

# **Identidad, cultura y política**

**perspectivas conceptuales,  
miradas empíricas**



# Identidad, cultura y política

**perspectivas conceptuales,  
miradas empíricas**

Gabriela Castellanos Llanos  
Delfín Ignacio Grueso  
Mariángela Rodríguez  
*Coordinadores*



LXI LEGISLATURA  
CÁMARA DE DIPUTADOS  
**CONOCER  
PARA DECIDIR**  
EN APOYO A LA  
INVESTIGACIÓN  
ACADÉMICA



Programa Editorial Universidad del Valle

Miguel Ángel  
  
**Porrúa**

MÉXICO • 2010

Esta investigación, arbitrada por pares académicos,  
se privilegia con el aval de la institución coeditora.

La H. CÁMARA DE DIPUTADOS, LXI LEGISLATURA,  
participa en la coedición de esta obra al  
incorporarla a su serie CONOCER PARA DECIDIR

Coeditores de la presente edición  
H. CÁMARA DE DIPUTADOS, LXI LEGISLATURA,  
UNIVERSIDAD DEL VALLE  
MIGUEL ÁNGEL PORRÚA, librero-editor

Primera edición, junio del año 2010

© 2010  
UNIVERSIDAD DEL VALLE  
Ciudad Universitaria, Meléndez  
A.A. 025360  
Cali, Colombia  
Teléfono: (+57) (2) 321.22.27 - Telefax: (+57) (2) 330.88.77  
editorial@univalle.edu.co

© 2010  
GABRIELA CASTELLANOS LLANOS  
DELFIN IGNACIO GRUESO  
MARIÁNGELA RODRÍGUEZ

© 2010  
Por características tipográficas y de diseño editorial  
MIGUEL ÁNGEL PORRÚA, librero-editor

Derechos reservados conforme a la ley  
ISBN 978-607-401-280-4

Queda prohibida la reproducción parcial o total, directa o indirecta del contenido de la presente obra, sin contar previamente con la autorización expresa y por escrito de los editores, en términos de lo así previsto por la *Ley Federal del Derecho de Autor* y, en su caso, por los tratados internacionales aplicables.

IMPRESO EN MÉXICO



PRINTED IN MEXICO

[www.maporrúa.com.mx](http://www.maporrúa.com.mx)

Amargura 4, San Ángel, Álvaro Obregón, 01000 México, D.F.

## CONTENIDO

Presentación .....	7
Introducción <i>Gabriela Castellanos, Delfín Ignacio Grueso, Mariángela Rodríguez</i> .....	9
<b>Capítulo 1</b> La cultura como identidad y la identidad como cultura <i>Gilberto Giménez</i> .....	35
<b>Capítulo 2</b> Identidad: apuntes teóricos y metodológicos <i>Eduardo Restrepo</i> .....	61
<b>Capítulo 3</b> Identidades tradicionales y nuevas comunidades en tiempos globales <i>Jesús Martín Barbero</i> .....	77
<b>Capítulo 4</b> “Identidades tradicionales y nuevas comunidades”. Una lectura <i>Philip Schlesinger</i> .....	103
<b>Capítulo 5</b> Pluralismo, identidad e interculturalidad en el mundo globalizado y en las sociedades del conocimiento <i>León Olivé</i> .....	109

<b>Capítulo 6</b>	
Translocalidad, globalización y la cuestión de la identidad	
<i>Mariángela Rodríguez Nicholls</i> .....	125
<b>Capítulo 7</b>	
Las identidades de género como fantasías discursivas	
<i>Gabriela Castellanos Llanos</i> .....	141
<b>Capítulo 8</b>	
Identidad escindida y realidad psíquica en <i>Axolotl</i> de Julio Cortázar	
<i>María Antonieta Gómez Goyeneche</i> .....	165
<b>Capítulo 9</b>	
Entre razón e ilusión: los valores cívico-culturales constitutivos de las identidades regionales y el mito de los esencialismos identitarios	
<i>Mónica Marcela Jaramillo R.</i> .....	203
<b>Capítulo 10</b>	
Prácticas ciudadanas en Colombia durante el gran siglo diecinueve 1810-1929	
<i>Cristina Rojas</i> .....	229
<b>Capítulo 11</b>	
Construcción de identidades colectivas en el análisis de las confrontaciones políticas	
<i>Alba Nubia Rodríguez Pizarro</i> <i>Julio César Rubio</i> .....	265
<b>Capítulo 12</b>	
Identidades étnicas, justicia y política transformativa	
<i>Delfín Ignacio Grueso Vanegas</i> .....	283
Autores y autoras .....	309
Índice onomástico .....	315

## PRESENTACIÓN

El presente libro es resultado de un seminario sobre Identidades Colectivas, Conflictos y Reconocimiento, realizado hace más de un año por el Doctorado en Humanidades de la Universidad del Valle, con invitados de la academia nacional e internacional. Fue una discusión entre expertos, sin espectadores, una “encerrona” para debatir sobre la temática de las identidades. A lo largo de una semana, en dicho espacio confluyeron intereses investigativos en torno a las identidades de género, ‘raza’, etnia, orientación sexual, religión, nación o cultura, sobre los diferentes niveles de conflicto en que ellas están involucradas.

El debate que se dio en este seminario nos reforzó la idea de que estos colectivos identitarios presentan desafíos no sólo a las teorías explicativas que, desde las ciencias sociales y las humanidades, han venido dando cuenta de los conflictos sociales, sino también a la racionalidad ético-política y jurídica moderna, que trata de dar cuenta de esos conflictos en términos normativos. Por ello cada vez somos más conscientes de que tenemos ante nosotros, más que un tema claro y distinto, un desafío que nos obliga a pensar y re-categorizar el lenguaje con que nos acercamos, desde nuestros enfoques disciplinares, a nuestra realidad.

A partir de esas primeras contribuciones al debate, y con el insumo de las discusiones resultantes, los autores y autoras desarrollaron sus propuestas. Posteriormente, el compendio se vio enriquecido con contribuciones que nos hicieron reconocidas personalidades de la vida académica internacional. Al entregar este libro a un público más amplio, esperamos incidir en un debate que adquiere cada vez mayor importancia en una época en la cual las identidades han ido cobrando una relevancia social y política innegable.

Cali, junio de 2008





## INTRODUCCIÓN

Este libro privilegia el tema de la *identidad*. Hasta hace poco, entender el significado del término no planteaba mayores problemas. Después de todo, el lenguaje común de la cultura occidental ha incorporado el concepto, tempranamente dilucidado, desde Parménides hasta Aristóteles: las cosas tienen una identidad en cuanto son iguales a sí mismas y, a la vez, diferentes de otras, y en la medida en que no son variables en el tiempo más allá de una cierta accidentalidad. Además, nuestra cotidianidad nos ha acostumbrado a muchos usos analógicos del término, desde el documento de identidad como aquello que da fe de que una persona es aquella quien dice ser, hasta el robo de identidad que tanto tememos en esta época cibernética.

Sin embargo, en estos tiempos de globalización, de grandes migraciones, la identidad se ha convertido en tema de debate, hasta el punto que el concepto parece adquirir, en las ciencias sociales y humanas, la relevancia que para otra generación tuvo el de clase. Por ello, lo que antes se nos antojaba evidente hoy ha dejado de serlo. Nos preguntamos, entonces, ¿qué quiere decir que una persona tiene una identidad? Y, más, problemáticamente, aún, ¿qué significa la afirmación de que un grupo de personas también la puede tener? Abordaremos estas dos preguntas como primer paso en un recorrido por los núcleos principales de las concepciones sobre las identidades, estas nos llevarán, desde las fijezas de la pre-modernidad hasta las fluideces del nomadismo y la acumulación flexibilizada, como vía de entrada hacia las problemáticas que se abordan en este volumen.

## IDENTIDAD PERSONAL Y MODERNIDAD

Durante mucho tiempo se pudo pensar, sin mayores dificultades, que si hay algo en las personas que podemos llamar *identidad*, más allá de sus atributos físicos, ese *algo* es una realidad interior a cuyo conocimiento, a lo largo de la vida y mediante la experiencia, esa persona irá acercándose más y más. Se presuponía que la idea de su propia identidad de persona madura, recta, de inteligencia moral y sin trastornos psíquicos ni vicios, debería coincidir perfectamente con lo que esa persona era, es decir, con su ‘verdadero’ ser individual. Aún más, en tanto se podría admitir la existencia de una ‘verdad’ de la identidad personal, ella no era sino una variante de la esencia común a todos los seres humanos.

Ahora bien, la historia de las ideas nos dice que, mientras estas certezas estuvieron depositadas en el entendimiento común que la cultura occidental había decantado sobre este asunto, la pregunta sobre “¿quién soy?” no era, precisamente, un tema frecuente de reflexión: al parecer, nadie en el mundo premoderno andaba en busca de su propia identidad. Y, menos aún, en busca de un reconocimiento social para esa identidad. ¿Por qué, en cambio, se nos ha hecho ahora tan importante pensar a los seres humanos en términos de identidades? Cabe preguntarse, como lo hace Charles Taylor, “cómo este discurso del reconocimiento y de la identidad ha llegado a parecernos familiar... Porque no siempre fue así y nuestros antepasados, dos siglos atrás, nos hubieran mirado sin comprender si hubiéramos usado esos términos en su sentido actual. ¿Cómo hemos llegado a la situación presente?”<sup>1</sup>. La respuesta a esta pregunta nos remite no sólo a las evoluciones propias del mundo de los conceptos, sino ante todo a cambios en las estructuras sociales, que parecen haber dado al traste con las certezas a las que acabamos de referirnos.

Existe un consenso en señalar el comienzo de la modernidad como el punto de quiebre definitivo de esas certezas. Cuando se acude a esa explicación, se suele hacer referencia a que lo característico de la modernidad es la afirmación del sujeto autorreferenciado —y, por supuesto, con una identidad—. La aparición de este sujeto autorreferenciado, por otra parte, corresponde temporalmente con la emergencia de la identidad como una cuestión vital, propia de las sociedades urbanas posteriores a la caída del orden medieval y más allá de las jerarquías sociales propias de las monarquías absolutas.

Al acoger este tipo de explicaciones, obviamente no queremos con ello afirmar que en el “antiguo régimen” no hubiera identidad, ni que tampoco la haya en sociedades más sencillas; lo que más bien tendemos a creer es

<sup>1</sup> Charles Taylor, “La política del reconocimiento”, *Argumentos filosóficos*, tr. de Fina Birulés (Barcelona: Paidós, 1997, p. 294).

que en el pasado pre-moderno, como en las sociedades mal llamadas “primitivas”, no había que hacer mucho por averiguarla, y que ella dependía muy poco del esfuerzo individual. No había dudas sobre la identidad de los individuos porque era inmediatamente evidente su cara social, es decir, la representación que tanto el individuo mismo como las personas de su entorno hacían del lugar que cada cual ocupa en el mundo: lo daban el oficio, la sangre, el nacimiento, en últimas, el estatus. O lo daba, como dice Taylor, *el honor*, esa diferenciación directamente ligada a las desigualdades; noción que fue evolucionando en Europa hasta perderse casi por completo:

Frente a esta noción de honor, tenemos la noción moderna de dignidad, actualmente usada de una manera universalista e igualitarista, como cuando nos referimos a la ‘dignidad inherente a los seres humanos’ o a la dignidad ciudadana. Aquí la premisa subyacente es que todos la comparten. Es obvio que este concepto de dignidad es el único compatible con una sociedad democrática y que era inevitable que el viejo concepto de honor cayera en desuso. Pero esto también significa que las formas de reconocimiento igualitario son esenciales para la cultura democrática. Por ejemplo, el hecho de llamar a todos ‘señor’, ‘señora’ o ‘señorita’, en lugar de que sólo a ciertas personas las llamemos ‘Lord’ o ‘Lady’ y a otros simplemente por su apellido—o, lo que es más humillante, por su nombre de pila— [...].

Pero la importancia del reconocimiento se modificó e intensificó a partir de la nueva interpretación de la identidad individual que emergió al final del siglo XVIII. Podemos hablar de una ‘identidad individualizada’, que es particularmente mía y que yo descubro en mí mismo. Tal noción surge junto con el ideal de ser fiel a mí mismo y a mi modo particular de estar en el mundo. Siguiendo el uso de Lionel Trilling en su brillante estudio, me referiré a éste como el ideal de ‘autenticidad’<sup>2</sup>.

Según Taylor, entonces, el sentido de identidad individual se inaugura con la modernidad, así como nuestro actual cuestionamiento del concepto de identidad data del siglo XX, de lo que algunos han llamado post-modernidad. Si en Occidente la identidad, a partir del siglo XVII, emerge con fuerza como una cuestión personal, es por virtud de ese paso de la era pre-moderna, que podríamos llamar de vigencia del honor, a la moderna, caracterizada por su desaparición (relativa). Con esta tesis concuerda el análisis de Michael Walzer, quien nos recuerda que, en ese mundo más estable del antiguo régimen, los sujetos sociales no pensaban que su identidad dependiera de sus acciones individuales; por lo tanto, no era algo que hubiese que construir, indagar o buscar. Para saber quién era alguien, bastaba con orientarse en relación con los títulos que confería el orden social. Al fin y al cabo, “llamar a una persona por su título es colocarla en el orden social y,

<sup>2</sup> Ibid., p. 295.

dependiendo del lugar, honrarla o deshonrarla”<sup>3</sup>. En una sociedad cerrada y jerárquica, hasta los más viles seres humanos saben quiénes son ellos:

Los títulos son reconocimientos instantáneos. En la medida en que existe un título para cada quien, todo individuo recibe reconocimiento, y así no existen hombres invisibles. Esto es lo que Tocqueville quiere decir al afirmar que en las sociedades aristocráticas ‘nadie puede esperar ni temer no ser visto. No hay nadie con una posición social tan baja como para no tener un escalafón propio, y nadie puede evitar el elogio o la censura a causa de su oscuridad’<sup>4</sup>.

“Los de abajo”, en aquel mundo jerarquizado, nacían y vivían con plena conciencia de su lugar en la sociedad, tanto como los aristócratas<sup>5</sup>.

Allí no existía el drama del ser humano moderno, responsable de forjarse una identidad, o en trance desesperado de averiguar cuál es su verdadera identidad. Ese drama, en cambio, es un tema por excelencia de la literatura moderna y, por cierto, del más moderno de los géneros literarios: la novela. La diferencia parece ser que, en la sociedad moderna, la posición social es susceptible de cambiar a partir del propio esfuerzo o, por lo menos, se nos

<sup>3</sup> Michael Walzer, “El Reconocimiento”, *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad* (México: Fondo de Cultura Económica), 1983. p 260.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> Es claro que estas cuestiones, vistas desde acá, desde América, adquieren otras dimensiones. Nuestra historia como naciones empieza con una colonización, y ese pasado europeo es nuestro por imposición, no por haberlo vivido. No tenemos una nobleza propia, un pasado aristocrático, más que como un eco lejano que nos llega desde otro continente, o una presencia infima que muy pronto desaparece. Este hecho podría llevarnos a pensar que aquí, en estos países nacidos con base en las ideas modernas de igualdad y democracia, la concepción premoderna de honor no sería más que un curioso anacronismo. Y, sin embargo, en nuestras burguesías nacionales parece haber fuertes vestigios del orgullo de “casta” y del desprecio feudal por el vulgo. En el caso criollo, tales actitudes aparecen exacerbadas por la distancia cultural, económica y política entre unas élites aspirantes a la europeización y un “pueblo” mantenido en la miseria, y en muchos lugares, víctima, o bien del despojo de su cultura y de su lengua, o bien de su estigmatización. Nuestras sociedades, según muchos analistas, son una mezcla de pasado y presente, una amalgama de elementos diversos.

No obstante, es evidente que nuestras diferencias y nuestras especificidades no son suficientes para que podamos sustraernos a las influencias del pasado de Europa. En el campo académico, gran parte de ese pasado se hace nuestro, pues nuestra cultura intelectual es en su mayor parte la de Occidente (esto parece ser una sorpresa para muchos académicos de Europa y de Norte América, para quienes nuestros países “tercermundistas” no cualifican como occidentales). Para bien o para mal, cuando pensamos en estos asuntos de las identidades, como en tantos otros, es la tradición europea la que marca nuestra auto-comprensión. La conciencia incómoda de nuestro pensamiento híbrido, a horcajadas entre el Viejo y el Nuevo Mundo, no se sustrae al influjo del universo cultural y conceptual que nos ha formado, y que es mayoritariamente el de Occidente. Después de todo, los mismos conceptos de hegemonía y subalternidad, por ejemplo, nos vienen de ese continente cuya historia es sólo nuestra en algunos sentidos, y no en todos.

inculca la idea de que somos responsables de nuestro lugar en la sociedad; se nos compele a tomar nuestra vida en nuestras manos, como un proyecto, y se nos informa que somos los principales arquitectos de nuestro propio destino. En cuanto acatamos ese ideal, comenzamos por poner en cuestión cualquier identidad que pudiese ser pensada como fija, dada de antemano, y nos remitimos a los otros para que nos confirmen que estamos logrando ser aquella persona que deseamos ser. Es así como, en el camino de afirmar la subjetividad, se nos cuele la alteridad.

### EL YO Y LOS OTROS

Podemos decir, entonces, que el concepto moderno del sujeto autorreferenciado, idéntico a sí mismo, fundamento del conocimiento y de la moral, no equivalía al imperio absoluto de una visión monista y estática de la identidad. Por el contrario, a partir de la Ilustración fue emergiendo la concepción del sujeto como construcción intersubjetiva. Aunque primaba la idea de una identidad individual fija, la noción de la interacción entre relaciones sociales y subjetividad aparece como un *leitmotiv* en la filosofía y en las ciencias sociales a lo largo de la modernidad, sobre todo en el pensamiento británico sobre la construcción de la identidad individual. De ello ya era consciente Hobbes, quien sugiere el papel de los otros en la afirmación misma de una subjetividad totalmente orientada hacia sí, egoístamente, pero que no puede construirse sin el papel que los otros juegan en la corroboración de quienes queremos ser (que es igual a como queremos ser vistos)<sup>6</sup>.

Unas pocas décadas después de la publicación del *Leviatán*, Locke, según Stanley Aronowitz, “nos ofrece una de las primeras teorías dialécticas de la socialización: un yo constituido tanto por la conciencia como por el ambiente externo”,<sup>7</sup> por la presión de las opiniones de las personas con quienes cada sujeto interactúa en la vida cotidiana. En su famoso *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Locke describe al individuo como idéntico a sí mismo, no porque posea una sustancia, como pensaba Aristóteles, sino porque había una continuidad de la existencia individual a lo largo del tiempo y de la experiencia; sin embargo, esa identidad recibía el fuerte influjo de “la ley de la opinión y la reputación”, y, por tanto, se forjaba en parte por temor del individuo a la “censura privada”, a lo que Locke llamó la “condena de su propio club”. Fue Locke, continúa diciendo Aronowitz, quien realizó el

<sup>6</sup> Dice Hobbes textualmente: “En efecto, cada hombre considera que su compañero debe valorarlo del mismo modo que él se valora a sí mismo. Y en presencia de todos los signos de desprecio o subestimación, procura naturalmente, en la medida en que puede atreverse a ello (...) arrancar una mayor estimación de sus contendientes, infligiéndoles algún daño, y de los demás por el ejemplo”. Thomas Hobbes, *Leviatán* (México: Fondo de Cultura Económica, 1940), p. 102.

<sup>7</sup> Stanley Aronowitz, “Reflections on Identity”. EN: *The Identity in Question*, John Rajchman, ed. (New York: Routledge, 1995), p. 112.

“penetrante descubrimiento de la constitución social de la individualidad”<sup>8</sup>. A pesar de ello, el descubrimiento no fructificó, quedando más bien en el fondo que en el primer plano de la atención de la filosofía política. El tema de la importancia de la alteridad para explicar el fenómeno de la individuación humana, con su concomitante subtema del desarrollo temporal de la identidad, reaparece una y otra vez desde el siglo XVII hasta el XIX, sobre todo desde Hobbes y en el pensamiento escocés de Hume a Adam Smith, pero siempre más como una idea incidental recurrente que como un núcleo que pudiera constituir una fuerte tradición de pensamiento.

Esta conciencia del papel de los otros en la construcción de la identidad individual, en cambio, es menos visible en el pensamiento continental, especialmente en el periodo de mayor auge de lo que pudiéramos llamar el cartesianismo (que ciertamente comienza antes de Descartes y se proyecta hasta Kant, con todo su énfasis en la razón monológica y el sujeto autodeterminado). No obstante, hay una línea de reflexión en el continente europeo que se inicia con Rousseau, en la cual la necesidad de reconocimiento por parte de los otros adquiere un papel cada vez más preponderante en la definición de la identidad individual. En esa misma dirección, Hegel terminará por afirmar que la identidad emerge ante todo por acción de la alteridad, como tanto se ha recalcado con relación al famoso pasaje del amo y el esclavo en la *Fenomenología del espíritu*. Ya no se trata sólo de darnos cuenta que los otros nos constituyen como sujetos, forjan nuestra identidad, sino que, incluso, requerimos desesperadamente de su reconocimiento para cimentar las certezas de nuestra básica valoración de nosotros mismos.

Cuando llegamos a Marx, nos encontramos con el planteamiento de que los seres humanos se “individualizan socialmente”. Sólo podemos hablar de identidad “en términos de lo que Marx llama el ‘*ensemble*’ de las relaciones sociales”<sup>9</sup>, un conjunto de relaciones históricamente determinadas que se constituyen en condiciones de existencia de la identidad. Además, en el llamado a la organización política, Marx y sus sucesores enfatizan la necesidad de una transformación radical de las identidades de los miembros del movimiento comunista, a la vez que de las estructuras sociales. Se hace imperativo trascender la mera descripción del mundo, pero si vamos también a transformarlo, debemos primero no sólo cuestionar y cambiar nuestra conciencia de clase, sino también desechar las influencias burguesas sobre las mismas formas habituales de nuestras relaciones personales y sociales. El pensamiento de Marx exige a sus seguidores forjar un lazo importante entre la lucha política para el cambio social y la mutación de sus características personales, entre su accionar social y su identidad personal.

<sup>8</sup> Ibid., p. 125, n. 4.

<sup>9</sup> Ibid., p. 115.

Ya en el siglo XX, las teorías de Freud acerca de la construcción de la identidad psíquica por medio de la resolución inconsciente del complejo de Edipo apuntan, desde una perspectiva muy diferente, hacia direcciones similares. En el psicoanálisis freudiano, la manera de tramitar las relaciones edípicas no sólo es entendida como diferente en cada caso individual, sino que la misma dinámica de esas relaciones depende de circunstancias totalmente contingentes, en las cuales la actuación de esos primeros “otros significativos”, el padre y la madre, juega un papel fundamental. Desde esta perspectiva, la identidad comienza a concebirse como el resultado de un proceso, de una construcción que no es sólo personal, sino profundamente relacional. Y, por supuesto, las teorías tanto sobre la construcción de la identidad en alteridad, como sobre el modo en que esa alteridad opera para forjar la identidad individual, se multiplican después de Hegel, de Marx y de Freud y conocen, después de ellos, una variedad de formulaciones.

### LA IDENTIDAD COLECTIVA Y LA CRISIS DE LA IDENTIDAD

¿Pero cuándo comenzamos a hablar de identidades colectivas y, sobre todo, qué hemos de entender por ellas? Por supuesto, venimos hablando de colectivos identitarios desde mucho antes de este polémico interés actual por las identidades; recordemos todas las formas en que se ha hablado de pueblos, del *geistvolk*, de las naciones, las etnias y las culturas, y hasta de la clase social, como si constituyeran una entidad; casi como si fueran individuos. Pero no parece conocerse, hasta la segunda mitad del siglo XX, este modo de hablar de la identidad en relación con la pertenencia a grupos subordinados, construidos con base en diferencias como las de género, etnia, ‘raza’, orientación sexual o religión. Al respecto, Kwame Anthony Appiah nos dice:

[E]l uso contemporáneo de la palabra ‘identidad’ para referirse a características de las personas tales como la raza, la etnia, la nacionalidad, el género, la religión o la sexualidad adquirió preeminencia por primera vez en la psicología social de la década de 1950, particularmente en los trabajos de Eric Erikson y Alvin Gouldner. Este uso del término refleja la convicción de que la identidad de cada persona –en el sentido más antiguo de quién se es en verdad– está profundamente imbuida en esas características sociales. Y el predominio creciente de esta convicción es un hecho de la vida contemporánea<sup>10</sup>.

