas de diferentes sectores sociales. Por el contrario, apela a ciertas características intrínsecas de los sujetos, o mejor, a ciertos significantes nodales, a los que los sujetos están suturados, como los pueden ser en este caso, su judeidad. Es decir que el sionismo hace de una identificación subjetiva una identidad. La identidad judía, que se presenta como algo natural, obvio, en realidad es una articulación política, un dispositivo ideológico por el cual la adscripción a un nombre, el reconocimiento de ese nombre, se presenta indefectiblemente como aceptación de la pertenencia a un colectivo.

En este sentido, entendemos que gran parte del éxito de dichos discursos pasa por su efectividad para presentar su articulación como una articulación “natural”, y menos política que las de los discursos programáticos, de “la política”. Ahora bien, desde nuestra perspectiva tendemos a pensar que si los judíos conforman un colectivo, esto no es gracias a un conjunto de prácticas o rasgos culturales específicos sino debido a una articulación política exitosa. Este ejercicio articulador tiene por objetivo, a nuestro juicio, producir cierta identidad de todos los judíos entre sí y articularlos en apoyo de un nacionalismo tribal y un Estado antiliberal y antidemocrático.

Frente a este procedimiento, entendemos que las opciones posibles para todos aquellos sujetos identificados como judíos (o para todo sujeto frente a toda ideología) incluyen tres posicionamientos. Por un lado, estas identificaciones subjetivas pueden dotarse acríticamente de los sentidos fijados, definidos por un discurso hegemónico. En oposición a esto, una segunda opción puede consistir en rechazar ese nombre. La renuncia a la identidad judía que realiza Sand puede entenderse en este sentido. Vendría a significar un rechazo a esa identificación, una des-

---

<sup>30</sup> Laclau, E: Op Cit.

identificación, lo cual comporta una opción legítima. En este caso, cuando Sand renuncia a su identidad judía lo que intenta rechazar, a nuestro juicio, es el procedimiento por el cual la identificación con un significante es interpretada como la aceptación de una pertenencia comunitaria, es decir, en donde la aceptación de un nombre implica la introducción en una comunidad política, definida en unos términos que él rechaza. Con su renuncia a la identidad judía, el movimiento de Sand apunta a reivindicar una identidad israelí no judía y a remarcar la necesidad de hacer del Estado de Israel un estado fundado en el universalismo de la ciudadanía, basado en el reconocimiento de los derechos de los palestinos y despojado de toda referencia “étnica” o tribal.

Ahora bien, esta des-identificación, que pone en cuestión la “naturaleza” del estado de Israel y el carácter esencialista de las definiciones sobre la identidad judía, no pone en cuestión, sin embargo, los contenidos fijados por esa identidad, las definiciones hegemónicas por el Estado de Israel.

Desde nuestra perspectiva, y anclando nuestras reflexiones en la experiencia de la identidad judía en Argentina, consideramos que así como el posicionamiento ético político de Sand lo ha llevado a reivindicar una identidad “israelí” no judía, de nuestra parte, un similar posicionamiento debería apuntar a desanclar la identidad judía de su relación con el Estado de Israel. Para ello, la opción por la renuncia a una identidad judía que deja intacto los sentidos fijados en torno qué significa ser judío, no nos parece la mejor respuesta. Consideramos que dicho movimiento deja a un sinnúmero de individuos que se identifican como judíos librados a la articulación política del sionismo, que no es otra que la del nacionalismo tribal y el exclusivismo. En lugar de ello, consideramos que la apuesta política ideológica, entre todos aquellos que nos consideramos judíos pero rechazamos este tipo de interpretaciones, debe pasar por una tercera alternativa. Sin dejar de reconocer ese nombre que nos viene dado, creemos que una opción política necesaria y saludable puede incluir el señalamiento de que dicho reconocimiento no implica solidaridad o empatía alguna con el resto de los judíos por el solo hecho de ser judíos. Pero además, y sobre todas las cosas, debemos poder decir que dicho reconocimiento puede ser llevado sin investir afectivamente a aquel Estado en Medio Oriente que es hoy de los israelíes judíos y que un día debería ser el de todos sus habitantes.

### **Bibliografía utilizada:**

Althusser, L. “Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado”, En Posiciones, Anagrama, Barcelona, 1979.



- Freud, S (1979) “Cinco Conferencias sobre el psicoanálisis”. En: Obras Completas. Tomo XI Amorrortu, Buenos Aires, 1910.
- Freud, S (1979) Conferencia XX-La vida sexual de los seres humanos. En: Obras completas, Tomo XI, Amorrortu. Buenos Aires, 1910.
- Grimson, A “Los límites de la cultura: crítica de las teorías de la identidad”, Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires, 2012.
- Hall, S.: “Significado, representación, ideología: Althusser y los debates postestructuralistas”, en Morley, D. Estudios culturales y... Paidós, Barcelona ,1998.
- Hall, S: “Quien necesita identidad”, en Stuart Hall y Paul du Gray Cuestiones de identidad cultural, Amorrortu, Buenos Aires, 2003.
- Herzl et al: “El sionismo: crítica y defensa”, Centro editor de America Latina, Buenos Aires, 1968.
- Geertz, C: (2003) “La interpretación de las culturas”, Gedisa, Barcelona, 1973.
- Laclau, E: “La Construcción del Pueblo” en La Razón Populista, Fondo de Cultura Económica, Bs. As., 2007.
- Sand, S: “La invención del pueblo judío”, Akal, Madrid, 2012.
- Sand, S: “La invención de la tierra de Israel”, Akal, Madrid, 2012
- Sand, S: “Cómo dejé de ser judío”. Editorial Canaán, Buenos Aires, 2016.
- Said, E: “La cuestión palestina”, Editorial Debate, Barcelona, 2013
- Stravakakis, Y: “El sujeto lacaniano. La imposibilidad de la identidad y la centralidad de la identificación” en Lacan y lo político, Prometeo, Buenos Aires, 2007.
- Zertal, I: “La nación y la muerte, la shoá en el discurso y la política de Israel”, Del nuevo extremo, Madrid, 2010.
- Žižek, S.: “Che Vuoi?” en El Sublime Objeto de la Ideología, Siglo XXI, México, 1992.