Lo que es más, a partir de las últimas décadas del siglo XX este uso no sólo se convierte en un “lugar común”, sino que la pertenencia a uno u otro

<sup>10</sup> Kwame Anthony Appiah, *La ética de la identidad* (Buenos Aires: Katz Editores, 2007), pp. 110-111.

de los grupos identitarios llega inclusive a constituirse en piedra de toque, en criterio de relevancia para una serie de movimientos políticos. Nace así lo que se ha llamado la “política de la identidad”.

En la literatura sobre estos movimientos, con frecuencia se habla del movimiento anti-racista por los derechos civiles en Estados Unidos durante los años sesenta como la primera ocasión en que la lucha política por la identidad saltó a la palestra global. (Este movimiento en muchas ocasiones apareció articulado a otros como la lucha estudiantil contra la guerra en Vietnam y el movimiento hippie que, sin embargo, no fueron movimientos basados en la identidad). Muy poco tiempo después apareció el movimiento feminista a nivel mundial (a su vez inspirado en algunos de los fenómenos que rodearon a las rebeliones estudiantiles de mayo de 1968 en Francia), que constituyó la segunda instancia histórica de un movimiento político identitario, y en otros ámbitos surgió la defensa de diversas etnias. Se cree que la primera aparición del término “política de la identidad” se dio en la Declaración del Colectivo del Río Combahee<sup>11</sup>, de abril de 1977, emitida por un grupo feminista de mujeres negras lesbianas de Boston<sup>12</sup>. Las autoras definieron el término como una lucha radical que proviene de la propia identidad y se basa en ella, en vez de dirigirse a luchar contra la opresión sufrida por otros (léase contra la opresión de clase).

Quienes han teorizado sobre esta tendencia a menudo basan su argumentación en el concepto de reconocimiento, definido como una necesidad humana, y sostienen que la falta de reconocimiento por parte de su entorno, que es la característica sobresaliente de la discriminación contra estos grupos, conduce a quienes pertenecen a ellos a configurar una imagen distorsionada de sí<sup>13</sup>. Por lo tanto, la lucha no se limita a la eliminación de la subordinación sufrida, sino que pasa también por la transformación de la conciencia de sí de las personas pertenecientes al grupo. Una de las consecuencias de estos tipos de movimientos, al menos en sus etapas iniciales, es que con frecuencia sus integrantes pueden enfatizar su propia diferencia y su propia subordinación haciendo abstracción de las que sirven para la constitución de los otros grupos.

Este desarrollo vendría posteriormente a desembocar en la tendencia a privilegiar los fenómenos sociales en el estudio de la identidad en las ciencias sociales y humanas, por ejemplo, en las teorías feministas o multiculturalistas. Por supuesto, nada de esto quiere decir que en estas ciencias

<sup>11</sup> El nombre del grupo (Combahee River Collective) fue tomado de una rebelión de esclavas y esclavos que ocurrió el 2 de junio de 1863 en la zona de Port Royal en Carolina del Sur, y que consiguió la liberación de 750 esclavos, hombres y mujeres. Fue la única rebelión y acción militar dirigida por una mujer, Harriet Tubman, que haya quedado registrada en la historia de Estados Unidos.

<sup>12</sup> La Declaración, que habla en términos del “feminismo negro” ha sido reproducida en incontables antologías, y puede leerse en: <http://www.buffalostate.edu/orgs/rspms/combahee.html>

<sup>13</sup> Véase al respecto Charles Taylor, op. cit.



exista un consenso sobre lo que constituye la identidad de un colectivo. Sin embargo, en muchas discusiones sobre el tema de la identidad persistía una tendencia a concebirla como algo fijo, la manifestación de una esencia sexual, de género, racial o étnica, según el caso. Por este motivo Erving Goffman rechazó, hace apenas tres décadas, este concepto, que para él era equivalente a las relaciones del tipo  $A = A$  en la lógica formal, es decir, sinónimo de lo idéntico. Para Goffman, hablar de identidades femeninas o masculinas equivalía a suponer que la biología era la base de la conducta de hombres y mujeres<sup>14</sup>.

Muchos otros autores, sobre todo aquellos a quienes se tiende a agrupar bajo el rótulo de “post-estructuralistas”, o “post-modernistas”, de manera similar criticaron la concepción de la subjetividad como la manifestación de una sustancia común, una esencia supuestamente “humana”. Figuras como Lacan, Derrida, Barthes, Kristeva, Foucault, han planteado posiciones que a menudo se agrupan bajo el rótulo de la “muerte del sujeto”, contribuyendo a la “crisis de la identidad”. En todos estos autores, la función del lenguaje en la constitución de la subjetividad adquiere una importancia central. Se abandona así la idea de una identidad personal basada en un alma innata, para reconocer la importancia de los procesos históricos y lingüísticos mediante los cuales se produce una entidad capaz de asumir el papel de sujeto de una enunciación.

En relación con estos cuestionamientos, una de las posiciones más influyentes en el campo de las ciencias sociales desde las últimas décadas del siglo anterior, ha sido la de Foucault, quien tanto en *Vigilar y castigar* como en el primer volumen de *Historia de la sexualidad*, delineó el papel de los discursos y las prácticas sociales en la producción del sujeto moderno. Partiendo de la provocadora negación de Nietzsche de la presencia de un actor detrás o más allá del acto, Foucault nos invita a relacionar la aparición de una nueva subjetividad con una serie de desarrollos históricos más o menos contemporáneos. La aparición de un sujeto individualizado, de un “cuerpo dócil”, disciplinado, moldeado según las necesidades de nuevas instituciones, es presentada como el producto de disciplinas y disciplinamientos relacionados con capacidades y modalidades de acción específicas, acorde con esas instituciones y con la ciudad moderna. No habría, según este autor, ninguna conciencia anterior, ningún sustrato previo al influjo de discursos y prácticas sociales capaces de producir un tipo histórico de subjetividad y, por lo tanto, ninguna identidad humana básica, universal, al margen de la historia y de la cultura.

<sup>14</sup> E. Goffman, “The Arrangement between the Sexes”. *Theory and Society* 4 (3): 301-331. Citado en: Deborah Tannen, “The Display of (Gendered) Identities in Talk at Work.” En: *Reinventing Identities, The Gendered Self in Discourse*, Mary Bucholz et. al. editores (N.Y.: Oxford University Press, 1999), pp. 221-224.

Desde esta perspectiva, se socava la certidumbre de los grandes autores de la Ilustración de que la humanidad está compuesta por individuos que son sujetos unitarios, autónomos y estables. La subjetividad, para los post-estructuralistas, aparece fragmentada, inestable, descentrada. Según lo expresa Judith Butler, “el sujeto ahora aparece como la falsa imposición de un yo ordenado y autónomo sobre una experiencia inherentemente discontinua”<sup>15</sup>. Las viejas identidades de un mundo social sólido, estacionario, afianzado en estructuras fijas e inamovibles, o bien han entrado en crisis, o simplemente son cosa del pasado.

Sin embargo, a pesar de la crítica que se hizo al humanismo desde una actitud de sospecha a lo que se denominó los “meta-relatos” que, se decía, continuaban reforzando el dualismo entre sujeto y objeto, el concepto de identidad no desapareció. Por el contrario, puede decirse que el debate sobre su sentido se intensificó a fines de siglo y en esta década de principio de milenio, cuando, en las palabras de Ernesto Laclau,

[...] se habla mucho de las identidades sociales, étnicas, nacionales y políticas. La “muerte del sujeto”, que fue proclamada *urbi et orbi* hace no mucho tiempo, ha sido sucedida por un nuevo y ampliamente difundido interés en las identidades múltiples que están emergiendo y proliferando en nuestro mundo contemporáneo<sup>16</sup>.

Efectivamente, en este nuevo mundo globalizado, de cambios tecnológicos de enorme alcance, y después de la desaparición del bloque soviético, las identidades han comenzado a pesar más, y no menos, tanto en la política como en el mundo académico. Sin embargo, el concepto mismo ha sufrido evoluciones. Como señala Laclau, cuando se habla hoy de identidades, por lo general se piensa en ellas no como únicas y fijas, sino múltiples y dinámicas.

Sin embargo, esto de ningún modo supone que haya acuerdos generalizados en torno a las identidades. Son muchas las posiciones que se han planteado y se debaten sobre el tema, desde las que plantean una lucha política basada en la identidad y el pluralismo y buscan el reconocimiento de las diferencias, hasta las de los anti-esencialistas que siguen cuestionando el concepto mismo de identidad e insistiendo en la crítica a todo planteamiento que le dé algún contenido específico a cualquier categoría social, pasando por quienes hablan de la construcción de una identidad política concebida como una ciudadanía para la construcción de la democracia radical, en la cual se puedan articular las demandas de los distintos movimientos sociales

<sup>15</sup> Judith Butler. *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France* (New York: Columbia University Press, 1987), p. xx.

<sup>16</sup> Ernesto Laclau, “Universalism, Particularism and the Question of Identity”. En: *The Identity in Question*, John Rajchman, ed. (New York: Routledge, 1995), p. 93.

de sujetos que padecen dominación<sup>17</sup>. La globalización, por otra parte, ha venido a afectar el auto-entendimiento de los pueblos y de los sujetos y, contra la tendencia a la universalización, a reforzar tendencias localistas. Estas realidades hacen aún más imperativo el esforzarnos por comprender los procesos identitarios como hechos abiertos, como construcciones, y no esencias dadas.

#### LAS IDENTIDADES FLEXIBLES SURGIDAS ENTRE LA GLOBALIZACIÓN Y LA LOCALIZACIÓN

Como dicen Gupta y Ferguson<sup>18</sup> ya no se puede establecer mecánicamente la relación entre un pueblo y una cultura específicos. En tiempos de globalización, cuando se incrementa la desterritorialización debido a las migraciones, se generan importantes transformaciones identitarias y culturales, ya que las alteridades viajan, se desplazan, nos encuentran. Para sondear las profundidades de la crisis de las identidades y de las alteridades, es necesario comprender cuáles son los hechos estructurales que dan lugar al surgimiento de nuevas formas de identidad y de diferencia propias del capitalismo contemporáneo. Estos hechos han sido caracterizados por David Harvey como *acumulación flexible*<sup>19</sup>. En concreto, el estudio de lo que Harvey denomina *el paso del fordismo a la acumulación flexible*, consiste en una descripción y análisis de dichas estrategias de producción, a partir de las cuales el capitalismo se va transformando y mutando para romper, vía la desregulación, las rigideces del fordismo.

El tipo de capitalismo que se ha llamado *fordista* nos remite a una época durante la cual los obreros, compartiendo el espacio físico de la fábrica, organizaron movimientos reivindicativos que les permitieron obtener ganancias como la estabilidad laboral, jornadas de ocho horas, contratos colectivos, antigüedad, jubilaciones. En consonancia con esta organización del trabajo, las identidades eran estables y estaban signadas directamente por la dimensión laboral. A partir de la década de los setenta del siglo pasado, en cambio, comienza la llamada *acumulación flexible*, cuando la búsqueda por parte de las corporaciones de nuevos espacios para la realización del capital, conduce a grandes cambios que afectarán el papel regulador del Estado y la misma vida de la clase obrera como productora de mercancías. Por una parte, la movilidad actual del capital financiero y productivo requiere de la flexibilidad laboral, a medida que se combinan y recombinan las formas

<sup>17</sup> Véase Chantal Mouffe, "Democratic Politics and the Question of Identity". En: *The Identity in Question*, op. cit, pp. 33-45.

<sup>18</sup> Véase Akhil Gupta y James Ferguson, "Culture, Power and Place. Ethnography and the End of an Era." En: *Culture Power, Place. Explorations in Critical Anthropology* (Durham and London: Duke University Press, 1997).

<sup>19</sup> David Harvey. *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change* (Cambridge, MA: Blackwell, 1990).

productivas de acuerdo a las necesidades de acumulación. La división del trabajo deja de ser un asunto nacional para expandirse a nivel planetario, al tiempo que tanto las inversiones y los modos de producción como las relaciones laborales, y las mismas modalidades de consumo, se transforman radicalmente: la prestación de servicios adquiere mayor peso que la producción de mercancías; los contratos se acortan para no crear derechos; las grandes producciones en serie son desplazadas por las de pequeña escala y a destajo, lo cual a su vez genera situaciones de consumo instantáneo.

Todos estos procesos, en conjunto, contribuyen a la desestabilización de las identidades. Las implicaciones de estos cambios son de tal magnitud que hoy por hoy la identidad ya no se define a partir del trabajo, como hecho estructurante y dimensión fundamental de la vida. En el campo laboral, la dispersión y la deslocalización llegan hasta lo que se ha caracterizado como el nomadismo global. Las posibilidades organizativas en el trabajo se hacen cada vez más lejanas y las identidades, a su vez, más deslocalizadas o flexibles.

Pensemos, por ejemplo, en la identidad personal ligada a la pertenencia personal. El orgullo que pudo haber sentido un individuo de pertenecer a una empresa, a cuyas metas entregaba todos sus esfuerzos personales, cifrando su suerte personal en términos de su sitio de trabajo, como cierta ética laboral alguna vez lo pregonó (piénsese en la *Carta a García*), ya no significa gran cosa en esta época de capitales golondrinas, de maquilas y de cambio de residencia de las empresas. Si tan deseada lealtad a la empresa ya era difícil el hecho de que el trabajador no podía entender el proceso de producción, y menos controlar su curso, es aún más difícil en esta época de fusión y absorción de empresas en la que ya es imposible, incluso, que el trabajador pueda, ya no seguir con la mirada, sino inclusive tener alguna idea, sobre el destino geográfico del producto final de su trabajo. Más grave aún es remota la posibilidad de que capte con su mente los procesos que rigen su labor. Si los mandos medios no son el adversario, si ya el gerente no es el dueño, si ni el gerente conoce a los verdaderos dueños o accionistas, si el flujo de capital puede cambiar de la noche a la mañana la vida de una empresa, si una empresa, producto de un esfuerzo de generaciones, orgullo de una familia, referente identitario de sus trabajadores, puede ser comprada para ser fraccionada, quebrada, desaparecida, entonces la objetivación como resultado del esfuerzo ya no significa nada. Y menos sentido aún alcanza a tener la identidad que un trabajador antaño derivaba de su empresa.

Tampoco significaría nada la lealtad a la propia empresa, que según Lipovetsky, a lo largo del siglo XX, habría reemplazado la ética del trabajo por el deber mismo de trabajar. Aunque se trata de inculcar el amor al esfuerzo, dice Lipovetsky, “el trabajo se libera, al igual que en la relación con el cuerpo, de la idea de obligación interior: no entregarse en cuerpo y alma al trabajo no atenta contra la dignidad de la humanidad en nuestra propia

persona, las únicas faltas imperdonables conciernen a las ‘faltas profesionales’ que tienen que ver con la seguridad de los productos y las personas”<sup>20</sup>. Si esa es la nueva ética, entonces la única forma en que una empresa puede exigirle al trabajador entrega es por medio de un mayor ingreso. Sin embargo, nada de esto implica que aumente el tiempo libre, ni las oportunidades para un ocio creativo. Paradójicamente, según este sociólogo, aunque vivimos en una era hedonista donde el rigor del deber se difumina a medida que se consolida el imperativo de la gratificación del deseo, “cuanto más derecho hay a disponer de uno mismo en la esfera íntima, más disponibilidad exige la actividad profesional, más adaptabilidad y compromiso de cada uno”<sup>21</sup>. Pero, entonces, lo que da reconocimiento ya no es el trabajo, la pertenencia a una empresa, el sentirse parte de un equipo; el reconocimiento se busca en el restaurante, en el centro comercial, en la marca del carro y de la ropa; en últimas, en el lugar del consumo, no del trabajo.

Por otra parte, a medida que los grupos humanos se desplazan en busca de la oferta de trabajo, la identidad también deja de estar anclada a un territorio. Se habla entonces de procesos de “desterritorialización” y “reterritorialización”, en los cuales identidades locales se ven obligadas a reacomodarse a contextos diversos, tanto nacionales como transnacionales. En otro contexto, Clifford Geertz nos habló de cómo se interactúa con alteridades que son al mismo tiempo mismidades<sup>22</sup>. Esta formulación puede aplicarse a las identidades cada vez más flexibles de nuestra compleja realidad actual. Para encontrarnos con la diversidad ya no hay que viajar hacia realidades exóticas y distantes; basta con subir al metro de la ciudad de México para encontrarse con los sujetos de estudio de la antropología clásica; los indígenas, hombro a hombro en el mismo vagón con los ciudadanos más cosmopolitas. Se produce, además, lo que Wolf llama la segmentación étnica de los mercados de trabajo, profundamente desigual y opresiva, signada por las condiciones precarias del empleo o por la dificultad para acceder a él. Surgen fuerzas culturales en extraordinaria tensión: por un lado, la presión hacia la uniformidad proveniente de la expansión capitalista que facilita procesos de semejanzas identitarias, mediante la homologización tanto de la producción como del consumo, y, por otro, las respuestas diferenciales localizadas, que generan nuevos e inéditos fenómenos culturales, procesos diferenciadores que podrían ser llamados de alterización creciente.

Ahora bien: para que las condiciones de flexibilización se cumplan, es necesario desarrollar dos sectores claves, las comunicaciones y el transporte, hasta el punto de permitir una interconexión global vertiginosa, equivalente

<sup>20</sup> Gilles Lipovetsky, *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos* (Barcelona: Anagrama, Colección Argumentos, 1994), p. 122.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 124.

<sup>22</sup> Véase Clifford Geertz, *El antropólogo como autor* (Barcelona: Ed. Paidós Ibérica, 1989).

a la gradual disolución de las barreras espacio temporales o, en palabras de Harvey, una compresión del tiempo y el espacio de tal magnitud que obliga a toda una reconceptualización del mundo<sup>23</sup>. Gracias a éstas transformaciones se optimiza la toma de decisiones para la reproducción del capital a nivel planetario, con una profunda integración de los niveles locales con las realidades supra locales. Como lo plantea Eric Wolf<sup>24</sup>, el desarrollo del capitalismo ha implicado siempre la integración de regiones apartadas a los centros hegemónicos del poder económico y político a través del comercio de larga distancia, como lo fue, por ejemplo, el tráfico de esclavos en el siglo XVI, como primera gran empresa global. Sin embargo, en la fase actual del desarrollo del capital, este proceso se intensifica con la ayuda de las nuevas tecnologías, hasta alcanzar niveles nunca antes vistos.

Asistimos actualmente a una radical transformación en la percepción de las dimensiones del espacio y del tiempo, a medida que la velocidad de la comunicación conduce al fenómeno de simultaneidad, ese estar “aquí y allá” al mismo tiempo, que marca la construcción de identidades desancladas de sus antiguos territorios. De este fenómeno ya hablaba Benedict Anderson cuando se refería al ritual de la simultaneidad que producía la lectura del periódico por miles de seres humanos todas las mañanas, como realidad trasmutada y secularizada de la antigua oración matutina. Las posibilidades de creación de comunidades imaginadas se transforman ahora, cuando los internautas de modo cotidiano navegan en el ciberespacio, construyendo redes internacionales que se activan en cualquier punto y permiten múltiples encuentros globalizados, a la vez que la posibilidad de compartir narrativas de desplazamiento. Al mismo tiempo proliferan los más variados estímulos visuales, informaciones e imágenes abigarradas, realidades fragmentarias que yuxtaponen similitudes y diferencias. Aparecen entonces identidades fluctuantes, tipologías más o menos fugaces pero compartidas en varios puntos del globo, que van desde organizaciones delincuenciales hasta modas identitarias.

Estos hechos generan, por un lado, una acentuación de la diferencia y una individualización de las identidades que antes fueron colectivas, y por el otro, una propuesta de homogeneidad en el terreno cultural y en referencia a fenómenos identitarios; por ejemplo, una tendencia al borramiento de los límites entre baja y alta cultura. De manera análoga se desdibuja la oposición binaria entre centro y periferia, tan característica de la modernidad, ya que el tercer mundo se ha instalado en las ciudades, en los centros

<sup>23</sup> Véase David Harvey, *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural* (Buenos Aires: Amorrortu, 1998), pp. 267-339.

<sup>24</sup> Véase Eric Wolf, *Europa y los pueblos sin historia* (México: Fondo de Cultura Económica, 1987).

metropolitanos del poder, que se han tornado en espacios de encuentro de identidades y alteridades.

Nada de esto quiere decir, sin embargo, que estemos avanzando hacia un mayor conocimiento y contacto horizontal entre las culturas. Lo que se impone por doquier, incluso en esas grandes capitales, es una creciente “cultura mundial” (llamada por Benjamin Barber: *McWorld*), una “red global comercialmente homogénea”<sup>25</sup>, poderosa en cuanto a sus mecanismos de reproducción, pero por definición sintética, insulsa y descentrada, y por lo tanto, incapaz de criticarse y corregirse a sí misma. (Según Barber, el otro principio axial de nuestra era, la “Yijad”, no es más que la “re-tribalización de grandes franjas de la humanidad por medio de la guerra y el derramamiento de sangre”, y por lo tanto igualmente peligroso<sup>26</sup>). Por su parte, el periodista francés Ignacio Ramonet se muestra igualmente pesimista sobre el futuro de la interculturalidad:

[U]n estilo parecido de vida se impone de un lado al otro del planeta, inspirado por los medios de comunicación y prescrito por la cultura de masas. De La Paz a Ouagadougou, de Kyoto a San Petersburgo, de Oran a Amsterdam, las mismas películas, las mismas series televisivas, las mismas informaciones, las mismas canciones, los mismos slogans publicitarios, los mismos objetos, las mismas vestimentas, los mismos vehículos, el mismo urbanismo, la misma arquitectura, el mismo tipo de apartamento a menudo amoblado y decorado de idéntica manera. En los salones suntuosos de las grandes ciudades del mundo, el encanto de la diversidad cede el paso ante la fulminante ofensiva de la estandarización, de la homogeneización, de la uniformación. Por todas partes triunfa la *World Culture*, la cultura global<sup>27</sup>.

A medida que ha avanzado este proceso de globalización de la cultura, ha ido cambiando también el sentido que tienen las fronteras geográficas para los mismos ciudadanos y ciudadanas de los Estados nacionales. A la vez que, en muchas regiones, se recrudecen las luchas étnicas o religiosas, encontramos un proceso muy diferente en las dinámicas de las migraciones, que ha llevado a algunos autores a hablar de transnacionalismo, así como de Estados postcoloniales. La tendencia a mirar de esta manera las migraciones se inaugura con los trabajos de Linda Bash, Nina Glick Schiller

<sup>25</sup> Benjamin R. Barber, “Jihad vs. McWorld”. *The Atlantic Monthly*, March 1992. <http://www.theatlantic.com/doc/199203/barber> Recuperado el 28 de abril de 2008.

<sup>26</sup> Según Barber, en las luchas étnicas o religiosas de la Yijad, la guerra aparece “no como un instrumento de política sino como un emblema de identidad, una expresión de comunidad, un fin en sí misma”. (“Jihad vs. McWorld”, op. cit.).

<sup>27</sup> Ignacio Ramonet, “Globalisation, culture et démocratie”, en *Mondialisation, citoyenneté et multiculturalisme*, Mikhaël Elbaz y Denise Helly (eds.) (Paris: Les Presses de l’Université Laval, 2000), p. 31.

y Cristina Szanton Blanc sobre migrantes en Nueva York provenientes de América Central. Estos estudios muestran cómo, en vez de asimilarse, los y las migrantes se aferran a su cultura, manteniendo recias relaciones con sus lugares de origen y esforzándose por recrear su identidad de tal manera que ésta continúe estando ligada a esos lugares. De este modo se establecen verdaderas comunidades transnacionales, campos sociales que involucran a los transmigrantes en procesos de inserción “desigual y combinada”, procesos de adaptación y resistencia a la presión homologizante y a las condiciones laborales a las cuales se enfrentan<sup>28</sup>. En un sentido similar, Michael Kearney ha llamado la atención sobre la necesidad de repensar conceptos como identidad y comunidad, reconociendo que ya no es posible presuponer que estarán necesariamente arraigados en un territorio<sup>29</sup>.

Es necesario, pues, poner de relieve la variedad de formas de interconexión de sujetos y comunidades a nivel planetario, lo cual puede hacerse desde posiciones que abordan cada cultura como un sistema semiótico a ser descifrado, ocupándose exclusivamente de los significados simbólicos, al modo de Marshall Sahlins, o que la conciben como un orden integrado como una totalidad, a la manera Durkheimiana (aunque esta postura se hace cada vez más difícil de adoptar). Tales perspectivas hacen caso omiso de las relaciones de hegemonía y poder que atraviesan las culturas y las etnias, y desconocen la desigualdad, la diversidad y el racismo. Otros autores, en cambio, privilegian la diferencia y la diversidad de voces sin olvidar las relaciones de poder<sup>30</sup>, al tiempo que conciben identidad y diferencia como procesos en curso. Una opción influyente consiste en analizar estas relaciones más allá de las determinaciones estructurales, empleando el concepto de poder introducido por Foucault, que permite entenderlo como una densa red rizómica que permea todos los niveles y que está constantemente enfrentado a múltiples resistencias<sup>31</sup>.

La perspectiva funcionalista del equilibrio y de la integración de los valores compartidos, por lo tanto, resulta un paradigma de difícil aplicación en las condiciones actuales. El concepto de hegemonía de Gramsci, por otra parte, nos permite entender los procesos culturales como simultáneamente económicos, políticos e históricos, y reconocer que los procesos identitarios

<sup>28</sup> Véase Linda Basch, Nina Glick Schiller, Cristina Szanton Blanc, *Nations Unbound, Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized Nation-States* (Australia: Gordon and Breach Publishers, 1995).

<sup>29</sup> Véase Michael Kearney, *Reconceptualizing the Peasantry. Anthropology in Global Perspective*. (Boulder, Colorado: Westview Press, 1996).

<sup>30</sup> Véase Jonathan Friedman, “Being in the World: Globalization and Localization”. En: *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*, Mike Featherston, ed. (Londres: Sage Publications, 1990), pp.311-328. Y Akhil Gupta y James Ferguson, *Culture, Power, Place: Ethnography at the End of an Era* (Durham: Duke University Press, 1997), pp.1-29.

<sup>31</sup> Véase Michel Foucault, *Microfísica del poder* (Madrid: Ediciones de la Piqueta, 1992).



están atravesados por el eje hegemonía/ subalternidad y constituyen arenas de lucha. Así se hace posible estudiar las concepciones hegemónicas y el papel que juegan en ellas los elementos asistemáticos provenientes de las culturas subalternas, y a la inversa. Para este fin son útiles los aportes de Raymond Williams y Stuart Hall, dos neo gramscianos que han enfatizado la naturaleza incompleta de las culturas y de las identidades, la relevancia de la diferencia como la otra cara de la identidad, y a ambas como territorios de resistencia, de impugnación, de expropiación y reapropiación.

#### LA CONTRIBUCIÓN DE ESTE LIBRO AL DEBATE SOBRE LA IDENTIDAD

Como puede apenas colegirse de todo lo anteriormente dicho, los debates en torno a la identidad abarcan distintos campos disciplinarios. Por eso hoy se reconoce la importancia de debatir estas cuestiones en campos que van desde el análisis del discurso y la teoría literaria hasta la filosofía y la teoría política, pasando por la historia, la sociología y la antropología. De hecho, los debates cruzan las fronteras disciplinarias y comienzan a alimentarse unos de otros, hasta el punto de que difícilmente es posible abordarlos desde una sola disciplina. En efecto, existen hoy campos nuevos, como el análisis cultural y los estudios de género, donde el debate sobre las identidades adquiere gran relieve, en los cuales prima la aspiración transdisciplinaria.

En este volumen hemos reunido aportes provenientes de todos estos campos y disciplinas. Al mismo tiempo, están representadas aquí posiciones diversas, desde las que se enmarcan claramente dentro de los límites disciplinarios hasta las que aspiran a la interpenetración de las disciplinas; desde las que conciben las identidades de un modo más tradicional hasta las que cuestionan radicalmente la vigencia del concepto; desde las que privilegian la significación cultural de la identidad, hasta las que enfatizan la cuestión de la diferencia y la identidad como campo de lucha política. Los textos van presentados desde los que, claramente, teorizan y reconceptualizan, hasta los que aplican nuevos conceptos para dar cuenta de fenómenos sociales y procesos identitarios de diverso orden.

La tendencia que pudiéramos llamar cultural se aprecia en el primero de los textos ofrecidos, donde Gilberto Giménez nos invita a reflexionar sobre “la relación simbiótica” entre los conceptos de cultura e identidad, y nos ofrece una serie de precisiones de gran utilidad y rigor conceptual. Partiendo de la tesis fundamental de que estas dos categorías están estrechamente relacionadas y que son “indisociables en sociología y antropología”, su artículo, *La cultura como identidad y la identidad como cultura*, explora sus bases conceptuales en las ciencias sociales, a la vez que establece sus límites e inter-relaciones. Giménez ve la cultura como un entramado de significaciones que deriva en lo que se conoce comúnmente como representaciones sociales. Al mismo tiempo, reconoce que en la literatura actual se tiende a

emplear ambos términos de manera excesivamente laxa, y en consecuencia aboga por unas definiciones bien delimitadas, señalando los usos demasiado libres del término “cultura” y distinguiendo entre la identidad “en sentido propio” y por analogía. Firmemente afianzado en la tradición antropológica, y al mismo tiempo atento a las problemáticas más recientes, este autor distingue entre identidades individuales y colectivas, para desembocar en una discusión sobre la multiculturalidad en los conceptos de varios autores. Finalmente, emprende una breve discusión de la situación de México con respecto al multiculturalismo.

El segundo ensayo presenta una manera distinta de emprender una reflexión sobre el concepto mismo de identidad. En el auge de los discursos sobre las identidades, no son pocos los científicos sociales que introducen, como cautelosa salvaguarda, aquello de que ‘las identidades no son esenciales, inmutables y ahistóricas, sino construidas’. Se trata de una afirmación verdadera, pero que va trivializándose en la medida en que se esgrime como un lugar común, cancelando la posibilidad de ir más allá en el análisis. Si Eduardo Restrepo, que ya en otros textos ha criticado este ritual, recoge, en *Identidad: apuntes teóricos y metodológicos*, lo que la reciente discusión sobre las identidades ha ido sacando en claro (que ellas son relacionales, procesuales, que se cruzan en cada individuo o comunidad concreta, que son abiertas y discursivas, al tiempo que narradas y todo ello, a menudo, desde la asimetría); y lo hace para invitar a ulteriores conceptualizaciones. Conmina a los analistas a abstenerse del uso equívoco, irreflexivo (o “a la moda”) de términos como ‘cultura’, ‘tradicción’ o ‘comunidad’, Abre la ventana a otra perspectiva -no la del observador que estudia las identidades, sino la del individuo o grupo que se define a partir de ellas o la del militante que las invoca- desde la cual las identidades casi funcionan como esencias; una ventana que no emerge sino reconstruyendo la fenomenología de las subjetividades en el proceso de verse con una identidad. Quiere enfatizar aquello de que hay identidades proscritas porque hay identidades naturalizadas; y que las identidades no son inocentes. Y, por ende, que hay que historiar los procesos que llevan a su nominación. En suma, este texto, en principio sintético y taxonómico, constituye una invitación para repensar, a la luz de la metodología, el problema de las identidades.

Desde una perspectiva diferente, Jesús Martín-Barbero arguye a partir del reconocimiento de la desigualdad en los procesos de acceso a los recursos sociales, distinguiendo entre quienes acceden a la sociedad red y los que se atrincheran en sus tiempos y espacios locales. Para este autor la cuestión de las identidades se vincula con la lucha entre hegemonía y subalternidad. En su ensayo *Identidades tradicionales y nuevas comunidades en tiempos globales*, Martín-Barbero se propone trazar un mapa de los principales ejes del debate sobre la identidad. Frente a la amenaza de la globalización como pérdida de los sentidos tradicionales de la vida, se reconocen fenómenos

como la emergencia de fundamentalismos identitarios y la desmoralización colectiva que surge de la crisis de legitimidad del sistema social y de la confrontación con los límites de la modernidad. Sin embargo, la tradición no es vista como una realidad inerte sino, por el contrario, como un hecho vivo y como escenario de apropiaciones, por lo cual el autor nos habla de un pasado abierto. El artículo analiza los cambios mediante los cuales la identidad se convierte en expresión de sentido y de valor, al tomar en cuenta el papel del reconocimiento, y examina las relaciones nuevas entre particularismo y universalismo. La segunda parte del ensayo, analiza la situación específica de América Latina en relación con tres ámbitos estratégicos de identidad: las comunidades tradicionales que se reconfiguran y cambian mediante la interacción y la reinterpretación de las tradiciones; los avatares de la cultura y la identidad nacionales, que nos llevan desde el autoritarismo como respuesta al precario orden social hasta la amalgama entre lo nacional y lo global, donde la identidad nacional se convierte en un cierto modo de interiorizar lo foráneo; y las nuevas comunidades y culturas urbanas donde aparecen “nuevos modos de estar juntos y otros dispositivos de percepción”, que integran la televisión y la informática con el rebusque y la mezcla de saberes y discursos de una ciudad mediada a la vez que virtual.

A continuación ofrecemos un trabajo en el cual se conjugan miradas tan híbridas y complejas como los temas de los cuales se trata. En *Identidades: tradiciones y nuevas comunidades: Una lectura*, Philip Schlesinger analiza este artículo de Jesús Martín-Barbero, identificando algunos de sus temas claves con el fin de provocar un debate y una comparación entre América Latina y Europa. Ubicándose ante él como “un europeo”, Schlesinger, un profesor y autor escocés, reflexiona sobre el texto de Martín-Barbero, un español residente en Colombia de vieja data que se considera a sí mismo “un latinoamericano”, y lo interpreta como un intento por aprehender los profundos cambios culturales que enfrentamos actualmente, por desconstruirlos y conceptualizarlos. Schlesinger contrasta las visiones de Martín-Barbero con las suyas propias y las reinterpreta desde un contexto europeo.

Estas temáticas son abordadas desde una óptica distinta por León Olivé. El punto de partida de su ensayo *Pluralismo, identidad e interculturalidad en el mundo globalizado y en las sociedades del conocimiento*, es una discusión sobre el papel de los humanistas frente a un mundo globalizado de sociedades plurales. Lo que preocupa al autor en este artículo, es el aporte que pueden hacer los académicos en el campo de las ciencias humanas ante una realidad cada vez más diversa y cambiante. Olivé concluye que esta contribución incluye la posibilidad de ofrecer bases éticas para una normatividad jurídica que permita una convivencia sin injusticia para los diversos grupos y culturas. La discusión sobre pluralismo e identidades en el contexto de la globalización se aborda en dos ámbitos temáticos: en primer lugar, los derechos humanos, y en segundo lugar, las sociedades del conocimiento.

Este ensayo toma en cuenta conceptos como la justicia social en las relaciones interculturales, en un mundo caracterizado por la pluralidad no sólo en las formas de vida, sino también en cuanto a concepciones morales, y hace hincapié en el papel indispensable de la educación en el establecimiento y respeto de los derechos humanos. El autor reconoce asimismo que la ciencia y la tecnología han pasado a ocupar un lugar central en la economía y están afectando notablemente las relaciones sociales, incluyendo la identidad de los pueblos y de otros grupos humanos. El ensayo aborda en particular la discusión sobre la manera en la que la ciencia y la tecnología pueden ser aprovechadas para un auténtico desarrollo social con respeto hacia la diversidad cultural.

Continuando con el tema de la globalización, en *Translocalidad, globalización y la cuestión de la identidad*, Mariángela Rodríguez Nicholls emprende el análisis de las especificidades que adopta en estos tiempos globalizados el tema de la identidad/diferencia. La autora parte de reconocer cómo las transformaciones que hoy presenciamos en las dimensiones de espacio y tiempo generan fenómenos culturales inéditos, tales como la “glocalización” (así llamada porque se entiende que lo local es un aspecto de lo global y viceversa) y los llamados por Appadurai “mundos imaginados”. Reconociendo que muchos de los procesos que hoy presenciamos tienen antecedentes claros en la historia del mundo capitalista, la autora examina lo que es verdaderamente nuevo: las formas culturales propias del capitalismo tardío, de lo que David Harvey llama la *acumulación flexible*, que dan pie a las identidades/diferencias fluidas de la postmodernidad. Después de una revisión de los conceptos de identidad, similitud y diferencia, con especial énfasis en lo que Stuart Hall identifica como las identidades en diáspora, y manteniendo siempre en mente las dimensiones del poder y de la hegemonía, Rodríguez aborda el análisis del caso específico de las etiquetas identitarias que se emplean para referirse a los mexicanos en los Estados Unidos, etiquetas que incluyen “*Spanish American*” (estadounidense español), mexicano, latino, hispano, chicano, californiano, y explora sus diversas implicaciones culturales y políticas.

A partir de este punto, los artículos de este libro nos llevarán hacia problemáticas que giran en torno a identidades específicas (identidades de género, regionales, nacionales, raciales) o hacia la problematización literaria de la identidad o, finalmente, hacia las luchas identitarias colectivas. En primer lugar, presentamos un trabajo de corte conceptual sobre las identidades de género. En estos momentos de cambios culturales profundos en las costumbres y las ideas sobre género y sobre sexualidad, Gabriela Castellanos aborda el debate sobre esta temática, a partir del papel que juegan los discursos, en *Las identidades de género como fantasías discursivas*. La autora se cuestiona sobre el concepto de identidad, y su aplicación en el caso del género, así como sobre las relaciones entre la identidad sexual y la de

género, y explora algunos planteamientos feministas sobre las identidades como fantasías, que sin embargo, en la gran mayoría de los casos, tienen un profundo arraigo psíquico. Después de algunas breves reflexiones sobre el concepto de identidad en general, se presentan algunos cuestionamientos de la visión tradicional, unitaria, de la subjetividad, conducentes a un replanteamiento de la misma categoría de hombre o mujer. Castellanos apela a los planteamientos de Judith Butler, para dar cuenta de los procesos subjetivos de la producción de la sexualidad a partir de discursos y normas culturales para la construcción de los cuerpos y de la subjetividad. Finalmente, plantea las posiciones de Joan Scott sobre la construcción de la identidad como fantasía, para explorar las consecuencias que esta idea tiene para el estudio de los grupos identitarios en las ciencias sociales y humanas, así como para la lucha política de los movimientos sociales que se basan en determinadas identidades.

Si el trabajo anterior tiene uno de sus puntos de partida en el papel que juegan los discursos en la construcción de la identidad, el de María Antonieta Gómez Goyeneche, en *Identidad escindida y realidad psíquica en Axolotl de Julio Cortázar*, se centra en el discurso literario. El artículo analiza este cuento, perteneciente a la colección de relatos *Final del juego* (1956), desde una perspectiva que combina la crítica literaria con la psicología, en especial el estudio de psicopatologías identitarias, incluyendo también algunas reflexiones tomadas de la filosofía. El estudio de la obra señalada se desarrolla en relación con los siguientes núcleos temáticos: el doble en las tensiones entre cuerpo y psiquis; identidad, metamorfosis y pulsiones de muerte en vida; imaginación mórbida y perturbación de la identidad; metamorfosis, identidad y vínculos de integración espacial, temporal y social. La autora explora las motivaciones de las fabulaciones mediante las cuales algunos sujetos tienen experiencias psíquicas de metamorfosis relacionadas con la percepción de una identidad escindida, tanto en la vida real como en ciertas construcciones de la ficción literaria, haciendo énfasis en la metamorfosis a partir de la dicotomía cuerpo-psiquis. Un aspecto importante del análisis es la comparación entre el relato y los estudios de casos de desdoblamiento mente-cuerpo, en psicopatologías de tipo esquizoide, realizados por psicólogos como Laing. También se hace referencia a fenómenos como la “identidad ilusoria”, o a una “identidad de vidrio”, según psicólogos como León y Rebeca Grinberg. Finalmente, el tema del doble y del falso yo identitario se enfoca por referencia a la filosofía, aludiendo a consideraciones metafísicas, a la inseguridad ontológica en Descartes y al principio de identidad en Heidegger.

Los restantes trabajos incluidos en este volumen van a combinar la reflexión conceptual y teórica con la referencia a realidades empíricas. En un texto dedicado a someter a análisis crítico los esencialismos identitarios regionales (los que tienen vigencia en los departamentos colombianos de

Antioquia y Santander son el referente concreto), Mónica Marcela Jaramillo emprende una conceptualización de la constitución de los valores cívico-culturales. Haciendo gala de la aguda perspectiva fenomenológica y apelando a varios autores (entre quienes se destacan los filósofos), el artículo tematiza el rol de la otredad en la construcción social de las identidades. El regionalismo, esa “búsqueda de afirmación de una identidad colectivista con base en pautas políticas diferencialistas y de exclusión”, se sirve ideológicamente de valores cívicos que son, en principio, referenciales, preferenciales y estructurantes. El esencialismo regionalista, en su función ideológica, no se diferencia gran cosa del esencialismo nacionalista. La descentración de esos regionalismos supone una alta dosis de democracia, de politización de la vida social, de una mirada crítica sobre lo que significa la defensa de todos los esencialismos.

Otro ensayo que, como el anterior, se enmarca en tendencias teóricas contemporáneas para llevar a cabo un análisis sobre la realidad del país, es el que nos aporta Cristina Rojas. Términos como ‘ciudadano patriota’, ‘ciudadano civilizado’, ‘ciudadano soldado’, ‘ciudadano virtuoso’ y ‘ciudadano desinfectado’ sirven para entender, en el ensayo *La construcción de la ciudadanía en Colombia durante el gran siglo diecinueve (1810-1929)*, el proceso de inclusión-exclusión de la población colombiana en la identidad política del país. En su intento por explicar cómo se dio en Colombia, a diferencia de la mayor parte de los países latinoamericanos, un sobredimensionamiento de la política que, curiosamente, corría parejo con una ausencia de lo social (produciendo una ciudadanía de baja intensidad), Rojas acude a una hipótesis en la cual juegan un papel importante las “narrativas de la ciudadanía”. Estas narrativas se desplazan unas a otras, determinadas por los cambios de poder político y los cambios de vigencia de paradigmas entre las élites. La recuperación de la historia nacional, en esta específica perspectiva, ayuda a entender fenómenos de los que se ocupan otros ensayos de este libro, como la subordinación de la población negra e indígena, la indiferencia estatal ante la situación de exclusión de las mujeres de la vida política y ante la marginalidad producida por el desplazamiento forzado que nuestras sucesivas violencias han ido produciendo.

El siguiente trabajo, *Construcción de identidades colectivas en el análisis de las confrontaciones políticas*, de Alba Nubia Rodríguez Pizarro y Julio César Rubio, también incluye un análisis con un referente empírico. Estos autores hacen operativo en la realidad el concepto de identidad, al abordar el tema de las identidades colectivas en el análisis de las confrontaciones políticas. Su análisis de las organizaciones armadas desde el punto de vista de las identidades colectivas en general y de los movimientos sociales en particular, se basa en planteamientos de autores fundamentales sobre el tema: Melucci y Donatella della Porta, referentes obligados para poder entender dicho fenómeno. Uno de los aportes de este ensayo es diferenciar identidad de identificación, conceptos que muy frecuentemente se confun-

den, que hasta se consideran sinónimos. Para reflexionar sobre esto se basan en Balibar y en lo instituido e instituyente de Castoriades. Su preocupación central se relaciona con el indagar qué es lo que le da cemento a las identidades colectivas de los participantes en las organizaciones políticas clandestinas. Para estos autores es fundamental reflexionar sobre la importancia de los afectos, como ese elemento sobre el que no se ha trabajado mucho y que efectivamente es fundamental; como también lo demuestra Alberoni cuando se refiere a las diversas formas de relación humana presentes en las organizaciones relaciones y agrupaciones de las categorías sociales. Esto es muy importante ya que las relaciones afectivas con sus seres queridos y entrañables y sus objetos llegan a conformar una dimensión fundamental de la identidad. Es precisamente una red afectiva lo que ofrecen estos grupos que actúan clandestinamente.

Cierra esta colección el artículo de Delfín Ignacio Grueso, *Identidades étnicas, justicia y política transformativa*, un texto que oscila entre lo categorial, lo explicativo y lo normativo. La preocupación central del texto es la capacidad de los colectivos identitarios, articulados a partir de una auto-interpretación étnica, muy en boga en Colombia tras la Reforma constitucional de 1991, para acceder a agendas políticas más complejas, de más largo alcance y más profunda capacidad transformativa de las estructuras sociales que sostienen las injusticias. Aunque le reconoce repercusiones positivas a este tipo de auto-representación, el autor se pregunta por las posibilidades de alianza con otros sectores y elogia la mayor capacidad transformativa de lo que llama ‘dinámicas cruzadas’. Para entender el sentido de estas dinámicas, es fundamental la distinción entre las identidades colectivas que emergen a partir de minorías orgánicas (religiones, etnias, culturas regionalmente ubicadas) y las que surgen de sectores negativamente diferenciados (mujeres, individuos racialmente discriminados, homosexuales, minusválidos, etc.). Las segundas, y de una manera más eficiente aún las dinámicas cruzadas que, vía los individuos, ponen en contacto varias agendas identitarias, tienen mayor capacidad que las primeras para romper las barreras del esencialismo y revisar la injusticia que puede estar cristalizada y formas de vida, patrones culturales y prácticas sociales que a veces el multiculturalismo defiende sin mayor examen.

Termina así este recorrido por algunas de las principales temáticas sobre identidades que se abordan hoy en el campo de las ciencias sociales y humanas. Sin pretender exhaustividad, hemos aspirado a presentar una serie de miradas y debates en los cuales prima la interdisciplinariedad, relacionados con la pregunta sobre el significado de las identidades personales y colectivas. Los lectores y lectoras tienen ahora la palabra.

Gabriela Castellanos  
Delfín Ignacio Grueso  
Mariángela Rodríguez

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- APPIAH, K. A. 2007. *La ética de la identidad*. Buenos Aires: Katz Editores.
- ARONOWITZ, S. 1995. "Reflections on Identity". En: *The Identity in Question*, John Rajchman (ed.) New York: Routledge.
- BARBER, B. R. 1992. "Jihad vs. McWorld". *The Atlantic Monthly*. March. Recuperado el 28 de abril de 2008 de <http://www.theatlantic.com/doc/199203/barber>
- BASCH, L., Schiller, N. G., Szanton C. 1995. *Nations Unbound, Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized Nation- States*. Australia: Gordon and Breach Publishers.
- BUTLER, J. 1987. *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*. New York: Columbia University Press.
- COMBAHEE RIVER COLLECTIVE, 1986. "The Combahee River Collective Statement: Black Feminist Organizing in the Seventies and Eighties" Excerpts from: The Combahee River Collective Statement. Recuperado el 4 de Julio de 2008 de <http://www.buffalostate.edu/orgs/rspms/combahee.html>
- FRIEDMAN, J. 1990. "Being in the World: Globalization and Localization". En: *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*, Mike Featherston, (ed.) Londres: Sage Publications.
- GUPTA, A. y Ferguson, J. 1997. *Culture, Power, Place: Ethnography at the End of an Era*. Durham: Duke University Press.
- GEERTZ, C. 1989. *El antropólogo como autor*. Barcelona: Ed. Paidós Ibérica.
- GOFFMAN, E. "The Arrangement between the Sexes". *Theory and Society* 4 (3): 301-331.
- GUPTA, A. y Ferguson, J. 1997. "Culture, Power and Place. Ethnography and the End of an Era." En: *Culture Power, Place. Explorations in Critical Anthropology*. Durham and London: Duke University Press.
- HARVEY, D. 1990. *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change* Cambridge, MA: Blackwell.
- HARVEY, D. 1998. *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Buenos Aires: Amorrortu.
- HOBBS, T. 1940. *Leviatán*. México: Fondo de Cultura Económica.
- KEARNEY, M. 1996. *Reconceptualizing the Peasantry. Anthropology in Global Perspective*. Boulder, Colorado: Westview Press.
- LACLAU, E. 1995. "Universalism, Particularism and the Question of Identity". En: *The Identity in Question*, John Rajchman (ed.) New York and London: Routledge.
- LIPOVETSKY, G. 1994. *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*. Barcelona: Anagrama, Colección Argumentos.
- MOUFFE, Ch. 1995. "Democratic Politics and the Question of Identity". En: *The Identity in Question*, John Rajchman (ed.) New York and London: Routledge.
- RAMONET, I. 2000 "Globalisation, culture et démocratie". En: *Mondialisation, citoyenneté et multiculturalisme*, Mikhaël Elbaz y Denise Helly (eds.) Paris: Les Presses de l'Université Laval.
- TANNEN, D. 1999. "The Display of (Gendered) Identities in Talk at Work." En: *Reinventing Identities, The Gendered Self in Discourse*, Mary Bucholz et. al. (eds.) N.Y.: Oxford University Press.



- TAYLOR, C. 1997. “La política del reconocimiento”. *Argumentos filosóficos*, Fina Birulés (Trad.) Barcelona: Paidós.
- WALZER, M. 1983. “El Reconocimiento”, *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- WOLF, E. 1987. *Europa y los pueblos sin historia*. México: Fondo de Cultura Económica.



## LA CULTURA COMO IDENTIDAD Y LA IDENTIDAD COMO CULTURA

*Gilberto Giménez*

### CULTURA E IDENTIDAD: UNA PAREJA CONCEPTUAL INDISOCIABLE

En este trabajo me propongo desarrollar la relación simbiótica que, en mi opinión, existe entre cultura e identidad. Así formulado, el tema exige lógicamente definir primero qué entendemos por cultura e identidad, porque sólo así podremos precisar sus relaciones recíprocas.

Ya adelante desde ahora que, si bien defenderé la indisociabilidad conceptual entre cultura e identidad, también afirmaré que, si se asume una perspectiva histórica o diacrónica, no existe una correlación estable o inmodificable entre las mismas, porque vistas las cosas en el mediano o largo plazo, la identidad se define primariamente por sus límites y no por el contenido cultural que en un momento determinado marca o fija esos límites.

Por último abordaré, a la luz de las grandes tesis previamente planteadas, un tema más concreto que suele estar muy presente en los debates contemporáneos sobre la cultura y que puede interesar particularmente a los promotores culturales: el multiculturalismo.

Comenzaré planteando la tesis fundamental que me propongo sustentar: los conceptos de cultura e identidad son conceptos estrechamente interrelacionados e indisociables en sociología y antropología. En efecto, nuestra identidad sólo puede consistir en la apropiación distintiva de ciertos repertorios culturales que se encuentran en nuestro entorno social, en nuestro grupo o en nuestra sociedad. Lo cual resulta más claro todavía si se considera que la primera función de la identidad es marcar fronteras entre un nosotros y los “otros”, y no se ve de qué otra manera podríamos diferenciarnos de los demás si no es a través de una constelación de rasgos culturales distintivos. Por eso suelo afirmar que

la identidad no es más que el lado subjetivo (o, mejor, intersubjetivo) de la cultura, la cultura interiorizada en forma específica, distintiva y contrastiva por los actores sociales en relación con otros actores.

Por consiguiente, para entender la identidad se requiere entender primero qué es cultura, y eso es lo que vamos a hacer a continuación.

### BREVE INCURSIÓN EN EL TERRITORIO DE LA CULTURA

Como acabo de señalar, los conceptos de identidad y de cultura son inseparables, por la sencilla razón de que el primero se construye a partir de materiales culturales. No puedo desarrollar aquí, por supuesto, todo el proceso histórico de formación del concepto de cultura en las ciencias sociales. Diré simplemente que hemos pasado de una concepción culturalista que definía la cultura, en los años cincuenta, en términos de “modelos de comportamiento”, a una concepción simbólica que a partir de Clifford Geertz, en los años setenta, define la cultura como “pautas de significados”. Por consiguiente, Geertz restringe el concepto de cultura reduciéndolo al ámbito de los hechos simbólicos. Este autor sigue hablando de “pautas”, pero no ya de pautas de comportamientos sino de pautas de significados, que de todos modos constituyen una dimensión analítica de los comportamientos (porque lo simbólico no constituye un mundo aparte, sino una dimensión inherente a todas las prácticas). Vale la pena recordar el primer capítulo del libro de Clifford Geertz<sup>1</sup> *La interpretación de las culturas* (1992), donde afirma, citando a Max Weber, que la cultura se presenta como una “telaraña de significados” que nosotros mismos hemos tejido a nuestro alrededor y dentro de la cual quedamos ineluctablemente atrapados.

Pero demos un paso más: no todos los significados pueden llamarse culturales, sino sólo aquellos que son compartidos y relativamente duraderos, ya sea a nivel individual, ya sea a nivel histórico, es decir, en términos generacionales<sup>2</sup>. Así, por ejemplo, hay significados vinculados con mi biografía personal que para mí revisten una enorme importancia desde el punto de vista individual e idiosincrásico, pero que mis lectores no comparten y tampoco yo deseo compartir. A éstos no los llamamos significados culturales. Y tampoco son tales los significados efímeros de corta duración, como ciertas modas intelectuales pasajeras y volátiles.

A esto debe añadirse otra característica: muchos de estos significados compartidos pueden revestir también una gran fuerza motivacional y emotiva (como suele ocurrir en el campo religioso, por ejemplo). Además, frecuentemente tienden a desbordar un contexto particular para difundirse a

<sup>1</sup> Clifford Geertz, 1992. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa. p. 20

<sup>2</sup> Claudia Strauss y Naomí Quin, 2001. *A cognitive theory of cultural meaning*. Cambridge. Cambridge University Press. Pág. 89 y ss.

contextos más amplios. A esto se le llama “tematicidad” de la cultura, por analogía con los temas musicales recurrentes en diferentes piezas o con los “motivos” de los cuentos populares que se repiten como un tema invariable en muchas narraciones. Así, por ejemplo, el símbolo de la maternidad, que nosotros asociamos espontáneamente con la idea de protección, calor y amparo, es un símbolo casi universal que desborda los contextos particulares. Recordemos la metáfora de la “tierra madre” que en los países andinos se traduce como la “Pacha Mama”.

En resumen: la cultura no debe entenderse nunca como un repertorio homogéneo, estático e inmodificable de significados. Por el contrario, puede tener a la vez “zonas de estabilidad y persistencia” y “zonas de movilidad” y cambio. Algunos de sus sectores pueden estar sometidos a fuerzas centrípetas que le confieran mayor solidez, vigor y vitalidad, mientras que otros sectores pueden obedecer a tendencias centrífugas que los tornan, por ejemplo, más cambiantes y poco estables en las personas, inmotivados, contextualmente limitados y muy poco compartidos por la gente dentro de una sociedad.

Pero lo importante aquí, como ya señalamos, es tener en cuenta que no todos los repertorios de significados son culturales, sino sólo aquellos que son compartidos y relativamente duraderos.

Las consideraciones precedentes pueden parecer un tanto abstractas, pero basta un breve ejercicio de reflexión y autoanálisis para percatarnos de su carácter concreto y vivencial. En efecto, si miramos con un poco de detenimiento a nuestro alrededor, nos damos cuenta de que estamos sumergidos en un mar de significados, imágenes y símbolos. Todo tiene un significado, a veces ampliamente compartido, en torno nuestro: nuestro país, nuestra familia, nuestra casa, nuestro jardín, nuestro automóvil y nuestro perro; nuestro lugar de estudio o de trabajo, nuestra música preferida, nuestras novias, nuestros amigos y nuestros entretenimientos; los espacios públicos de nuestra ciudad, nuestra iglesia, nuestras creencias religiosas, nuestro partido y nuestras ideologías políticas. Y cuando salimos de vacaciones, cuando caminamos por las calles de la ciudad o cuando viajamos en el metro, es como si estuviéramos nadando en un río de significados, imágenes y símbolos. Todo esto, y no otra cosa, son la cultura o, más precisamente, nuestro “entorno cultural”.

Pero necesitamos dar un paso más para destacar lo siguiente: por una parte los significados culturales se objetivan en forma de artefactos o comportamientos observables, llamados también “formas culturales” por John B. Thompson<sup>3</sup>, por ejemplo, obras de arte, ritos, danzas...; y por otra se interiorizan en forma de “habitus”, de esquemas cognitivos o de representa-

<sup>3</sup> John B. Thompson, 1998. *Ideología y cultura moderna*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco. p. 202 y ss.

ciones sociales. En el primer caso tenemos lo que Bourdieu<sup>4</sup> llamaba “simbolismo objetivado” y otros “cultura pública”, mientras que en el último caso tenemos las “formas interiorizadas” o “incorporadas” de la cultura.

Por supuesto que existe una relación dialéctica e indisociable entre ambas formas de la cultura. Por una parte, las formas interiorizadas provienen de experiencias comunes y compartidas, mediadas por las formas objetivadas de la cultura; y por otra, no se podría interpretar ni leer siquiera las formas culturales exteriorizadas sin los esquemas cognitivos o “habitus” que nos habilitan para ello. Esta distinción es una tesis clásica de Bourdieu<sup>5</sup> que para mí desempeña un papel estratégico en los estudios culturales, ya que permite tener una visión integral de la cultura, en la medida en que incluye también su interiorización por los actores sociales. Más aún, nos permite considerar la cultura preferentemente desde el punto de vista de los actores sociales que la interiorizan, la “incorporan” y la convierten en sustancia propia. Desde esta perspectiva podemos decir que no existe cultura sin sujeto ni sujeto sin cultura.

Estas consideraciones revisten considerable importancia para evaluar críticamente ciertas tesis “postmodernas” como la de la “hibridación cultural”, que sólo toma en cuenta la génesis o el origen de los componentes de las “formas culturales”<sup>6</sup>, sin preocuparse por los sujetos que las producen, las consumen y se las apropian reconfigurándolas o confiriéndoles un nuevo sentido. Bajo este ángulo, la tesis carece de originalidad, ya que sabemos desde Franz Boas que todas las formas culturales son híbridas desde el momento en que se ha generalizado el contacto intercultural. Es una tesis trillada de lo que suele llamarse “difusionismo” en Antropología. Pero las formas interiorizadas de la cultura se caracterizan precisamente por la tendencia a recomponer y reconfigurar lo “híbrido”, confiriéndole una relativa unidad y coherencia. Con otras palabras, no se puede interiorizar lo híbrido en cuanto híbrido, ni mantener por mucho tiempo lo que los psicólogos llaman “disonancias cognitivas” salvo en situaciones psíquicamente patológicas.

Resumamos lo expuesto de la siguiente manera: la cultura es la organización social del sentido, interiorizado de modo relativamente estable por los sujetos en forma de esquemas o de representaciones compartidas, y objetivado en “formas simbólicas”, todo ello en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados, porque para nosotros, sociólogos y antropólogos, todos los hechos sociales se hallan inscritos en un determinado contexto espacio-temporal.

<sup>4</sup> Pierre Bourdieu, 1985. “Dialogue à propos de l’histoire culturelle”. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, N° 59, pp. 86 y ss.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> v.g. en la música, en la arquitectura y en la literatura.

### LA CULTURA COMO OPERADORA DE DIFERENCIACIÓN

El siguiente paso es mostrar cómo las identidades se construyen precisamente a partir de la apropiación, por parte de los actores sociales, de determinados repertorios culturales considerados simultáneamente como diferenciadores (hacia afuera) y definidores de la propia unidad y especificidad (hacia adentro). Es decir, la identidad no es más que la cultura interiorizada por los sujetos, considerada bajo el ángulo de su función diferenciadora y contrastiva en relación con otros sujetos. En efecto, ya Immanuel Wallerstein<sup>7</sup> señalaba que una de las funciones casi universalmente atribuida a la cultura es la de diferenciar a un grupo de otros grupos. En este sentido representa el conjunto de los rasgos compartidos dentro de un grupo y presumiblemente no compartidos (o no enteramente compartidos) fuera del mismo. De aquí su papel de operadora de diferenciación.

Ahora podemos entender por qué los conceptos de cultura y de identidad constituyen una pareja indisociable. Y también podemos entender que la concepción que se tenga de la cultura va a comandar la concepción correspondiente de la identidad. Si soy, por ejemplo, “posmoderno” y concibo la cultura como esencialmente fragmentada, híbrida, descentrada y fluida, mi concepción de la identidad también revestirá los mismos caracteres. Tal es el caso del sociólogo polaco Zigmunt Barman<sup>8</sup>, quien en varios de sus ensayos considera que en la sociedad posmoderna todo es “líquido” (“globalización líquida”, “sociedades líquidas”, “amores líquidos”, “identidades fluidas”, etc.), negando de este modo toda estabilidad a los procesos sociales.

### LA IDENTIDAD COMO ATRIBUTO RELACIONAL DE LOS ACTORES SOCIALES

El concepto de identidad es un concepto que se ha impuesto masivamente en las ciencias sociales a partir de los años ochenta, y más todavía en los noventa. El problema es que, sobre todo en México, este concepto tiende a banalizarse, del mismo modo que el de cultura, porque todo el mundo lo invoca hasta la saciedad sin preocuparse en lo más mínimo por definirlo o someterlo a cierto rigor conceptual. Así como se tiende a ver cultura por todas partes —“cultura de la violencia”, “narco-cultura”, “cultura del no pago”...—, parece que todo está dotado de identidad, desde la “ciudadanía” abstracta hasta los parques públicos.

<sup>7</sup> Emmanuel Wallerstein, 1992. “Culture as the Ideological Battleground of the Modern World-System”. En: Mike Featherstone (ed.), 1992, *Global Culture*. London: Sage Publications, pp. 31 y ss.

<sup>8</sup> Zigmunt Bauman, 1996. “From pilgrim to tourist – or a short history of identity”. En: S. Hall *et al.*, eds., *Questions of Cultural Identity*. London: Sage Publications, Bauman, 2000. *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press, Bauman, 2004. *Identity*. Cambridge: Polity Press.

En las ciencias sociales, el recurso cada vez más frecuente al concepto de identidad se explica porque se trata de un concepto necesario. Por ejemplo, sin el concepto de identidad no se podría explicar la menor interacción social, porque todo proceso de interacción implica, entre otras cosas, que los interlocutores involucrados se reconozcan recíprocamente mediante la puesta en relieve de alguna dimensión pertinente de su identidad. En este momento yo estoy asumiendo ante ustedes una identidad de rol: la de expositor o conferencista, y ustedes están asumiendo una identidad de rol complementaria: la de colegas que participan como oyentes en una de las conferencias organizadas en el marco de este foro. Y, gracias al reconocimiento recíproco de nuestras respectivas identidades de rol, podemos establecer una interacción fructífera y llena de sentido entre nosotros. Este ejemplo banal nos está indicando que no es posible pensar siquiera la sociedad sin el concepto de identidad, porque sin interacción social no hay sociedad.

Pasemos ahora a enunciar una tesis central en relación con la problemática de la identidad. Esta tesis podría formularse así: la identidad se predica en sentido propio solamente de sujetos individuales dotados de conciencia, memoria y psicología propias, y sólo por analogía de los actores colectivos, como son los grupos, los movimientos sociales, los partidos políticos, la comunidad nacional y, en el caso urbano, los vecindarios, los barrios, los municipios y la ciudad en su conjunto.

Como podrán comprobar, esta tesis es de suma importancia porque aquí suele haber muchas confusiones. El gran problema en ciertos sectores de las ciencias sociales, sobre todo en México, es la tendencia a “psicologizar” las categorías estadísticas, los grupos y los colectivos. Y es que existen precedentes que presionan en esta dirección, como cierta literatura, que de Samuel Ramos hasta Octavio Paz, busca definir nada menos que “la psicología del mexicano”. Así, para Samuel Ramos el principio generador de la identidad del mexicano sería el complejo de inferioridad; para Octavio Paz, la soledad; y para algún otro, la melancolía. Nadie pone en cuestión el valor literario y hasta heurístico de la obra de estos autores. Más aún, para mí Octavio Paz, sobre todo en *El Laberinto de la Soledad* (1994), es el Ortega y Gasset mexicano. Pero una cosa es el valor literario y otra, muy distinta, la validez de las hipótesis sociológicas que se sustenta en el lenguaje literario. Hablar de la “psicología del mexicano”, de la “psicología de la mujer” o de la “psicología de la juventud” me parece una aberración sociológica, porque se está hipostasiando y “psicologizando” agregados estadísticos que no pueden ser tratados como si fueran actores sociales. No existe la “psicología del mexicano” ni mucho menos esa famosa doble historia que señala Paz: la historia aparente y la historia subterránea que desde los sacrificios aztecas y la Malinche habrían dejado huellas traumáticas en la conciencia de los mexicanos. Lo grave del caso es que esta “sociología literaria” puede provocar en sus lectores lo que Bourdieu llamaba “efecto de teoría”. Es



decir, como Octavio Paz es un autor muy reconocido y de vasta influencia, sus lectores pueden terminar identificándose realmente con la imagen del mexicano diseñada en su “teoría”. De este modo la teoría hace existir “performativamente”<sup>9</sup> lo que antes de ella no existía.

Por todo esto, considero muy importante la tesis según la cual la identidad se predica en sentido propio solamente de los sujetos individuales dotados de conciencia, memoria y psicología propias, y sólo por analogía de los actores colectivos.

Lo anterior nos conduce a otra tesis igualmente fundamental: la teoría de la identidad se inscribe dentro de una teoría de los actores sociales. No es una casualidad que la teoría de la identidad haya surgido en el ámbito de las teorías de la acción, es decir, en el contexto de las familias de teorías que parten del postulado weberiano de la “acción dotada de sentido”. En efecto, no pueden existir “acciones con sentido” sin actores, y la identidad constituye precisamente uno de los parámetros que definen a estos últimos.

Ahora bien, ¿cuáles son los parámetros fundamentales que definen a un actor social?

- 1) Todo actor ocupa siempre una o varias posiciones en la estructura social. Nadie puede escaparse de esto, porque ni los individuos ni los grupos están colgados de las nubes. Los actores son indisociables de las estructuras y siempre deben ser estudiados como “actores-insertos-en-sistemas” (*actors-in-system*), dicen algunos sociólogos norteamericanos. En el espacio urbano, por ejemplo, no podemos ni siquiera concebir un actor que no esté situado en algún lugar de la estratificación urbana o de la estructura socio-profesional urbana. Y eso significa ocupar una posición en la estructura social.
- 2) Ningún actor se concibe sino en interacción con otros, sea en términos inmediatos (cara a cara), como en un vecindario; sea a distancia, como cuando me comunico por Internet con colegas que viven en Cambridge o en París. Por consiguiente, no podré concebir un actor social urbano que no esté en interacción con otros sea en espacios públicos, sea dentro de un vecindario, dentro de un barrio, dentro de una zona urbana especializada o a escala de toda una aglomeración urbana.
- 3) Todo actor social está dotado de alguna forma de poder, en el sentido de que dispone siempre de algún tipo de recurso que le permite es-

<sup>9</sup> El término “performativo”, introducido por el lingüista inglés J.L Austin (1962), se refiere a una función del lenguaje por la que la enunciación de un discurso constituye al mismo tiempo un acto que realiza lo enunciado. Por ejemplo, si en una reunión de magistrados el presidente de la Corte dice: “Se abre la sesión”, su “decir” es también un “hacer”, porque la sesión queda efectivamente abierta. Según Austin, la función performativa se contrapone a la función meramente “constativa” o declarativa del lenguaje.

tablecer objetivos y movilizar los medios para alcanzarlos. Yo, por ejemplo, carezco del poder burocrático que tienen algunos de mis colegas en la Universidad (porque no nací en México y si bien soy ciudadano mexicano, soy ciudadano de segunda), pero supongo que tengo alguna forma de poder, alguna capacidad de decisión por lo menos en mi casa o entre mis estudiantes.

- 4) Todo actor social está dotado de una identidad. Ésta es la imagen distintiva que tiene de sí mismo el actor social en relación con otros. Se trata, por lo tanto, de un atributo relacional y no de una “marca” o de una especie de placa que cada quien lleva colgado del cuello.
- 5) En estrecha relación con su identidad, todo actor social tiene también un proyecto, es decir, algún prospecto para el futuro, alguna forma de anticipación del porvenir. Un mismo actor social puede tener múltiples proyectos: algunos son “proyectos de vida cotidiana” (por ejemplo, ir al cine el próximo fin de semana); otros, en cambio, son “proyectos de sociedad”<sup>10</sup>. El proyecto (personal o colectivo) está muy ligado con la percepción de nuestra identidad, porque deriva de la imagen que tenemos de nosotros mismos y, por ende, de nuestras aspiraciones.
- 6) Todo actor social se encuentra en constante proceso de socialización y aprendizaje, lo cual quiere decir que está haciéndose siempre y nunca termina de configurarse definitivamente. Es la experiencia que tenemos nosotros los maestros, pues nunca acabamos de aprender. Siempre tenemos que estar al día y mantenernos al corriente de lo que se está produciendo internacionalmente. Uno nunca puede decir: “bueno, ya me recibí, tengo mi título de doctorado y hasta de posdoctorado, y por lo tanto ya no necesito leer o estudiar más”.

En resumen, podemos ver que la teoría de la identidad se cruza necesariamente con la teoría de los actores sociales.

### IDENTIDADES INDIVIDUALES

Como acabamos de señalar, la identidad es siempre la identidad de determinados actores sociales que en sentido propio sólo son los actores individuales, ya que estos últimos son los únicos que poseen conciencia, memoria y psicología propias. Pero ello no obsta a que el concepto de identidad se aplique también, analógicamente, a grupos y colectivos carentes de conciencia propia porque constituyen más bien “sistemas de acción”.

Para ambos casos, el concepto de identidad implica por lo menos los siguientes elementos: (1) la permanencia en el tiempo de un sujeto de acción, (2) concebido como una *unidad* con límites, (3) que lo distinguen de

<sup>10</sup> v.g., proyectos políticos, proyectos de desarrollo urbano.

todos los demás sujetos, (4) aunque también se requiere el reconocimiento de estos últimos.

Ya hemos hablado de la distinción crucial entre identidades individuales e identidades colectivas. Por lo tanto, el problema de la identidad puede ser abordado a escala de los individuos o a escala de los grupos u otros colectivos. Se trata de puntos de vista diferentes que toda investigación debe tomar en cuenta so pena de caer en confusiones lamentables. Comencemos por las identidades individuales.

En la escala individual, la identidad puede ser definida como *un proceso subjetivo y frecuentemente auto-reflexivo por el que los sujetos individuales definen sus diferencias con respecto a otros sujetos mediante la auto-asignación de un repertorio de atributos culturales generalmente valorizados y relativamente estables en el tiempo.*

Pero debe añadirse de inmediato, como señalamos más arriba y remacharemos después, una precisión capital: la auto-identificación del sujeto del modo susodicho requiere ser *reconocida* por los demás sujetos con quienes interactúa para que exista social y públicamente. Por eso decimos que la identidad del individuo no es simplemente numérica, sino también una identidad cualitativa que se forma, se mantiene y se manifiesta en y por los procesos de interacción y comunicación social<sup>11</sup>. Desarrollemos brevemente las implicaciones de la definición inicial. Si aceptamos que la identidad de un sujeto se caracteriza ante todo por la voluntad de distinción, demarcación y autonomía con respecto a otros sujetos, se plantea naturalmente la cuestión de cuáles son los atributos diacríticos a los que dicho sujeto apela para fundamentar esa voluntad. Diremos que se trata de una doble serie de atributos distintivos, todos ellos de naturaleza cultural:

- 1) Atributos de *pertenencia social* que implican la identificación del individuo con diferentes categorías, grupos y colectivos sociales.
- 2) Atributos *particularizantes* que determinan la unicidad idiosincrásica del sujeto en cuestión.

Por lo tanto, la identidad de una persona contiene elementos de lo “socialmente compartido”, resultante de la pertenencia a grupos y otros colectivos, y de lo “individualmente único”. Los elementos colectivos destacan las semejanzas, mientras que los individuales enfatizan las diferencias, pero ambos se conjuntan para constituir la identidad única, aunque multidimensional, del sujeto individual.

Por lo que toca a la primera serie de atributos, la identidad de un individuo se define principalmente por el *conjunto de sus pertenencias sociales*. G. Simmel ilustra este aserto del siguiente modo:

<sup>11</sup> Jürgen Habermas, 1987. *Teoría de la acción comunicativa*, vol. II. Madrid: Taurus. p. 145

El hombre moderno pertenece en primera instancia a la familia de sus proge- nitores; luego, a la fundada por él mismo, y por lo tanto, también a la de su mujer; por último, a su profesión, que ya de por sí lo inserta frecuentemen- te en numerosos círculos de intereses [...] Además, tiene conciencia de ser ciudadano de un Estado y de pertenecer a un determinado estrato social. Por otra parte, puede ser oficial de reserva, pertenecer a un par de asociaciones y poseer relaciones sociales conectadas, a su vez, con los más variados círculos sociales [...] <sup>12</sup>.

Vale la pena subrayar esta contribución específicamente sociológica a la teoría de la identidad, según la cual las pertenencias sociales constituyen, paradójicamente, un componente esencial de las identidades individuales. Más aún, según la tesis de Simmel, la multiplicación de los círculos de pertenencia, lejos de diluir la identidad individual, más bien la fortalece y circunscribe con mayor precisión, ya que “cuanto más se acrecienta su número, resulta menos probable que otras personas exhiban la misma combinación de grupos y que los numerosos círculos (de pertenencia) se entrecrucen una vez más *en un solo punto*” <sup>13</sup>.

¿Pero cuáles son, concretamente, esas categorías o grupos de pertenencia? Según los sociólogos, los más importantes –aunque no los únicos– serían la clase social, la etnicidad, las colectividades territorializadas (localidad, región, nación), los grupos de edad y el género. Tales serían las principales fuentes que alimentan la identidad personal. Los sociólogos también añaden que, según los diferentes contextos, algunas de estas pertenencias pueden tener mayor relieve y visibilidad que otras. Así, por ejemplo, para un indígena mexicano su pertenencia étnica –frecuentemente delatada por el color de su piel –es más importante que su estatuto de clase, aunque objetivamente también forme parte de las clases subalternas.

Cabe añadir todavía que, ya según los clásicos, la pertenencia social implica compartir, aunque sea parcialmente, los *modelos culturales* (de tipo simbólico-expresivo) de los grupos o colectivos en cuestión. No se pertenece a la Iglesia católica, ni se es reconocido como miembro de la misma, si no se comparte en mayor o menor grado sus dogmas, su credo y sus prácticas rituales. Esta observación adicional nos permite precisar en qué sentido la cultura interviene como nutriente de la identidad: no, por cierto, en términos generales y abstractos, sino en cuanto se condensa en forma de “mundos concretos y relativamente delimitados de creencias y prácticas” propias de nuestros grupos de pertenencia, como es el caso de la Iglesia católica en el ejemplo interior <sup>14</sup>.

<sup>12</sup> Citado por Gabrielle Pollini, 1987. *Apartenza e identità*. Milano: Franco Angeli. p.32.

<sup>13</sup> Ibid. p. 33.

<sup>14</sup> Willam Jr., Sewell, 1999. “The Concept(s) of Cultura. En: Victoria E. Bonnell and Lynn Hunt, (eds). *Beyond the Cultural Turn*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press,

Revisemos ahora rápidamente la segunda serie de atributos: los que hemos llamado “atributos particularizantes”. Éstos son múltiples, variados y también cambiantes según los diferentes contextos, por lo que la enumeración que sigue debe considerarse abierta, y no definitiva y estable.

Las personas también se identifican y se distinguen de los demás, entre otras cosas: (1) por atributos que podríamos llamar “caracteriológicos”; (2) por su “estilo de vida” reflejado principalmente en sus hábitos de consumo; (3) por su red personal de “relaciones íntimas” (*alter ego*); (4) por el conjunto de “objetos entrañables” que poseen; y (5) por su biografía personal incanjeable.

Los atributos *caracterológicos* son un conjunto de características tales como “disposiciones, hábitos, tendencias, actitudes y capacidades, a los que se añade lo relativo a la imagen del propio cuerpo”<sup>15</sup>. Algunos de estos atributos tienen un significado preferentemente individual<sup>16</sup>, mientras que otros tienen un significado relacional<sup>17</sup>.

Los *estilos de vida* se relacionan con las preferencias personales en materia de consumo. El presupuesto subyacente es el de que la enorme variedad y multiplicidad de productos promovidos por la publicidad y el *marketing*, permiten a los individuos elegir dentro de una amplia oferta de estilos de vida. Por ejemplo, se puede elegir un “estilo ecológico” de vida, que se reflejará en el consumo de alimentos<sup>18</sup> y en el comportamiento frente a la naturaleza (por ejemplo, valorización del ruralismo, defensa de la biodiversidad, lucha contra la contaminación ambiental). Nuestra tesis es la de que los estilos de vida constituyen sistemas de signos que nos dicen algo acerca de la identidad de las personas. Son “indicios de identidad”.

Una contribución de Edgar Morin<sup>19</sup> destaca la importancia de la *red personal de relaciones íntimas* (parientes cercanos, amigos, camaradas de generación, novias y novios, etc.) como operadora de diferenciación. En efecto, cada quien tiende a formar en rededor un círculo reducido de personas entrañables, cada una de las cuales funciona como “*alter ego*” (otro yo), es decir, como extensión y “doble” de uno mismo, y cuya desaparición (por alejamiento o muerte) se sentiría como una herida, como una mutilación, como una incompletud dolorosa. La ausencia de este círculo íntimo generaría en las personas el sentimiento de una soledad insoportable.

---

p. 52.

<sup>15</sup> Edmond M. Lipiansky, 1992. *Identité et communication*. París: Presses Universitaires de France, p. 122.

<sup>16</sup> V.g., inteligente, perseverante, imaginativo.

<sup>17</sup> V.g., tolerante, amable, comunicativo, sentimental.

<sup>18</sup> v.g., no consumir productos con componentes transgénicos.

<sup>19</sup> Edgar Morin, 2001. *L'identité humaine*. París: Seuil, p. 69.

No deja de tener cierta analogía con el punto anterior otro rasgo diferenciador propuesto por el sociólogo chileno Jorge Larraín:<sup>20</sup> el *apego afectivo a cierto conjunto de objetos materiales* que forman parte de nuestras posesiones: nuestro propio cuerpo, nuestra casa, un automóvil, un perro, un repertorio musical, unos poemas, un retrato, un paisaje... Larraín cita a este respecto un pasaje sugerente de William James:

Está claro que entre lo que un hombre llama *mi* y lo que simplemente llama *mío* la línea divisoria es difícil de trazar... En el sentido más amplio posible [...] el sí mismo de un hombre es la suma total de todo lo que él puede llamar suyo, no sólo su cuerpo y sus poderes psíquicos, sino sus ropas y su casa, su mujer y sus niños, sus ancestros y amigos, su reputación y trabajos, su tierra y sus caballos, su yate y su cuenta bancaria<sup>21</sup>.

En una dimensión más profunda, lo que más nos particulariza y distingue es nuestra propia *biografía incanjeable*, relatada en forma de “historia de vida”. Es lo que Pizzorno<sup>22</sup> denomina *identidad biográfica* y Lipiansky<sup>23</sup> *identidad íntima*. Esta dimensión de la identidad también requiere como marco el intercambio interpersonal. En efecto, en ciertos casos éste progresa poco a poco a partir de ámbitos superficiales hacia capas más profundas de la personalidad de los actores individuales, hasta llegar al nivel de las llamadas “relaciones íntimas”, de las que las “relaciones amorosas” constituyen un caso particular<sup>24</sup>. Es precisamente en este nivel de intimidad donde suele producirse la llamada “auto-revelación” recíproca (entre conocidos, camaradas, amigos o amantes), por la que al requerimiento de un conocimiento más profundo (“dime quién eres: no conozco tu pasado”) se responde con una narrativa autobiográfica de tono confidencial (*self-narration*).

Desarrollemos ahora brevemente, para terminar este apartado, la tesis complementaria según la cual la autoidentificación del sujeto tiene que ser reconocida por los demás sujetos con quienes interactúa para que exista social y públicamente, porque, como dice Bourdieu: “el mundo social es también representación y voluntad, y existir socialmente también quiere decir ser percibido, y por cierto ser percibido como distinto”<sup>25</sup>. En términos interaccionistas diríamos que nuestra identidad es una “identidad de espejo”

<sup>20</sup> Jorge Larraín, 2001. *Identidad chilena*. Santiago de Chile: LOM ediciones. p. 25.

<sup>21</sup> Citado por Larraín, *op cit.* p. 26.

<sup>22</sup> Alessandro Pizzorno, 1989. “Identità e sapere inutile”. *Rassegna Italiana di Sociologia*, anno 30, núm.3, Pág. 318.

<sup>23</sup> Lipiansky, *op cit.* p. 121.

<sup>24</sup> Sharon Brehm, 1984. “Les relations intimes”. En : Serge Moscovici, (ed.), *Psychologie Sociale*. Paris: Presses Universitaires de France. p. 169.

<sup>25</sup> Pierre Bourdieu, 1982. *Ce que parler veut dire*. Paris: Fayard. p. 142.

(*looking glass self*), es decir, que ella resulta de cómo nos vemos y cómo nos ven los demás. Este proceso no es estático sino dinámico y cambiante.

El fenómeno del *reconocimiento* (la *Anerkennung* de Hegel) es la operación fundamental en la constitución de las identidades. En buena parte – dice Pizzorno – nuestra identidad es definida por otros, en particular por aquellos que se arrojan el poder de otorgar reconocimientos “legítimos” desde una posición dominante. “En los años treinta lo importante era cómo las instituciones alemanas definían a los judíos, y no cómo éstos se definían a sí mismos”<sup>26</sup>. Pero de aquí no se sigue que seamos “prisioneros” de cómo nos ven los demás. Erving Goffman, por ejemplo, si bien postula la producción situacional (o dramática) del *self*, también subraya su frecuente inconformismo: el yo-identidad no se limita a ratificar modelos de comportamiento generalizados satisfaciendo las expectativas de otros. Pensemos en la imprevisibilidad, en la desobediencia, en la terquedad y en el rechazo con que los niños, y más aún los adolescentes, manifiestan a veces su insatisfacción por el modo en que son reconocidos. Por eso Hegel hablaba también en su *Fenomenología* de la “lucha por el reconocimiento”: luchamos para que los otros nos reconozcan tal como nosotros queremos definirnos, mientras que los otros tratan de imponernos su propia definición de lo que somos.

De lo dicho se infiere que la identidad de los individuos resulta siempre de una especie de compromiso o negociación entre autoafirmación y asignación identitaria, entre “autoidentidad” y “exoidentidad”. De aquí la posibilidad de que existan discrepancias y desfases entre la imagen que nos forjamos de nosotros mismos y la imagen que tienen de nosotros los demás. De aquí procede la distinción entre *identidades internamente definidas*, que algunos llaman “identidades privadas”, e *identidades externamente imputadas*, también llamadas “identidades públicas”<sup>27</sup>.

### IDENTIDADES COLECTIVAS

Señalamos, anteriormente, que las identidades colectivas se construyen por analogía con las identidades individuales. Esto significa que ambas formas de identidad son a la vez diferentes y en algún sentido semejantes.

¿En qué se diferencian? En que las identidades colectivas (1) carecen de autoconciencia y de psicología propias; (2) en que no son entidades discretas, homogéneas y bien delimitadas; y (3) en que no constituyen un “dato”, sino un “acontecimiento” contingente que tiene que ser explicado.

<sup>26</sup> Alessando Pizzorno, 2000. “Risposte e proposte”, En D. della Porta, M. Greco, A. Szakolezai, *Identità, riconoscimento, scambio*. Roma: Editori Laterza, pp. 205 y ss.

<sup>27</sup> Michael Hecht, L., Collier, Mary Jaqne and Ribeau, Sydney A., 1993. *African-American Communication. Ethnic Identity and Cultural Interpretations*. London: Sage Publications. pp. 42 – 43.

El primer punto ya lo desarrollamos extensamente más arriba. En cuanto al segundo, diremos que un grupo o una comunidad no constituyen una entidad discreta y claramente delimitada como nuestro cuerpo, que es la entidad material y orgánica en la que se concreta nuestra identidad individual. Yo sé dónde comienza y termina mi cuerpo, ¿pero dónde comienza y termina realmente un vecindario, un barrio, un movimiento social o un partido político? Por lo que toca al último punto, cualquiera que haya militado en un partido político o en grupos de participación ciudadana, por ejemplo, sabe lo difícil que es mantener la cohesión grupal y la lealtad duradera de los miembros. Hay que estar negociando permanente con todos ellos y organizando con frecuencia manifestaciones, ritos de unidad y liturgias aglutinadoras. Con otras palabras: hay que estar construyendo permanente al partido político o al grupo en cuestión. A esto nos referimos cuando hablamos de “macro o micropolíticas de grupalización”.

¿Y en qué se parecen las identidades colectivas y las individuales? En que, al igual que las últimas, también las primeras tienen “la capacidad de diferenciarse de su entorno, de definir sus propios límites, de situarse en el interior de un campo y de mantener en el tiempo el sentido de tal diferencia y delimitación, es decir, de tener una ‘duración’ temporal”<sup>28</sup>.

Para definir la ontología peculiar de las identidades colectivas nos apoyaremos en una obra reciente de Alberto Melucci<sup>29</sup>, que además de representar su testamento intelectual, constituye en nuestra opinión la contribución más significativa a la teoría de las identidades colectivas.

Melucci construye el concepto de identidad colectiva –como categoría analítica– a partir de una teoría de la *acción colectiva*. Ésta se concibe como un conjunto de prácticas sociales que: (a) involucran simultáneamente a cierto número de individuos o –en un nivel más complejo– de grupos; (b) exhiben características morfológicas similares en la contigüidad temporal y espacial; c) implican un campo de relaciones sociales, así como también d) la capacidad de la gente involucrada para conferir un sentido a lo que está haciendo o va a hacer (p. 20). Así entendida, la acción colectiva abarca una gran variedad de fenómenos empíricos como movimientos sociales, conflictos étnicos, acciones guerrilleras, manifestaciones de protesta, huelgas, motines callejeros, movilizaciones de masa, etc.

Ahora bien, las acciones colectivas suponen *actores colectivos* dotados de identidad, porque de lo contrario no se podría explicar cómo adquieren intencionalidad y sentido. ¿Pero en qué radica la unidad distintiva que definiría la identidad de estos actores colectivos?

<sup>28</sup> Loredana Sciolla, 1983. *Identità*. Torino (Italia): Rosenberg & Sellier. p. 14.

<sup>29</sup> Alberto Melucci, 2001. *Challenging codes. Collective action in the information age*. Cambridge: Cambridge University Press.



Melucci encuentra esta unidad distintiva en la definición *interactiva y compartida* concerniente a las *orientaciones* de su acción y al *campo* de oportunidades y constreñimientos dentro del cual tiene lugar dicha acción<sup>30</sup>. Por eso, lo primero que hace cualquier partido político al presentarse en la escena pública es definir su proyecto propio —expresado en una ideología, en una doctrina o en un programa—, y construirse una historia y una memoria que le confieran precisamente estabilidad identitaria.

Desglosemos los elementos principales de esta definición. Para Melucci la identidad colectiva implica, en primer término, *definiciones cognitivas* concernientes a las orientaciones de la acción, es decir, a los fines, los medios y el campo de la acción<sup>31</sup>. Pero el autor añade una consideración importante: estos elementos son incorporados a un conjunto determinado de rituales, prácticas y artefactos culturales, todo lo cual permite a los sujetos involucrados asumir las orientaciones de la acción así definidas como “valor” o, mejor, como “modelo cultural” susceptible de adhesión colectiva. Pensemos, por ejemplo, en los movimientos ecologistas que condensan su objetivo último en la consigna “salvar la vida en el planeta”, y lo viven como un nuevo humanismo que alarga el espacio temporal de la responsabilidad humana, poniendo en claro que la suerte de los seres humanos está ligada a la de las formas vivas no humanas, como las animales y las vegetales.

La observación anterior explica por qué se produce siempre cierto grado de *involucramiento emocional* en la definición de la identidad colectiva. Este involucramiento permite a los individuos sentirse parte de una común unidad. “Las pasiones y los sentimientos, el amor y el odio, la fe y el miedo forman parte de un cuerpo que actúa colectivamente, de modo particular en áreas de la vida social menos institucionalizadas, como aquellas donde se mueven los movimientos sociales”, dice Melucci<sup>32</sup>. Por eso la identidad colectiva nunca es enteramente negociable. En efecto, la participación en la acción colectiva comporta un sentido que no puede ser reducido al cálculo de costo-beneficio, ya que siempre moviliza también emociones.

En conclusión, según Melucci, la identidad colectiva define la capacidad para la acción autónoma así como la diferenciación del actor respecto a otros dentro de la continuidad de su identidad. Pero también aquí la autoidentificación debe lograr el reconocimiento social si quiere servir de base a la identidad. La capacidad del actor para distinguirse de los otros debe ser reconocida por esos “otros”. Resulta imposible hablar de identidad colectiva sin referirse a su dimensión relacional. Vista de este modo, la identidad colectiva comporta una tensión irresuelta e irresoluble entre la definición

<sup>30</sup> *Ibidem* p. 70.

<sup>31</sup> Este nivel cognitivo no implica necesariamente, según Melucci, un marco unificado y coherente. Las definiciones pueden ser diferentes y hasta contradictorias.

<sup>32</sup> Melucci, *op cit.* pp. 70 – 71.

que un movimiento ofrece de sí mismo y el reconocimiento otorgado al mismo por el resto de la sociedad. El conflicto sería el ejemplo extremo de esta discrepancia y de las tensiones que genera. En los conflictos sociales la reciprocidad resulta imposible y comienza la lucha por la apropiación de recursos escasos.

Éste es el esqueleto de una teoría de la identidad colectiva.

#### LA IDENTIDAD SE DEFINE POR SUS FRONTERAS

Acabamos de ilustrar ampliamente la relación simbiótica que existe entre cultura e identidad. Pero ahora plantearemos una tesis que parece contradecirla: a pesar de todo lo dicho, la identidad de los actores sociales no se define por el conjunto de rasgos culturales que en un momento determinado la delimita y distingue de otros actores.

Se trata de una tesis clásica de Fredrik Barth en su obra *Los grupos étnicos y sus fronteras* (1976), que él refiere sólo a las identidades étnicas, pero en opinión de muchos también puede generalizarse a todas las formas de identidad.

El fundamento empírico de esta tesis radica en la siguiente observación: cuando se asume una perspectiva histórica o diacrónica, se comprueba que los grupos étnicos pueden –y suelen– modificar los rasgos fundamentales de su cultura manteniendo al mismo tiempo sus fronteras, es decir, sin perder su identidad. Por ejemplo, un grupo étnico puede adoptar rasgos culturales de otros grupos, como la lengua y la religión, y continuar percibiéndose (y siendo percibido) como distinto de los mismos. Por lo tanto, la conservación de las fronteras entre los grupos étnicos no depende de la permanencia de sus culturas.

Los ejemplos abundan. Según algunos historiadores<sup>33</sup> la identidad de los persas no desapareció con la caída del imperio sasánida. Por el contrario, la conversión al islamismo chiíta más bien ha revitalizado la identidad persa, confiriéndole una nueva dimensión moral y la ha renovado a través de la islamización de la cultura y de los mitos y leyendas sasánidas. Y los antropólogos<sup>34</sup> muestran cómo la conversión masiva de los indios Narragansett en la época del Great Awakening del siglo XVIII, no ha debilitado, sino más bien ha reforzado la frontera que los separaba de otros grupos americanos, contribuyendo a redefinir sobre nuevas bases la identidad del grupo. Por último, se ha observado que en el caso de la conversión de los negros al islamismo en los EE.UU., el cambio de religión ha sido precisamente un medio

<sup>33</sup> A.D. SMITH, 1988. "Social and cultural conditions of ethnic survival". *Journal of Ethnic Studies*, Treatises and Documents N° 21, December 1988.

<sup>34</sup> J.S. Linnekin, 1983. "Red Yankees: Narragansett conversión in the Great Awakening". *American Ethnologist*, vol. 10, No 2.

para reforzar la solidaridad interna del grupo y la diferenciación externa con respecto a otros grupos. Pero no hace falta ir muy lejos para encontrar este mismo fenómeno: en el área mesoamericana la conversión masiva al catolicismo no sólo no ha borrado las fronteras de los grupos étnicos, sino, por el contrario, muchos rasgos del catolicismo popular de la contrarreforma (como el sistema de cargos, por ejemplo), introducidos por la colonización española, más bien se convirtieron en marcadores culturales privilegiados de las fronteras étnicas.

Estos ejemplos demuestran que la fuerza de una frontera étnica puede permanecer constante a través del tiempo a pesar y, a veces, por medio de los cambios culturales internos o de los cambios concernientes a la naturaleza exacta de la frontera misma. De aquí Barth infiere que son las fronteras mismas y la capacidad de mantenerlas en la interacción con otros grupos lo que define la identidad, y no los rasgos culturales seleccionados para marcar, en un momento dado, dichas fronteras. Esto no significa que las identidades estén vacías de contenido cultural. En cualquier tiempo y lugar las fronteras identitarias se definen siempre a través de marcadores culturales. Pero estos marcadores pueden variar en el tiempo y nunca son la expresión simple de una cultura preexistente supuestamente heredada en forma intacta de los ancestros.

Este enfoque teórico de Barth ha provocado la renovación de la problemática étnica y de los métodos de investigación pertinentes en este campo. Por ejemplo, el investigador no debe preguntarse ahora cuáles son los rasgos culturales constitutivos de una identidad étnica, sino cómo los grupos étnicos han logrado mantener sus fronteras (las que los distinguen de los otros) a través de los cambios sociales, políticos y culturales que jalaron su historia.

Como señalamos más arriba, esta contribución de Barth no sólo es válida para pensar las identidades étnicas, sino cualquier tipo de identidad. Las culturas están cambiando continuamente por innovación, por extraversión, por transferencia de significados, por fabricación de autenticidad o por “modernización”, pero esto no significa automáticamente que sus portadores también cambien de identidad. En efecto, como dice también George de Vos<sup>35</sup>, pueden variar los “emblemas de contraste” de un grupo sin que se altere su identidad.

Lo interesante para nosotros es que esta manera de plantear las cosas entraña consecuencias importantes para la promoción y la política cultural. Por ejemplo, no hay razón para empeñarnos solamente en mantener incólume, muchas veces con mentalidad de anticuarios, el “patrimonio cultural” de un grupo o las tradiciones populares contra la voluntad del propio grupo,

<sup>35</sup> George De Vos y Lola Romanucci Ross, 1982. *Ethnic Identity. Cultural Continuity and Change*, Chicago: The University of Chicago Press. p. XIII.

so pretexto de proteger identidades amenazadas. Como acabamos de ver, éstas no dependen del repertorio cultural vigente en un momento determinado de la historia o del desarrollo social de un grupo o de una sociedad, sino de la lucha permanente por mantener sus fronteras cualesquiera sean los marcadores culturales movilizados para tal efecto. Por lo tanto, también cabe imaginar una pedagogía cultural que encamine a los estratos populares “hacia una forma superior de cultura y concepción”, como decía Gramsci<sup>36</sup>, sin temor a lesionar las identidades subalternas. Recordemos que la pedagogía político-cultural de Gramsci no contempla la mera conservación de las subculturas folklóricas, sino su transformación en una gran cultura nacional-popular de contenido crítico y universalizable<sup>37</sup>. Y para realizar esta tarea propugnaba algo no muy alejado de lo que hoy llamamos promoción o gestión cultural: la fusión orgánica entre intelectuales y pueblo. Pero, ¡atención!: “no para mantener las cosas al bajo nivel de las masas, sino para conducirlos a una concepción superior del mundo y de la vida”<sup>38</sup>. Y Gramsci no cita como modelo las novelas por entregas “de tipo Sue”, – que para él representan una especie de degeneración político-comercial de la literatura, sino nada menos que los trágicos griegos y Shakespeare<sup>39</sup>.

#### EL DEBATE SOBRE EL MULTICULTURALISMO EN EUROPA

A continuación abordaremos brevemente, a la luz del gran marco teórico que acabamos de delinear, el tema de la multiculturalidad. Para comprender mejor la problemática que plantea este término relativamente nuevo, comenzaremos rastreando sus antecedentes históricos.

Al parecer, quien primero lo introdujo fue el gobierno canadiense para referirse a su nueva política de finales de los años sesenta<sup>40</sup>. En efecto, frente a la pretensión separatista de la provincia de Québec, el Gobierno acuñó por primera vez el término “multicultural” para denotar las tres entidades sociales de la Federación: la anglófona, la francófona y la de los aborígenes (indios, inuits y mestizos de once grupos lingüísticos y unos 35 pueblos diferentes). De este modo el Gobierno reformulaba la cuestión del Estado-Nación y rectificaba las prácticas forzadas de anglo-homogeneización, tratando al conjunto de los ciudadanos por bloques o etnias separadas en razón de su origen u horizonte lingüístico. Al mismo tiempo, el gobierno canadiense también alteró su clásica política homogeneizadora de la inmi-

<sup>36</sup> Antonio Gramsci, 1976. *Literatura y vida nacional*. En: *Obras de Antonio Gramsci*, vol. 4, México: Juan Pablos Editor. p. 17.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>39</sup> Gramsci, *op cit.* p. 89.

<sup>40</sup> Mikel Azurmendi, 2002. “La invención del multiculturalismo”. *ABC*, 18. III, (reproducido en <http://www.conoze.com/doc.php?doc=1254>).

gración, pasando a tratar a los inmigrantes como si fuesen otras etnias más, y fomentando institucionalmente ciertas diferenciaciones en razón de cada grupo de inmigrantes.

A partir de aquí, nos dice Azurmendi<sup>41</sup>, el multiculturalismo afloró de inmediato a las aulas universitarias como asunto relativo a unas minorías culturales cuyos derechos no se satisfacían. Muy pronto estas supuestas minorías fueron ampliadas al colectivo de gays y lesbianas, mujeres y hasta discapacitados.

Pero las raíces intelectuales del multiculturalismo pueden detectarse ya mucho antes, cuando la cuestión de la *diferencia* se abrió camino en el pensamiento occidental a raíz de cambios de gran envergadura como la contestación de la cultura tradicional, la emergencia de movimientos sociales que promovían estilos de vida alternativos, las reivindicaciones étnicas y nacionalistas, la intensificación de los fenómenos migratorios y la globalización. Estos cambios pusieron en crisis la homogeneidad y la universalidad de las estructuras y de las representaciones de la sociedad. En consecuencia, se produjo un tránsito de la unicidad a la diferencia que provocó el surgimiento de un conjunto de problemáticas políticas y especulativas.

Una vez señalados estos antecedentes, procedamos a explorar el campo conceptual asociado al término en cuestión. La idea que subyace en el multiculturalismo es la necesidad de reconocer las diferencias y las identidades culturales. Es la primera expresión del pluralismo cultural que promueve la no discriminación por razones de raza o de la diferencia cultural, así como el derecho a ello.

En la Unión Europea, el debate sobre este tema se asocia generalmente a los problemas planteados por la inmigración extranjera, y muy particularmente por la musulmana. La pregunta que suele formularse es hasta qué punto los inmigrantes tienen el derecho de recrear en los países que los acogen sus propias culturas de origen.

En esta perspectiva suele distinguirse entre multiculturalismo como concepto descriptivo, como concepto normativo y como concepto político-programático.

En cuanto concepto descriptivo denota una situación de hecho que caracteriza a las sociedades contemporáneas: la presencia en un mismo espacio de soberanía de diferentes identidades culturales. Esta situación no es una novedad ni obedece a un único molde: China, Brasil, Nigeria, Canadá, Australia, Holanda, Francia, España y México son sociedades multiculturales de igual modo que la gran mayoría de los países que conforman la comunidad de naciones. En esta perspectiva “la multiculturalidad no es un ideal a alcanzar, sino una realidad a gestionar”, dice Zapata-Barrero<sup>42</sup>. Más aún,

<sup>41</sup> Ibidem.

<sup>42</sup> Ricard Zapata-Barrero, 2004. *Multiculturalidad e inmigración*. Madrid: Síntesis. p. 249.

lejos de ser una condición singular de la cultura moderna, el multiculturalismo es la condición normal de toda cultura.

En cuanto concepto normativo, el multiculturalismo constituye una ideología o una filosofía que afirma, con diferentes argumentos, y desde diferentes perspectivas teóricas, que es moralmente deseable que las sociedades sean multiculturales. Actualmente, este tema es objeto de grandes debates periodísticos y académicos en Europa. Aquí cabe distinguir entre una versión radical y una versión moderada o templada del multiculturalismo.

La versión radical, defendida por algunos sectores de la izquierda socialdemócrata que se reclama del posmodernismo, y apoyada por académicos como Charles Taylor<sup>43</sup>, tiende a legitimar las diferencias por sí mismas y en sí mismas desde una posición relativista. En consecuencia otorga a toda comunidad cultural que vive en el seno de una sociedad democrática, un derecho ilimitado a conservar y practicar sus creencias y costumbres, independientemente de su conformidad o no conformidad con los valores y principios morales y jurídicos que rigen en la sociedad de acogida. El argumento se basa en la inexistencia de criterios y fundamentos universales que permitan juzgar política o moralmente las culturas diferentes y sus prácticas.

Según sus críticos, esta postura alienta la segregación y la división de las culturas en compartimentos estancos. Además, concibe las culturas como mundos cerrados y homogéneos, sin conflictos ni contradicciones. A esta especie de esencialismo cultural, los contradictores oponen la opinión del filósofo Paul Feyerabend<sup>44</sup>, quien atribuye las diferencias entre lenguajes, formas artísticas o costumbres “a los accidentes de la situación y/o historia, y no a unas esencias culturales claras, explícitas e invariables: potencialmente, cada cultura es todas las culturas”.

En su versión moderada, el multiculturalismo acepta y preconiza la convivencia de culturas diferentes, pero dentro de un marco integrador común, es decir, bajo el imperio de los principios y valores fundamentales en los que se sustenta la sociedad receptora. Con otras palabras, el multiculturalismo no puede ser indiscriminado, porque entonces desembocaría en el relativismo absoluto y en la exaltación de las diferencias, lo que a su vez conduciría a la segregación y al ghetto. De aquí la necesidad de principios éticos universales que hagan compatibles las diferencias y garanticen la cohesión social. Sólo así se lograría que la multiculturalidad se oriente hacia la interculturalidad, es decir, que las diferencias no se trastoquen en irreductibles e inconmensurables, sino que, por el contrario, se debiliten las distinciones

<sup>43</sup> Charles Taylor y otros, 2001. *Multiculturalismo y la “política de reconocimiento”*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

<sup>44</sup> Paul Feyerabend, 1996. “Contra la inefabilidad cultural. Objetivismo, relativismo y otras quimeras”. En: Salvador Giner y Ricardo Scatezzini (eds.), *Universalidad y diferencia*. Madrid: Alianza, p. 40.

jerárquicas y se produzcan nuevos mestizajes<sup>45</sup>. En cuanto concepto político programático, el multiculturalismo es un modelo de política pública y una propuesta de organización social inspirada en las versiones más moderadas del mismo. Desde esta óptica se presenta como la expresión de un proyecto político basado en la valoración positiva de la diversidad cultural. En cuanto tal implica el respeto a las identidades culturales, no como reforzamiento de su etnocentrismo, sino al contrario, como camino más allá de la mera coexistencia, hacia la convivencia, la fertilización cruzada y eventualmente el mestizaje. En Jary y Jary<sup>46</sup> se lo define del siguiente modo:

Es el reconocimiento y la promoción del pluralismo cultural como característica de muchas sociedades. En oposición a la tendencia en sociedades modernas de unificación y universalización cultural, el multiculturalismo celebra y procura proteger la diversidad cultural, por ejemplo, los idiomas minoritarios. Al mismo tiempo se preocupa por la relación desigual que a menudo existe entre las culturas minoritarias y la cultura mayoritaria.

Las ideas precedentes pueden ser válidas en términos generales, pero las dificultades comienzan cuando se desciende al terreno de las prácticas. Por ejemplo, tratándose de políticas de inmigración, ¿cómo juzgar la legitimidad o ilegitimidad de prácticas *ajenas* a la cultura de la sociedad de recepción? ¿Qué criterios aplicar para ello?

El profesor canadiense Will Kymlicka<sup>47</sup> ha elaborado en su obra *Ciudadanía multicultural* una conceptualización que puede ayudar a dar respuesta a este tipo de interrogantes. Este autor parte de la necesidad de otorgar derechos especiales a las minorías, pero desde una perspectiva *liberal*. Esto es, desde un planteamiento que parte del imperio de los derechos individuales y del valor fundamental de la libertad del sujeto. De este modo diseña un sistema en el que los derechos colectivos (que él denomina *derechos diferenciados en función de la pertenencia a un grupo*) y los derechos individuales se complementan sin resultar contradictorios. En síntesis, su proyecto intenta compatibilizar los valores liberales clásicos de *libertad e igualdad* con los derechos especiales en función de la pertenencia a un grupo que una sociedad *auténticamente* multicultural demanda.

Dicho de otra forma: los derechos civiles, políticos y sociales, aunque básicos en cualquier sociedad que se llame a sí misma democrática, son *insuficientes* para asegurar el respeto a las minorías.

<sup>45</sup> Jacques Demorgon, 2005. *Critique de l'interculturel*. París: Économica/Anthropos.

<sup>46</sup> Adam Jary y Julia Jary, 1991. *The Harper Collins Dictionary Sociology*. New York: Harper Perennial. p. 319.

<sup>47</sup> Will Kymlicka, 1996. *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona: Ariel.

Llegados a este punto, vale la pena resaltar las implicaciones críticas del multiculturalismo. En la medida en que comporta la exigencia de respeto a las singularidades y diferencias de cada cultura, subcultura o grupo social, se contrapone, por una parte, a las políticas asimilacionistas de los Estados o culturas dominantes; y por otra, implica una crítica a la uniformidad que tiende a imponer la cultura mayoritaria de cada sociedad. También se contrapone indirectamente al eurocentrismo de Occidente y a la globalización a partir de valores y realidades mercantiles. En resumen, en el corazón de esta doctrina está la defensa de los derechos de las minorías culturales, y en esto radica su mayor título de nobleza.

Pero no se puede pasar por alto que el multiculturalismo también puede funcionar como una ideología que encubre las desigualdades sociales (étnicas, de clase, etc.) dentro del ámbito nacional bajo la etiqueta de “diferencias culturales”, lo que permite al Estado eludir con buena conciencia sus responsabilidades redistributivas. A esto se refiere Zigmunt Bauman cuando escribe:

La nueva indiferencia a la diferencia es teorizada como reconocimiento del ‘pluralismo cultural’, y la política informada y sustentada por esta teoría se llama a veces ‘multiculturalismo’. Aparentemente el multiculturalismo es guiado por el postulado de la tolerancia liberal y por la voluntad de proteger el derecho de las comunidades a la autoafirmación y al reconocimiento público de sus identidades elegidas o heredadas. Sin embargo, en la práctica el multiculturalismo funciona muchas veces como fuerza esencialmente conservadora: su efecto es rebautizar las desigualdades, que difícilmente pueden concitar la aprobación pública, bajo el nombre de ‘diferencias culturales’, algo deseable y digno de respeto. De esta manera la fealdad moral de la privación y de la carencia se reencarna milagrosamente como belleza estética de la variedad cultural<sup>48</sup>.

¿Cuál es la situación de México con respecto al multiculturalismo así entendido?

Para comenzar, en nuestro país este tópico sólo puede tener sentido en relación con la persistencia de las culturas étnicas dentro del conglomerado nacional, y no con los fenómenos migratorios, como en Europa.

Desde el punto de vista descriptivo, la antropología ha registrado desde hace casi un siglo – es decir, desde fines de la Revolución mexicana – la composición multicultural del país, particularmente en términos étnicos. Pero ha registrado también un aspecto que el multiculturalismo europeo no siempre destaca como es debido: que la pluralidad de las culturas se dobla de una profunda desigualdad entre las mismas, debido a la estructura de clases y a su obligada inscripción en el orden de la cultura. En efecto, por un

<sup>48</sup> Bauman, 2004 *op cit.* p. 107.



lado la pluralidad cultural está conformada por una variedad de culturas minoritarias y subalternas frente a una cultura dominante que por comodidad podemos llamar occidental, criolla o mestiza; y por otro lado, esas culturas minoritarias – y particularmente las indígenas – siguen siendo discriminadas tanto en la vida cotidiana como en el discurso oficial como inferiores, premodernas y, frecuentemente, como obstáculos para el desarrollo.

Por lo que toca al debate teórico-filosófico sobre el tema, prácticamente no ha existido en nuestro país, o por lo menos no puede compararse con la vivacidad y enjundia con que se lo ha abordado en países como España e Italia. Lo que más se le acerca han sido los debates sobre autonomía y derechos de los pueblos indígenas que arreciaron a raíz del levantamiento zapatista en 1994 y de los Acuerdos de San Andrés.

En cuanto a la política pública del Estado a este respecto, es importante señalar el reconocimiento explícito de la pluralidad cultural del país en una adición al artículo 4° constitucional promovido inicialmente por antropólogos y por instituciones como el Instituto Nacional Indigenista. También se puede señalar la política del “dejar hacer”, asumida por el gobierno actual en relación con la autonomía de facto que se han arrogado las comunidades neo-zapatistas en lo relativo a la organización y a la gestión de su cultura, hasta el punto de permitirseles instaurar instituciones inéditas, como las Juntas de Buen Gobierno. Pero estas concesiones a regañadientes, lejos de expresar una política general extensible a todas las comunidades indígenas, se han restringido sólo a las áreas de influencia zapatista.

Desgraciadamente, el Estado ha perdido la oportunidad de encarar una auténtica política multicultural más allá del mero reconocimiento jurídico, al negarse a reconocer los Acuerdos de San Andrés y otras demandas parecidas de los pueblos indígenas.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AUSTIN, J.L., 1962. *How to do Things with Words*. Oxford: Oxford University Press.
- AZURMENDI, Mikel, 2002. “La invención del multiculturalismo”. *ABC*, 18. III, (reproducido en <http://www.conoze.com/doc.php?doc=1254>)
- BARTH, Fredrik, (comp.). 1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BAUMAN, Zigmunt, 1996. “From pilgrim to tourist – or a short history of identity”. En S. Hall *et al.*, eds., *Questions of Cultural Identity*. London: Sage Publications.
- BAUMAN, Zigmunt, 2000. *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- BAUMAN, Zigmunt, 2001. *Community*. Cambridge: Polity Press.
- BAUMAN, Zigmunt, 2004. *Identity*. Cambridge: Polity Press.
- BOURDIEU, Pierre, 1982. *Ce que parler veut dire*. París: Fayard.
- BOURDIEU, Pierre, 1985. “Dialogue à propos de l’histoire culturelle”. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 59, pp. 86-93.

- BREHM, Sharon, 1984. "Les relations intimes". En Serge Moscovici, (ed.), *Psychologie Sociale*. París: Presses Universitaires de France.
- DE VOS, George y Lola Romanucci Ross, 1982. *Ethnic Identity. Cultural Continuity and Change*, Chicago: The University of Chicago Press.
- DEMORGON, Jacques, 2005. *Critique de l'interculturel*. París: Económica / Anthropos.
- FEYERABEND, Paul, 1996. "Contra la inefabilidad cultural. Objetivismo, relativismo y otras quimeras". En Salvador Giner y Ricardo Scatezzini (eds.), *Universalidad y diferencia*. Madrid: Alianza, pp. 33-42.
- GEERTZ, Clifford, 1992. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- GRAMSCI, Antonio, 1975. *El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce*. En *Obras de Antonio Gramsci*, vol. 3, México: Juan Pablos Editor.
- GRAMSCI, Antonio, 1976. *Literatura y vida nacional*. En: *Obras de Antonio Gramsci*, vol. 4, México: Juan Pablos Editor.
- HABERMAS, Jürgen, 1987. *Teoría de la acción comunicativa*, vol. II. Madrid: Taurus.
- HECHT, Michael L., Collier, Mary Jaqne and Ribeau, Sydney A., 1993. *African-American Communication. Ethnic Identity and Cultural Interpretations*. London: Sage Publications.
- JARY, Adam y Jary, Julia, 1991. *The Harper Collins Dictionary Sociology*. New York: Harper Perennial.
- KYMLICKA, Will, 1996. *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona: Ariel.
- LARRAÍN, Jorge, 2001. *Identidad chilena*. Santiago de Chile: LOM ediciones.
- LARRAÍN, Jorge, 2000. *Identity and Modernity in Latin America*. Cambridge: Polity Press.
- LINNEKIN, J.S., 1983. "Red Yankees: Narragansett conversión in the Great Awakening". *American Ethnologist*, 10, 2, pp. 253-271.
- LIPIANSKY, Edmond Marc, 1992. *Identité et communication*. París: Presses Universitaires de France.
- MELUCCI, Alberto, 2001. *Challenging codes. Collective action in the information age*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MORIN, Edgar, 2001. *L'identité humaine*. París: Seuil.
- PAZ, Octavio, 1994 (reimpresión). *El laberinto de la soledad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- PIZZORNO, Alessando, 2000. "Risposte e proposte", En D. della Porta, M. Greco, A. Szakolezai, *Identità, riconoscimento, scambio*. Roma: Editori Laterza, pp. 245.
- PIZZORNO, Alessandro, 1989. "Identità e sapere inutile". *Rassegna Italiana di Sociologia*, anno 30, núm.3, pp. 305-319.
- POLLINI, Gabrielle, 1987. *Appartenenza e identità*. Milano: Franco Angeli.
- SCIOLLA, Loredana, 1983. *Identità*. Torino (Italia): Rosenberg & Sellier.
- SEWELL, Jr., Willam H., 1999. "The Concept(s) of Cultura". En Victoria E. Bonnell and Lynn Hunt, (eds). *Beyond the Cultural Turn*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press, pp. 35-61.
- SMITH, A.D., 1988. "Social and cultural conditions of ethnic survival". *Journal of Ethnic Studies*, Treatises and Documents N° 21, December 1988, pp. 15-26.

- STRAUSS, Claudia and Quin, Naomi, 2001. *A cognitive theory of cultural meaning*. Cambridge. Cambridge University Press.
- TAYLOR, Charles y otros, 2001. *Multiculturalismo y la "política de reconocimiento"*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- THOMPSON, John B., 1998. *Ideología y cultura moderna*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco.
- WALLERSTEIN, Emmanuel, 1992. "Culture as the Ideological Battleground of the Modern World-System". En: Mike Featherstone (ed.), 1992, *Global Culture*. London: Sage Publications. pp. 31-55.
- ZAPATA-BARRERO, Ricard, 2004. *Multiculturalidad e inmigración*. Madrid: Síntesis.



**IDENTIDAD:  
APUNTES TEÓRICOS Y METODOLÓGICOS**

*Eduardo Restrepo<sup>1</sup>*

Naiveté is often an excuse for those who exercise power. For those upon whom that power is exercised, naiveté is always a mistake.  
Michel-Rolph Trouillot (1995: xix).

La identidad es a la vez un término nebuloso y omnipresente. Un término al que se refieren con frecuencia los académicos, pero también los periodistas, los funcionarios de instituciones gubernamentales o los activistas de organizaciones no gubernamentales o de los movimientos sociales. La identidad seduce, pero también confunde.

En la imaginación académica y política de las últimas tres décadas ha habido una especie de hiperinflación en el uso (y abuso) de la identidad. Innumerables han sido los escritos en las disciplinas académicas en los cuales la identidad adquiere relevancia analítica, desde la psicología o el psicoanálisis hasta la sociología o antropología. Además, en los campos transdisciplinarios (como estudios culturales, estudios de étnicos, estudios de la mujer, estudios de género, estudios de la subalternidad, etc.) y las teorías sociales contemporáneas (como el postestructuralismo, la teoría feminista, la teoría de la performatividad, la teoría postcolonial y la teoría *queer*; entre otros) la identidad ha sido objeto central, ya sea en la estructuración de los campos o como uno de sus ‘objetos’ de estudio centrales. De otro lado, lo que se ha denominado como ‘políticas

<sup>1</sup> Investigador del Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, Universidad Javeriana. Una versión inicial de este artículo fue publicada en la revista del Programa de Antropología de la Universidad del Magdalena *Jangwa Pana*.

de la identidad' refieren a un agitada y contradictoria amalgama de prácticas e intervenciones políticas en nombre de la diferencia y del particularismo.

Antes que ofrecer un 'estado del arte' con estos apuntes lo que busco es presentar, de manera esquemática, algunas elaboraciones conceptuales y aspectos metodológicos generales que ofrezcan un panorama de las diferentes aristas implicadas en el estudio de las identidades. Este borrador debe leerse, entonces, como notas tomadas a vuelo de pluma, más con la intención de indicar líneas de trabajo y de discusión que sin duda demandarán ser retomadas luego en una elaboración más sistemática. No obstante, espero que sirvan como una especie de mapa en este cada vez más profundo océano de la literatura asociada a los estudios de las identidades.

### ELABORACIONES TEÓRICAS

Un punto de partida en el abordaje conceptual de las identidades consiste en considerar que las identidades son relacionales, esto es, se producen a través de la diferencia y no al margen de ella: "[...] la identidad se establece a partir de la diferencia; es decir, en contraste con otra cosa" (Wade 2002: 255). En este sentido, las identidades emiten a una serie de *prácticas de diferenciación y marcación* de un 'nosotros' con respecto a unos 'otros'<sup>2</sup>. Para decirlo en otras palabras, identidad y alteridad, mismidad y otredad son dos caras de la misma moneda. No se puede comprender realmente la identidad sin entender lo que deja por fuera al constituirse como tal, esto es, la otredad, la alteridad. Así, la identidad es posible en tanto establece *actos de distinción* entre un orden interioridad-pertenencia y uno de exterioridad-exclusión. Por tanto, la identidad y la diferencia deben pensarse como procesos mutuamente constitutivos. Esto no significa que la diferencia sea un suplemento o una negatividad de la identidad. En palabras de Stuart Hall:

[...] en contradicción directa con la forma como se las evoca constantemente, las identidades se construyen a través de la diferencia, no al margen de ella. Esto implica la admisión radicalmente perturbadora de que el significado 'positivo' de cualquier término —y con ello su 'identidad'— sólo puede construirse a través de la relación con el Otro, la relación con lo que él no es, con lo que justamente le falta, con lo que se ha denominado su *afuera constitutivo* [...] (2003: 18).

Antes que entidades fijas e inmutables, las identidades son procesuales, están históricamente situadas. Como lo indica Escobar: "La mayoría de los académicos y activistas hoy en día consideran que todas las identidades son productos de la historia" (2005: 199). Las identidades son construcciones históricas y, como tales, condensan, decantan y recrean experiencias e ima-

<sup>2</sup> Sobre estas prácticas, véase el trabajo de Claudia Briones (1998).

ginnarios colectivos. Esto no significa que una vez producidas, las identidades dejen de transformarse. Incluso aquellas identidades que son imaginadas como estáticas y ancestrales, continúan siendo objeto de disímiles transformaciones. Ahora bien, el ritmo y los alcances de las transformaciones no son todos iguales ya que variables demográficas, sociales, políticas y de subjetivación interactúan de disímiles formas con el carácter más o menos permeable de cada una de las identidades para puntuar estos ritmos y alcances. En suma, las identidades nunca están cerradas o finiquitadas sino que siempre se encuentran en proceso, diferencialmente abiertas a novedosas transformaciones y articulaciones. Este aspecto introduce una historización radical de las identidades, una crítica frontal a las concepciones que asumen la identidad como manifestación de una mismidad esencial e inmutable.

Otro aspecto crucial en la conceptualización de la identidad refiere al hecho de su pluralidad y multiplicidad encarnada en individuos y colectividades concretas. En efecto, las identidades son múltiples y constituyen amalgamas concretas. No podemos decir que en un momento dado existe una sola identidad en un individuo o una colectividad específica, sino que un individuo se dan una amalgama, se encarnan, múltiples identidades; identidades de un sujeto nacionalizado, de un sujeto sexuado, de un sujeto 'engenerado' (por lo de género), de un sujeto 'engeneracionado' (por lo de generación), entre otros haces de relaciones. Desde la perspectiva del individuo, su identidad es múltiple y hay que entenderla precisamente en esas articulaciones, contradicciones, tensiones y antagonismos. De ahí que sea más adecuado hablar de identidades en plural, y no de la identidad en singular. Tanto desde la perspectiva del individuo como de las colectividades, las identidades son múltiples en un sentido doble. De un lado, hay diferentes ejes o haces de relaciones sociales y espaciales en los que se amarran las identidades entre los cuales se destacan el género, la generación, la clase, la localidad, la nación, lo racial, lo étnico y lo cultural. Del otro, las identidades se activan dependiendo de la escala en las que se despliegan, esto es, una identidad local adquiere relevancia con respecto a otra, pero ambas pueden subsumirse en una identidad regional con respecto a otra. Lo mismo pasa con los otros ejes o haces de relaciones.

Por tanto, del hecho que las identidades sean múltiples se deriva que, en un individuo o colectividad específica siempre operan diferentes identidades al tiempo. En ocasiones de manera más o menos articulada, en otras en franca tensión y hasta abierto antagonismo. Además, en una situación particular, unas identidades adquieren mayor relevancia haciendo que otras graviten o aparezcan como latentes con respecto a éstas. De ahí que en el estudio de cualquier identidad se requiera dar cuenta de las amalgamas concretas en las cuales ésta opera. De lo contrario, se corre el riesgo de idealizar esta identidad que le interesa al investigador o al activista obliterando la complejidad en la cual ésta de hecho existe y puede ser objeto de la acción

o interpelación colectiva o individual. Como lo anota Grossberg: “La identidad es siempre un efecto temporario e inestable de relaciones que definen identidades marcando diferencias. De tal modo, aquí se hace hincapié en la multiplicidad de las identidades y las diferencias antes que una identidad en singular y en las conexiones o articulaciones entre los fragmentos o diferencias” (2003: 152).

No se puede perder de vista, entonces, que las identidades siempre se superponen, contrastan y oponen entre ellas. Antes que unificadas y singulares, las identidades son múltiplemente construidas a lo largo de diferentes, a menudo yuxtapuestos y antagónicos, discursos, prácticas y posiciones. En consecuencia, las identidades no son totalidades puras o encerradas sino que se encuentran definidas por esas contradictorias intercesiones. Más aún, las identidades están compuestas de manera compleja porque son troqueladas a través de la confluencia y contraposición de las diferentes locaciones sociales en las cuales está inscrito cada individuo (Mendieta 2003). De esta manera, los individuos pueden portar al mismo tiempo múltiples y contradictorias identidades.

Un planteamiento que tiende a generar gran confusión en el estudio de las identidades es el relacionado con su construcción discursiva. Este planteamiento debe ser entendido como que las identidades son discursivamente constituidas, pero no son sólo discurso. Las identidades son discursivamente constituidas, como cualquier otro ámbito de la experiencia, de las prácticas, las relaciones y los procesos de subjetivación. En tanto realidad social e histórica, las identidades son producidas, disputadas y transformadas en formaciones discursivas concretas. Las identidades están *en* el discurso y no pueden dejar de estarlo. Al igual que ‘lo económico’, ‘lo biológico’ o el ‘lugar’ (por mencionar algunos ejemplos), las identidades son realidades sociales con una ‘dimensión discursiva’ constituyente que no sólo establece las condiciones de posibilidad de percepciones y pensamientos, sino también de las experiencias, las prácticas, las relaciones. Ahora bien, esto *no* es lo mismo que afirmar que las identidades son *sólo y puro* discurso ni, mucho menos, que los discursos son simples narraciones quiméricas más allá de (o algo otro que) la realidad social y material. Es muy importante no perder de vista este matiz de sentido: “[...] decir que el discurso constituye lo real no comporta afirmar que lo real es una mera realización del discurso” (Briónes 2007: 68). Las formaciones discursivas son tan reales y con efectos tan materiales sobre cuerpos, espacios, objetos y sujetos como cualquier otra práctica social. Más aún, dado que los seres humanos habitamos el lenguaje, de que somos sujetos atravesados por el significante (o por lo simbólico, si se prefiere este modelo teórico), la ‘dimensión discursiva’ es una práctica constituyente de cualquier acción, relación, representación o disputa en el terreno de lo social.



Esto tampoco busca desconocer el componente narrativo de las identidades. En efecto, las identidades están compuestas por las narrativas cambiantes sobre sí, a través de las cuales uno se representa a sí mismo y sus propias experiencias adquieren sentido. Sin embargo, este tipo de imaginación-relato del sí mismo no es la expresión de una fuerza interna irrumpiendo desde una esencia primordial de reconocimiento propio; no es una quimera sin ningún efecto material o político. De un lado, estas narrativas de sí son parcialmente configuradas desde afuera; la identidad implica una exterioridad constitutiva. De otro lado, la efectividad material y política de estas narrativas refieren a la ontogénesis y a las políticas de la representación. De ahí que las identidades son constituidas en y no afuera de las representaciones. Ahora bien, no se puede derivar de la existencia y operación de este componente narrativo el planteamiento de que éstas se encuentran libremente flotantes para ser capturadas por voluntades individuales y colectivas. Sobre este punto volveré más adelante.

No pocos abordajes de la identidad pareciera que se quedan en el aspecto antes comentado de que toda identidad supone un juego de diferencias. No obstante, es crucial no descuidar otro aspecto fundamental en la producción de las identidades/diferencias como es el de las relaciones de poder. Las identidades no sólo se refieren a la diferencia, sino también a la desigualdad y a la dominación. Las prácticas de diferenciación y marcación no sólo establecen una distinción entre las identidades-internalidades y sus respectivas alteridades-externalidades, sino que a menudo se ligan con la conservación o confrontación de jerarquías económicas, sociales y políticas concretas. Las desigualdades en el acceso a recursos económicos y simbólicos así como la dominación y sus disputas suponen y fomentan el establecimiento de ciertas diferencias y, al mismo tiempo, un borramiento u obliteración de otras posibles o efectivas. En otras palabras, las distinciones de clase, de género, de generación, de lugar, raciales, étnicas, culturales, etc., no son sólo ‘buenas para pensar’ (parafraseando a Lévi-Strauss), esto es, establecen taxonomías sociales, sino que son inmanentes a los ensamblajes históricos de desigual distribución y acceso a los recursos y riquezas producidos por una formación social específica así como de sus tecnologías políticas del sometimiento. En términos de Stuart Hall, las identidades “[...] emergen en el juego de modalidades específicas de poder y, por ello, son más un producto de la marcación de la diferencia y la exclusión que signo de una unidad idéntica y naturalmente constituida [...]” (2003: 18).

Así, las identidades no sólo están ligadas a *principios clasificatorios*, sino también a prácticas de explotación y dominio. Pero incluso si pudiera afirmarse que las identidades son meras taxonomías que sirven para pensar y ordenar el mundo, ahí también encontramos una dimensión del poder que no es desdeñable. En efecto, las clasificaciones son en sí mismas interven-

ciones sobre el mundo, un tipo de intervención que algunos autores conceptualizan como ‘violencia epistémica’:

Toda taxonomía, todo sistema de clasificación y diferenciación, representa un acto de violencia epistemológica, metafísica e incluso fenomenológica [...] La arbitrariedad —y por tanto la contingencia— de las taxonomías y las clasificaciones que nos trazan tanto el mapa del mundo como de la historia, se esconde tras el poder de un pronunciamiento cuya autoridad reposa en ese acto de violencia epistemológica (Mendieta 1998: 151-152).

La otra cara de la moneda de las identidades como ensamblajes a través de los cuales se ejerce dominación, explotación y sujeción, consiste en que las identidades también constituyen sitios de lucha y empoderamiento de sectores subalternizados o marginalizados. No sólo son los ejercicios de dominación y sometimiento los que se ponen en juego en la articulación de las identidades. También las disputas directas u oblicuas a las relaciones de dominación, explotación y sujeción suelen involucrar el surgimiento y consolidación de las identidades. Las acciones colectivas que problematizan las relaciones de poder institucionalizadas a menudo son aglutinadas por identidades que perfilan su sujeto político. Estas identidades, sin embargo, no son preexistentes a las acciones colectivas desplegadas en su nombre sino que son en gran parte el permanente y cambiante resultado de las acciones mismas. Las identidades no están en el más acá y en el antes de la acción colectiva, sino que devienen en existencia y se transforman en estas acciones y las experiencias derivadas. El empoderamiento de unos actores sociales que confrontan las relaciones de poder institucionalizadas no sólo es catalizado, sino hecho posible por las identidades que aglutinan y definen a los actores mismos. En suma, las identidades no sólo son *objeto* sino *mediadoras* de las disputas sociales, de la reproducción o la confrontación de los andamiajes de poder en las diferentes escalas y ámbitos de la vida social.

Con Foucault, debemos tener presente que las relaciones de poder y las de resistencia están estrechamente imbricadas. De ahí que cualquier identidad no es una entidad monolítica de puro poder o de pura resistencia. Aunque exista la tendencia de suponer a unas identidades (i.e. las de los grupos étnicos que luchan por sus derechos culturales empujando las prácticas de democracia y de ciudadanía más allá de los formalismos liberales) como encarnando pura confrontación a las relaciones de poder institucionalizadas, no puede soslayarse su doble atadura. De un lado, las identidades no sólo son afirmadas sino también atribuidas (como elaboraré más adelante), por lo que muchas de las identidades desde las que se articulan prácticas de disputa de las relaciones de poder institucionalizadas, han sido alteridades (estrategias de otrerización y marcación) asignadas por identidades dominantes o hegemónicas (las que en muchos casos son naturalizadas tanto que

se universalizan). De otro lado, al interior mismo de una identidad que articula o vehicula confrontación a las relaciones de poder institucionalizadas se instauran relaciones de poder inmanentes a esta confrontación. No existe un afuera absoluto o una ausencia de relaciones de poder... En la confrontación de las relaciones de dominación, explotación y sujeción también se constituyen ensamblajes de relaciones de poder. Con Deleuze, se podría pensar las identidades como aparatos de captura, como territorializaciones, incluso aquellas que emergen y despliegan desde articulaciones de empoderamiento de sectores marginalizados.

Además de esta articulación con los ejercicios del poder, las identidades existentes son al mismo tiempo asignadas y asumidas. Las identidades ponen en juego prácticas de asignación y de identificación. Analíticamente se pueden considerar dos casos extremos inexistentes, pero que definen un eje sobre el que las identidades existentes operan. En un extremo encontramos la (imposible) 'identidad' puramente asignada a individuos o colectividades. Toda identidad requiere que los individuos o colectivos a los cuales se le atribuye se reconozcan en ella aunque sea parcialmente o, al menos, sean interpelados por la identidad asignada. Antes que identidad, en este ejercicio de pura asignación estamos ante una práctica de estereotipia. Del otro, la (imposible) 'identidad' resultado de la pura identificación de los individuos o colectividades mismos. En tanto relacionales, las identidades no son términos aislados. En su existencia 'hacen sentido' (múltiples, situados y hasta contradictorios) no sólo para quienes las asumen, sino también para quienes las asignan a otros. Las identidades existentes, por tanto, requieren ser asignadas y asumidas.

En el estudio de las identidades es pertinente diferenciar entre las proscritas y marcadas de un lado, y las arquetípicas e naturalizadas del otro. Las identidades proscritas son aquellas que se asocian con colectividades estigmatizadas desde los imaginarios dominantes o hegemónicos. Las estigmatizaciones ponen en juego el señalamiento de 'anormalidades' sociales que patologizan, criminalizan o condenan moral o estéticamente (Valenzuela, 1998:44-45). Por tanto, las identidades proscritas son en gran parte asignadas pero sin llegar a serlo en su totalidad porque dejan de ser identidades para ser meros estereotipos. En ciertos momentos, estas identidades pueden ser objeto de resignificación positiva por parte de las colectividades estigmatizadas en un proceso de empoderamiento y confrontación de los imaginarios dominantes y hegemónicos. Las identidades proscritas siempre son marcadas, esto es, suponen una serie de diacríticos corporales o de comportamiento que son explícitos y visibles que permiten a los miembros de una formación determinada determinar si alguien pertenece o no a una de estas identidades. Pero no todas las identidades marcadas son identidades proscritas. Existe gran variedad de identidades marcadas que operan no solo dentro de la 'normalidad' social sino que incluso dentro de sus más

preciados ideales o arquetipos. La marcación refiere entonces a lo explícito de los diacríticos, más que al contenido ‘estigmatizado’ o ‘arquetípico’ de las identidades.

Las identidades no marcadas o naturalizadas, son las que operan como paradigmas implícitos normalizados e invisibles desde los que se marcan o estigmatizan las identidades marcadas o estigmatizadas. Así, por ejemplo, la blanquidad o mesticidad operan como identidades no marcadas y naturalizadas desde las que se marca la indianidad o la negritud. Lo mismo sucede con las identidades de género o la sexualidad, donde la mujer/lo femenino/lo homosexual aparecen como los términos marcados en una negatividad constituyente mientras que el hombre/lo masculino/lo heterosexual operan en su no marcación, naturalización y positividad. En este sentido se establece un cruce entre valoraciones e identidad: “Los valores que se le atribuyen a una identidad determinada, inciden en la manera como se reclama o configura dicha identidad” (Wade 2002: 255).

Desde una perspectiva que retoma directamente los aportes de Stuart Hall (2003), se puede afirmar que la identidad refiere al provisional, contingente e inestable *punto de sutura* entre las subjetivaciones y las posiciones de sujeto. Hall argumenta que una identidad debe considerarse como un *punto de sutura*, como una *articulación* entre dos procesos: el de sujeción y el de subjetivación. Por tanto, una identidad es un punto de sutura, de articulación, en un momento concreto entre: (1) los discursos y las prácticas que constituyen las posiciones de sujeto (mujer, joven, indígena, etc.) y (2) los procesos de producción de subjetividades que conducen a aceptar, modificar o rechazar estas posiciones de sujeto (Hall 2003: 20). Así, en el análisis de las identidades no basta con identificar cuáles son las posiciones de sujeto existentes en un momento determinado (o de cómo se han llegado a producir), sino que también es necesario examinar cómo subjetividades concretas se articulan (o no) a estas interpelaciones desde ciertas posiciones de sujeto. Por eso, Stuart Hall critica el trabajo de quienes se quedan en uno de los dos procesos (en la sujeción o en la subjetivación) sin comprender que ambos son relevantes para el análisis de las identidades, y lo son precisamente en ese punto de cruce, en esa sutura producida en un momento determinado.

En este análisis no se puede perder de vista que los sujetos no son anteriores a las identidades ni éstas son simples máscaras que puedan colocarse y quitarse a voluntad o jaulas de las cuales sea imposible escapar (Wade 2002: 256-257). Como lo anotan Gupta y Ferguson (1997: 12-13), las discusiones sobre la identidad tienden a pendular entre, de un lado, quienes parecen seguir un modelo de un sujeto soberano propietario y en control de su identidad en el sentido de que la identidad sería algo que uno tendría, podría manipular más o menos a su antojo y hasta cierto punto escogería y, del otro lado, los que supondrían que las identidades se imponen brutal e

ineluctablemente sobre los individuos. Sin embargo, ambas posiciones asumen el sujeto individual como una entidad dada anterior a las identidades, como las máscaras o las jaulas que habita (Gupta y Ferguson 1997: 12). Pero, como también lo argumenta Briones, este supuesto desconoce que los sujetos no sólo son afectados por las cambiantes prácticas de diferenciación y marcación sino que son parcialmente constituidos o interpelados por ellas (Briones 2007, Gupta y Ferguson 1997).

Para Stuart Hall esto hace parte de un fenómeno más amplio en el cual las identidades operan: “[...] como son representadas las cosas y las ‘maquinarias’ y regímenes de representación en una cultura juegan un papel *constitutivo* y no meramente reflexivo después-del-evento. Esto da a las cuestiones de cultura e ideología, y los escenarios de la representación —subjetividad, identidad, política— un lugar formativo, no meramente uno expresivo, en la constitución de la vida social y política” (Hall 1996: 443). Este aspecto *performativo* de las identidades en la constitución del sujeto ha sido uno de los puntos sobre los que ha gravitado el trabajo de algunas teóricas feministas como Judith Butler (2001a, 2002). Ahora bien, del hecho que el sujeto sea construido no se puede deducir que entonces es absolutamente determinado y carente de agencia: “[...] por el contrario, el carácter construido del sujeto es la precondition misma de su agencia [...]” (Butler 2001b: 27).

En tanto práctica significativa, las identidades son polifónicas y multiacentuales. Ninguna identidad supone un significado estable y compartido por todos los individuos y colectividades de forma homogénea. Las identidades no son definidas de una vez y para siempre, sino que las cadenas denotativas y connotativas asociadas a una identidad específica se desprenden de prácticas significantes concretas, de las interacciones específicas entre diversos individuos donde se evidencia la multiplicidad de sus significados. En la práctica social de los disímiles individuos y colectividades, las identidades acarrearán múltiples, contradictorios y, en ciertos aspectos, inconmensurables sentidos. Así, en su análisis de las identidades raciales en el Perú, Marisol de la Cadena argumenta:

Lejos de ser simples equivocaciones, estos ejemplos [de diferencias en las categorías raciales asignadas por algunos europeos o asumidas por ciertos peruanos] ilustran los múltiples significados de las etiquetas de identidad, así como los esfuerzos por separar y clasificar —es decir ‘purificar’ identidades— a través de la supresión (o deslegitimación) de la heteroglosia [...] A pesar de estos esfuerzos, la heteroglosia persiste y los “errores” continúan (2005: 261).

Por tanto, debe partirse del planteamiento que las identidades no están cerradas a un sentido, sino que son polifónicas y multiacentuadas. No obstante, esto no significa que estén ‘libremente flotando’ y que cualquier

significado encaje. Al contrario, Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (1987) han argumentado que las identidades deben pensarse como articulaciones sobredeterminadas en campos de diferenciación y de hegemonía concretos. Aunque contingentes, las identidades encarnan articulaciones con densidad histórica.

Las formas dominantes de conceptualización de las identidades tienden a reproducir e inscribirse en las narrativas modernas, incluso aquellas que se representan como antimodernas o postmodernas. Lawrence Grossberg caracteriza la narrativa moderna de la identidad como una lógica con tres componentes: la diferencia, la individualidad y la temporalidad. Dentro de esta narrativa, la diferencia opera como ‘negatividad’, esto es, una imagen invertida y en negativo de lo mismo, de la identidad. De ahí que la identidad y la diferencia sean el resultado de la gran máquina de binarismos y negatividad que caracteriza a la modernidad. Ante esta narrativa moderna de la identidad, Grossberg propone que mas bien pensemos desde una política de las otredades en sus positivities (esto es, no como imágenes invertidas, sino en lo que son en sí mismas), escapando así al modelo binario y de negatividad. La individualidad como componente de la narrativa moderna de la identidad parte del supuesto que el individuo es una posición que define la posibilidad y la fuente de la experiencia (y, por tanto, del conocimiento), de la acción y del reconocimiento de sí mismo.

Ante esta reificación del individuo propia de la narrativa moderna, Grossberg (2003: 166-167) propone pensar desde la noción de posición de sujeto. Una posición que es históricamente constituida y el resultado de procesos que hay que explicar antes que tomar por sentado. Finalmente, la temporalidad dentro de la narrativa moderna de la identidad no sólo supone que el tiempo y el espacio son separables, sino que establece una jerarquía donde el primero subsume al segundo. Ante esto, Grossberg (2003: 170-171) aboga por recapturar el espacio en los análisis de la identidad, así como evidencia su indisolubilidad e irreductibilidad al tiempo. Además de estas críticas a los componentes de la narrativa moderna de la identidad, Grossberg cuestiona la predominancia del textualismo derridiano<sup>3</sup> en muchos análisis contemporáneos de la identidad, y sugiere que encuadres como los ofrecidos por la genealogía foucaultiana o el esquizoanálisis deleuziano pueden ofrecer alternativas a este textualismo.

### ASPECTOS METODOLÓGICOS

En términos metodológicos, se considera pertinente estudiar lo singular de las identidades, en su concreción y pluralidad. En el estudio de las iden-

<sup>3</sup> Por textualismo se entiende aquellas concepciones que de forma heurística o literal esgrimen pensar el mundo como texto.

tidades no hay que perder de vista la singularidad, la relevancia de lo particular, de la diferencia atentos de no caer en el riesgo de fabricar exotismos o comunitarismos forzados. A este posible riesgo totalizante y homogenizante en el estudio de las identidades se debe responder con el diseño de una estrategia metodológica que no oblitere el carácter plural, contradictorio y diverso de las articulaciones identitarias en un individuo o conglomerado social determinado. Al respecto, Gustavo Lins Ribeiro propone tomar distancia de los efectos homogenizantes del uso de la categoría de identidad ofreciendo como herramienta analítica alternativa la noción de ‘modos de representar la pertenencia’:

[...] ‘identidad’ es la forma más común que adopta la literatura para referirse al tema, lo cual por sí solo, demuestra el esfuerzo homogeneizador involucrado en estos procesos. Para no rendirme totalmente a la orientación más homogeneizadora típica de este rótulo y para apuntar inmediatamente a la inserción de la cuestión dentro del ámbito del universo de las representaciones sociales, prefiero utilizar la expresión ‘modos de representar la pertenencia’ que apunta a una pluralidad más abierta. Sin embargo, no descartaré el uso de la noción de identidad puesto que, efectivamente, en diferentes situaciones, las formas de concebir el *self* o el grupo son radicalmente homogéneas (2004:165-166).

Lo relevante de Ribeiro no es tanto pensar en una categoría alterna (cualquiera ella sea) para evitar los riesgos totalitarios y homogenizantes de la de identidad, sino más bien en recordarnos cuán fácil caemos en las tentaciones totalitarias y homogenizantes en el estudio de las identidades. Un importante corolario de esto se refiere a las escalas y unidades de análisis. Se debe estar, particularmente, alerta con las operaciones de generalización de las observaciones y datos derivados de estudios con un conjunto de individuos en unas localidades específicas o con unas fuentes secundarias concretas. En suma, para evitar estos riesgos puede ser más productivo pensar en términos de formaciones identitarias concretas, antes que en identidades como tipos ideales. El artículo de Stuart Hall ([1986] 1996) sobre la relevancia de Gramsci para el estudio de la raza y la etnicidad ofrece unas pautas metodológicas en esta dirección.

Otro aspecto metodológico consiste en no limitarse a las narrativas de la identidad, sino también examinar las prácticas. En el estudio de las identidades es tan importante lo que la gente dice como sus silencios. Deben tenerse presentes los contextos e interacciones en las cuales lo dicho y los silencios de las identidades operan. Lo dicho y los silencios tienen que contrastarse con los significados y las representaciones que son puestas en juego en contextos específicos. Además deben tenerse presentes los diferentes planos y escalas de análisis. Esto es, registrar las particulares narrativas y sus efectos de verdad sobre las identidades en los individuos y colectividades, sin ol-

vidar que la forma cómo la gente se representa y enuncia sus experiencias e identidades, no agotan las explicaciones de los entramados y procesos en los cuales éstas surgen, se despliegan y se transforman. En otras palabras, comprender la densidad de las interacciones en torno a las identidades no se puede limitar a las narrativas sobre la misma. De ahí que en el estudio de las identidades no baste con hacer unas entrevistas para luego transcribirlas y analizarlas discursivamente. Para capturar la densidad de las prácticas de la identidad y sus imbricaciones con las narrativas, se requiere de un trabajo cualitativo, minucioso y prolongado anclado en la etnografía. Desde esta perspectiva, el estudio de las identidades supone la combinación del análisis discursivo y la experiencia etnográfica.

Igualmente, en el estudio de las identidades no basta con quedarse en el lugar común de afirmar que las identidades son construidas, en la repetición cuasi ritual de que las identidades no son esenciales, inmutables o ahistóricas. Decir esto sobre una identidad, es prácticamente no decir nada. Los estudios deben mostrar, más bien, las formas específicas, las trayectorias, las tensiones y antagonismos que habitan históricamente y en un momento dado las identidades concretas. En un estudio de esta naturaleza se debe distinguir entre las categorías de análisis de un lado, y los imaginarios y experiencias de los actores sociales del otro. Que en términos teóricos se pueda hacer una genealogía de una identidad concreta, se pueda evidenciar su contingencia histórica e, incluso, lo reciente y arbitrario de su configuración, no significa que los actores sociales que se reconocen en ella no la experimenten *como si* esta identidad fuese esencial, ancestral e inmutable. Los imaginarios y experiencias de los actores sociales sobre sus identidades no se estructuran en el lenguaje de la correspondencia o de la distorsión, sino en el de las políticas de la representación y en el de su estructura de sentimientos. Lo que se ha llamado ‘esencialismo estratégico’ no es tanto para dar cuenta de una instrumentalización maquiavélica y calculada de sujetos racionales previamente constituidos que tratan de capitalizar simbólica, económica y políticamente sus identidades, sino la dimensión constitutiva en las subjetividades mismas de las políticas de la representación y de las estructuras de sentimiento. En este sentido, en el análisis de las identidades hay que entender cómo, por qué y con qué consecuencias ciertas identidades aparecen como primordiales o esenciales a los ojos de los actores sociales.

Esta perspectiva se opone al enfoque instrumental en el estudio de la identidad. Como instrumentalismo se conocen aquellas tendencias en el análisis social que van desde el funcionalismo graso hasta las más sofisticadas variaciones de la teoría de la acción racional, donde consideran que las identidades son ‘recursos’ en la significación o disputa de la vida social que unos actores movilizan para posicionar sus propios intereses (Briones 1998: 79-97). Este supuesto de un individuo racional de donde derivaría la identidad es bien problemático:



[L]as identidades y las políticas de la identidad no pueden verse como fruto exclusivo de una acción racional orientada por intereses y estrategias libremente estipuladas, porque ninguna acción opera desgajada de maquinarias estratificadoras que nos dan acceso diferencial a la experiencia y el conocimiento, de maquinarias diferenciadoras que codifican y buscan estabilizar las identidades dentro de un sistema de diferencias autorizadas, y de máquinas territorializadoras que definen dispares movibilidades estructuradas que indican por qué lugares cada cual puede o no moverse, a cuáles cada cual puede acceder o no acceder (Briones 2007: 68).

Si las identidades son relacionales, si se refieren a las prácticas de diferenciación y marcación, entonces en el estudio de las identidades no se puede tomar a éstas como un objeto aislado, como un término autocontenido. En concreto, es necesario desarrollar encuadres metodológicos relacionales para estudiar la identidad y la diferencia en su constitución mutua. “La mayoría de los trabajos de estudios culturales se dedican a investigar y cuestionar la construcción de identidades subalternas, marginadas o dominadas, aunque algunas investigaciones recientes comenzaron a explorar las identidades dominantes como construcciones sociales. Rara vez, sin embargo, unas y otras se estudian en conjunto como recíprocamente constitutivas, tal como pareciera indicarlo la teoría” (Grossberg 2003: 153).

En términos metodológicos es también problemático endosar las identidades a entidades preestablecidas como la ‘cultura’, la ‘tradicición’ o la ‘comunidad’. En el estudio de las identidades no es extraño que se las quiera ‘explicar’ como expresiones (cuasi mecánicas) de una cultura, una tradición o una comunidad. Las relaciones entre identidad y cultura, identidad y tradición, e identidad y comunidad no son tan sencillas como para derivar la identidad de cualquiera de las tres (ni siquiera de las tres combinadas). Más aún, cada uno de estos tres conceptos son tan (si no más) problemáticos como el de identidad. Las tres categorías (cultura, tradición y comunidad) no constituyen piedras sólidas, lugares seguros en los cuales descansarían las identidades. Tampoco son fuentes transparentes desde donde emanarían las identidades. Al contrario, al igual que el sujeto, son históricamente contingentes y sus articulaciones provisionales e inestables. Las tres categorías son a menudo objeto de reificaciones e innumerables son las disputas académicas y políticas que gravitan en torno a ellas. El más breve mapeo de éstas rebasa con creces los alcances de este artículo. De ahí que baste indicar que en el estudio de las identidades debe evitarse remitir ingenuamente a la cultura, la tradición o la comunidad sin problematizar a su vez la manera como se están pensando (o mejor no pensando) estos conceptos<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Sobre la categoría de comunidad Gupta y Ferguson anotaban: “La ‘comunidad’ nunca es simplemente el reconocimiento de similitud cultural o contigüidad social sino una identidad categórica establecida sobre varias formas de exclusión y construcciones de otredad” (1997: 13). Por su parte, sobre

Finalmente, es pertinente llamar la atención sobre las implicaciones de los supuestos teóricos asumidos en el estudio de las identidades y, sobre todo, de la actitud desplegada por parte del analista con respecto a las colectividades que soportan en sus identidades su accionar político. La febril labor analítica en torno a la identidad necesita ser objeto de escrutinio, pues las teorizaciones de la identidad no son inocentes ni están exentas de producir ciertos efectos en lo que buscan interpretar (Escobar 2005). Por tanto, es pertinente historizar la emergencia de las problemáticas concretas y los ensamblajes de categorías desde los cuales se formulan y despliegan las investigaciones e interpretaciones sobre las identidades. Como bien lo anota Claudia Briones: “[...] los enfoques de la identidad no sólo se han sofisticado, sino que se han multiplicado al punto de convertirse en una moda que paulatinamente inscribe asertos de sentido común en la práctica antropológica y en las ciencias sociales en general” (2007: 57). Para no terminar reproduciendo este sentido común es indispensable mantener una sospecha radical sobre las políticas de la teoría concretas desde las cuales hace sentido el mundo de las identidades. Esto no significa renunciar a la labor intelectual para circunscribirse a ocupar el lugar de simple celebración de identidades que aparecen articuladas por sectores subalternizados. Pero tampoco es abrogarse un supuesto privilegio epistémico y moral como experto desde el cual pontificar sobre sus avatares.

## REFERENCIAS

- Briones, Claudia. 2007. Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías. *Tabula Rasa* (6): 55-83.
- \_\_\_\_\_. 1998. *La alteridad del “cuarto mundo”. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Butler, Judith. 2001a. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. México: Paidós.
- \_\_\_\_\_. 2001b. Fundamentos contingentes: el feminismo y la cuestión del ‘postmodernismo’. *La Ventana* (13): 7-41.
- De la Cadena, Marisol. 2005. Are Mestizos Hybrids? The Conceptual Politics of Andean Identities. *Journal of Latin American Studies*. (37): 259–284.
- Escobar, Arturo. 2005. “Modernidad, identidad y política de la teoría”. En: *Más allá del Tercer Mundo. Globalización y Diferencia*. Bogotá: Icanh.
- Grossberg, Lawrence. 2003. “Identidad y estudios culturales” En: Stuart Hall y Paul du Gay (eds), *Cuestiones de Identidad*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Gupta, Akhil y James Ferguson. 1997. “Beyond ‘Culture’: Space, Identity, and the Politics of Difference”. En Akhil Gupta y James Ferguson (eds.). *Culture, power, place: explorations in critical anthropology*. Durham: Duke University Press.

---

la de tradición Walter Mignolo consideraba: “[...] una comprensión de las ‘tradiciones’ no como algo que está allí para ser recordado, sino el proceso de recordar y olvidar en sí mismo [...] Las ‘tradiciones’ serían [...] un múltiple y filtrado ensamble de actos de decir, recordar y olvidar” (1995: el xv).

- Hall, Stuart. 2003. "¿Quién necesita la identidad?" En: Stuart Hall y Paul du Gay (eds), *Cuestiones de Identidad*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Hall, Stuart. [1986].1996. Gramsci's relevance for the study of race and ethnicity. En: David Morley y Kuan-Hsing Chen (eds.), *Stuart Hall. Critical Dialogues in Cultural Studies*, pp 411-440. Londres: Routledge.
- Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe. 1987. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Madrid: Siglo XXI Editores.
- Mendieta, Eduardo. 2003. "Afterword: Identities - Postcolonial and Global": En: Linda Martin Alcoff y Eduardo Mendieta (eds), *Identities: Race, Class, Gender, and Nationality*. Malden: Blackwell.
- \_\_\_\_\_. 1998. "Modernidad, posmodernidad y poscolonialidad: una búsqueda esperanzadora del tiempo". En: Santiago Castro y Eduardo Mendieta (eds.): *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México: Grupo editorial Porrúa.
- Mignolo, Walter. 1995. *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Ribeiro, Gustavo Lins. 2004. "Tropicalismo y europeísmo. Modos de representar a Brasil y Argentina" En: Alejandro Grimson, Gustavo Lins Ribeiro y Pablo Semán (comps.), *La antropología brasileña contemporánea. Contribuciones para un diálogo latinoamericano*. pp. 165-195. Buenos Aires: Prometeo Libros-ABA.
- Trouillot, Michel-Rolph. 1995. *Silencing the past. Power and the production of history*. Boston: Beacon Press.
- Valenzuela, José Manuel. 1998. "Identidades juveniles" En: «*Viviendo a toda*» *Jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades*. Bogotá. Universidad Central-Siglo del Hombre editores. pp. 38-45.
- Wade, Peter. 2002. "Identidad". En: Margarita Serge, María Cristina Suaza y Roberto Pineda (eds.), *Palabras para desarmar*. Bogotá: Icanh.



## IDENTIDADES TRADICIONALES Y NUEVAS COMUNIDADES EN TIEMPOS GLOBALES<sup>5</sup>

*J. Martín-Barbero*

“La reemergencia del sujeto como resultado de su propia muerte trae consigo la proliferación de finitudes concretas cuyas limitaciones son la fuente de su fuerza.(...) Y esta no es una especulación abstracta, por el contrario, es una vía intelectual abierta por el terreno mismo en el que la Historia nos ha arrojado: la multiplicación de identidades nuevas, y no tan nuevas, la explosión de identidades étnicas y nacionales, la protesta multicultural, y toda la variedad de las formas de lucha asociadas con los nuevos movimientos sociales”.

*Ernesto Laclau.*

### LAS ESPESAS TRAMAS DEL DEBATE SOBRE LA IDENTIDAD

La subida de la marejada identitaria que presenciamos no responde a un mismo movimiento ni es pensable a partir de una sola causa. Las razones y los motivos se entrelazan en tramas hechas de postergadas reivindicaciones históricas, reclamaciones territoriales, tenaces prejuicios racistas, exaltaciones religiosas, súbitas escisiones de memoria, largas luchas por el reconocimiento y, atravesando todos esos materiales, poniéndolos en ebullición, antiguas y nuevas luchas de poder. La muy diversa configuración de esas tramas torna confusa mucha de la reflexión desde la que se busca comprender los fenóme-

<sup>5</sup> Este texto fue publicado en inglés en la revista *Media, Culture & Society*, N° 5, Vol. 24, pp. 621-642, Londres, septiembre, 2002; y ésta es su primera publicación en castellano.

nos dada la cantidad de presuposiciones que contiene y de posiciones que encubre, lo que está exigiéndonos trabajar en el trazado de algún dibujo que explicita y articule los principales ejes del debate. En esa dirección se mueve esta primera parte, que precede al análisis de la situación que atraviesan en América Latina tres ámbitos estratégicos de identidad: el de las comunidades tradicionales, el de la cultura nacional y el de las nuevas comunas urbanas.

### **De los fundamentalismos como modos de resistencia y pertenencia**

Quizá el eje más presente en el debate sea el que piensa, extremo frente a extremo, la emergencia de los fundamentalismos identitarios como la forma en que los sujetos colectivos reaccionan a la amenaza que sobre ellos hace caer una globalización más interesada en los “instintos básicos” –impulsos de poder y cálculos estratégicos– que en las identidades, esto es una globalización que pretende disolver la sociedad en cuanto comunidad de sentido y sustituirla por un mundo hecho de mercados, redes y flujos de información. Pues la forma en que resienten esa presión los individuos y los grupos, especialmente los situados en los países de la periferia, se halla en la desconexión traducida cada día más abiertamente en exclusión social y cultural, en el empeoramiento de las condiciones de vida de la mayoría, en la ruptura del contrato social entre trabajo, capital y Estado, y la destrucción de aquella solidaridad que hacía posible la seguridad social. “Lo compartido por hombres, mujeres y niños es un miedo, profundamente asentado, a lo desconocido, que se vuelve más amedrentador cuando tiene que ver con la base cotidiana de la vida personal: están aterrorizados por la soledad y la incertidumbre en una sociedad individualista y ferozmente competitiva”<sup>6</sup>. M. Castells analiza así las coordenadas de un fundamentalismo que está hecho a la vez de enfurecidas resistencias y de afiebradas búsquedas de sentido. Resistencias al proceso de individualización y atomización social, a la intangibilidad de unos flujos que, en su interconexión, difuminan los límites de pertenencia y tornan inestables las contexturas espaciales y temporales del trabajo y la vida. Y búsquedas de una identidad social y personal que, “basándose en imágenes del pasado y proyectándolas en un futuro utópico, permitan superar los insoportables tiempos presentes”<sup>7</sup>. La sociedad-red no es entonces un puro fenómeno de conexiones tecnológicas sino la disyunción sistémica de lo global y lo local mediante la fractura de sus marcos temporales de experiencia y de poder: frente a la élite que habita el espacio atemporal de las redes y los flujos globales, las mayorías en nuestros países habitan aún el espacio/tiempo local de sus culturas, y frente a lógica del poder global se refugian en la lógica del poder comunal.

<sup>6</sup> M. Castells, 1999. *La era de la información*, vol.2, p.49. Madrid: Alianza. p. 49.

<sup>7</sup> *Ibid.* p. 48.

Antes de que se convirtiera en tema de las agendas académicas, el *multiculturalismo*<sup>8</sup> nombró el despertar y el estallido con que las comunidades culturales responden a la amenaza de lo global, y lo hacen tanto desde la singularidad de cada cultura como desde la necesidad que la gente siente hoy de ejercer algún control sobre el entorno sociocultural de sus vidas. De ahí que el multiculturalismo nombre a la vez dos movimientos separados, pero enlazables y entrelazados no pocas veces: el de la resistencia como implosión y como impulso de construcción. De un lado, estamos ante la conversión en trinchera de todo aquello que contenga o exprese alguna forma colectiva de identidad: desde lo étnico y lo territorial a lo religioso y lo nacional, y sus múltiples solapamientos. La globalización exaspera y alucina a las identidades básicas, a las identidades que echan sus raíces en los tiempos largos. Lo que hemos visto en Sarajevo y Kosovo es eso: una alucinación de las identidades que luchan por ser reconocidas, pero cuyo reconocimiento sólo es completo cuando expulsan de su territorio a todos los otros encerrándose sobre sí mismas. De un Sarajevo donde convivían el mundo musulmán con el cristiano ortodoxo y con otras religiosidades y culturas, se pasa al enfrentamiento entre vecinos de la misma calle que, de un día para otro, descubrían que su pureza étnica estaba en peligro, y su salvaguardia les daba permiso para denunciar, expulsar o destruir a “los otros” aunque fueran sus vecinos de toda la vida. Lo que está muy ligado al trato de enemigo –de peligro identitario– que los ciudadanos de los países ricos dan a los inmigrantes llegados del “sur”. Como si al caerse las fronteras, que durante siglos demarcaron los diversos mundos, las distintas ideologías políticas, los diferentes universos culturales –por acción conjunta de la lógica tecno-económica y la presión migratoria– hubieran quedado al descubierto las contradicciones del discurso universalista, de que tan orgulloso se ha sentido Occidente. Y entonces cada cual, cada país o comunidad de países, cada grupo social y hasta cada individuo, necesitarán conjurar la amenaza que significa la cercanía del otro, de los otros, en todas sus formas y figuras, rehaciendo la exclusión ahora ya no bajo la forma de fronteras, que serían obstáculo al flujo de las mercancías y las informaciones, sino de distancias que vuelvan a poner “a cada cual en su sitio”.

La fuerza implosiva de los ghettos hoy es proporcional a la potencia explosiva de la mezcla entre viejos resentimientos y nuevos poderes, de ahí su fuerza desarticuladora de lo social y su regresión a los particularismos y fundamentalismos más racistas y xenófobos que conllevan la negación del otro, de todos los otros. Y, sin embargo, en el *revival* identitario no habla

<sup>8</sup> Para asomarse a la diversidad de posiciones que el *multiculturalismo* suscita, ver: W. Kymlica, 1996. *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Paidós; O. Monguin y otros, 1995. “Le spectre du multiculturalisme américain”. En: *Sprit* N° 6, Paris; CSIC, Instituto de Filosofía, 1996. Revista *Isegoria* N° 14, “Multiculturalismo: justicia y tolerancia”, Madrid. Recuperado el 15 de febrero de 2008 de <http://www.ifs.csic.es/Isegoria/ise14.htm>

sólo la revancha y la intolerancia, en su profunda ambigüedad se abren camino otras voces alzadas contra las mil formas que hoy reviste la exclusión cultural, política y social. Si en el inicio de muchos movimientos identitarios está el auto-reconocimiento como reacción y aislamiento, también lo está su funcionamiento como espacios de memoria y solidaridad, y como lugares de refugio en los que los individuos encuentran una tradición moral<sup>9</sup>. Y, desde ahí, se proyectan búsquedas de alternativas, comunitarias y libertarias, capaces incluso de revertir el sentido mayoritariamente excluyente que las redes tecnológicas tienen para las mayorías, transformándolas en potencial de enriquecimiento social y personal.

### **Desencantamiento del mundo y desmoralización colectiva**

Un segundo eje es el que coloca la globalización en el foco de la reflexión sobre la crisis de legitimidad del sistema social y la confrontación de las sociedades actuales con los límites de la modernidad. Lo que la crisis de legitimación pone al descubierto es que no existe una producción administrativa del sentido. Crisis constituida, según Habermas, por tres tendencias que marcan las *transformaciones estructurales de las imágenes del mundo*: los elementos dominantes de la tradición cultural dejan de valer como interpretaciones de la historia en su conjunto; las cuestiones prácticas ya no remiten a ámbitos de verdad y los valores pierden su racionalidad propia; la ética secular se desprende del derecho natural racional amenazando los contenidos utópicos de la tradición. La quiebra de las “imágenes del mundo” hace visible la desintegración de lo social: las identidades, tanto individuales como grupales, pierden su fundamento conduciendo al desplazamiento de los conflictos sociales hacia el plano de los problemas psíquicos. “¿Asistimos a los dolores de parto de un modo de socialización completamente nuevo?”<sup>10</sup>. A esa pregunta respondió Habermas con su investigación sobre las patologías de la subjetividad en una sociedad en la que “el estado se autonomiza frente al mundo de la vida constituyendo un fragmento de socialidad vacía de contenido normativo, y a los imperativos de la razón que rigen en el mundo de la vida les opone sus propios imperativos basados en la conservación del sistema”<sup>11</sup>. La desconexión entre sistema y mundos de vida se produce mediante la disyunción de los subsistemas del dinero y del poder, del mercado y del Estado, diferenciación que facilita nuevas formas de integración al sistema pero también nuevas formas de resistencia provenientes de los mundos de vida, y de los movimientos sociales que plantean

<sup>9</sup> Robert N. Bellah, Richard Madsen, William M. Sullivan, Ann Swidler, and Steven M. Tipton, 1985. *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*. University of California Press. p. 286.

<sup>10</sup> J. Habermas, 1975. *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Buenos Aires: Amorrortu. p. 155

<sup>11</sup> J. Habermas, 1989. *El discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires: Taurus. p. 412



su acción menos en términos de gobernabilidad que de fortalecimiento de las identidades colectivas.

El análisis de los modos en que las patologías de la modernidad obstaculizan la construcción de identidades, se ha visto enriquecido en los últimos años por la reflexión sobre la *sociedad del riesgo* y su correlato crítico, la *reflexividad*. Pues lo que estamos viviendo es la conversión en problema de la sociedad misma, la toma de conciencia de su “ambigüedad estructural” cuando el conocimiento propio de la modernidad pone en riesgo a la sociedad toda y a toda sociedad en el planeta. Lo que entra en crisis son las instituciones y las “fuentes de significado” con y sobre las que se construyó la modernidad industrial: el trabajo, la política, la familia, esto es “el sistema nervioso del orden social cotidiano”, las bases mismas de la vida en común<sup>12</sup>. Lo que queda afectado por ese desconcierto es el mundo interior, la intimidad misma de las personas, el ámbito de la subjetividad y la identidad<sup>13</sup>. Donde ese malestar de la subjetividad —el malestar del «yo»— aparece en forma más desconcertante es entre la gente joven. Que se evidencia, de un lado, en el rechazo a la sociedad y su refugio en el olvido extático —con x de éxtasis— y, por otro lado, en la fusión neotribal<sup>14</sup>: millones de jóvenes a lo largo del mundo juntándose, no para hablar, sino para estar juntos, en silencio, oyendo el *metal* más duro, fundiéndose en la furia y la rabia que cocina y proyecta mucha de la música actual, indicándonos de qué contradictoria mezcla de pasividad y agresividad está hecho el nosotros que experimentan los más jóvenes.

Desincorporado de la tradición y de la experiencia social el saber especializado, instrumental, se auto-valida en el propio sistema tecno-científico, sin relación alguna con el vivir social<sup>15</sup>. Con lo que, por otra vía, la sociedad es expuesta a la misma paradoja: la expansión tecnológica, con la que se busca abolir la inseguridad, intensifica el control sin proporcionar seguridad. Post-racional, la sociedad del riesgo asiste al retorno de la incertidumbre, que corroe no sólo el ámbito intelectual sino el emocional desestabilizando las bases de cualquier moral. La sociedad delega en el individuo la búsqueda de valores de cohesión y de *contextos de confianza* con los que hacer frente a

<sup>12</sup> U. Beck, 1998. “individualización de la desigualdad social: la destradicionalización de la formas de vida de la sociedad industrial”. En: *La sociedad del riesgo*. Barcelona: Paidós. pp. 95–199.

<sup>13</sup> A. Giddens, 1995. *La transformación de la intimidad*. Madrid: Cátedra; 1997. *Modernidad e identidad del yo*. Barcelona: Península.

<sup>14</sup> A. Giddens, 1998. “Tribu y mertrópolis en la postmodernidad latinoamericana”. En: Follari R. y R.Lanz, *Enfoques sobre la postmodernidad en América Latina*, ps.19-37. Caracas: Sentido. pp. 19–37.

<sup>15</sup> G. Lipovetsky, 1992. *Le crepuscule du devoir*. Paris: Gallimard; Maldonado, T., 1997. *Crítica della ragione informática*. Milan: Feltrinelli; Postman, N., 1994. *Tecnópolis*. Barcelona: Círculo de Lectores; Serres, M., 1990. *Diálogo sobre a Ciencia, a Cultura e o Tempo*. Lisboa: Instituto Piaget.

la “aridez ética”<sup>16</sup> que hoy asola los campos de acción y de valores abiertos por la tecnología pero que no son reducibles a decisiones técnicas. Y ¿cómo construir identidades no autodestructivas cuando se vive a la intemperie, en un erial ético y relacional?.

### **Nuevas identidades: otros escenarios de construcción de los sujetos**

La crisis identitaria que presenciamos no tiene únicamente la figura del desencanto y la desmoralización. Ella configura también el espacio de surgimiento de identidades que se renuevan desde la actual condición humana. Desde el Habermas que constata el descentramiento que sufren las sociedades complejas por la ausencia de una instancia central de regulación y autoexpresión, en las que “hasta las identidades colectivas están sometidas a la oscilación en el flujo de las interpretaciones ajustándose más a la imagen de una red frágil que a la de un centro estable de autorreflexión”<sup>17</sup>, hasta el Stuart Hall que asume la fragilización de aquello que suponíamos fijo y la desestabilización de lo que creíamos uno: “Un tipo nuevo de cambio estructural está fragmentando los paisajes culturales de clase, género, etnia, raza y nacionalidad, que en el pasado nos habían proporcionado sólidas localizaciones como individuos sociales. Transformaciones que están también cambiando nuestras identidades personales”<sup>18</sup>. Ese cambio apunta especialmente a la multiplicación de referentes desde los que el sujeto se identifica como tal, pues el descentramiento no lo es sólo de la sociedad sino de los individuos, que ahora viven una integración parcial y precaria de las múltiples dimensiones que los conforman. El individuo ya no es lo indivisible, y cualquier unidad que se postule tiene mucho de “unidad imaginada”.

Lo anterior no puede ser confundido con la celebración de **la diferencia** convertida en fragmentación, proclamada por buena parte del discurso posmoderno y rentabilizada por el mercado. La celebración de las identidades *débiles* tiene una fuerte relación con otra celebración, la de las desregulaciones del mercado, exigida por la ideóloga neoliberal que orienta el actual curso de la globalización, y de la que D. Harvey explicita la paradoja “de que cuanto menos decisivas se tornan las barreras espaciales tanto mayor es la sensibilidad del capital hacia las diferencias del lugar y tanto mayor el incentivo para que los lugares se esfuercen por diferenciarse como forma de atraer el capital”<sup>19</sup>. La identidad local es así conducida a convertirse en una representación de la diferencia que la haga comercializable, es decir, sometida a los maquillajes que refuercen su exotividad y a las hibridaciones que

<sup>16</sup> Z. Bauman, 1993. *Le sfide dell'etica*. Milan: Feltrinelli; 1998. *O malestar na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zaar.

<sup>17</sup> Habermas, 1989. *Op cit.* p. 424

<sup>18</sup> Stuart Hall, 1999. *A identidade cultural na postmodernidade*, Rio de Janeiro: D.P & Editora.

<sup>19</sup> D. Harvey, 1989. “The experience of space and time”. En: *The condition of Postmodernity*. Cambridge: Basil Blackwell. p. 296.

neutralicen sus rasgos más conflictivos. Que es la otra cara de la globalización acelerando las operaciones de desarraigo con que intenta inscribir las identidades en las lógicas de los flujos: dispositivo de traducción de todas las diferencias culturales a la lengua franca del mundo tecno-financiero y volatilización de las identidades para que floten libremente en el vacío moral y la indiferencia cultural. La complementariedad de movimientos en que se basa esa traidora traducción no puede ser más expresiva: mientras el movimiento de las imágenes y las mercancías va del centro a la periferia, el de los millones de emigrantes objeto de exclusión va de la periferia al centro. Con la consiguiente reidentificación –frecuentemente fundamentalista– de las culturas de origen que se produce en los “enclaves étnicos” que parchean las grandes ciudades de los países del norte.

Debemos al *movimiento feminista* la producción de una perspectiva radicalmente nueva de la identidad que, frente al esencialismo identitario de todo cuño, afirma el carácter dividido y descentrado del sujeto, pero que al mismo tiempo se niega a aceptar una concepción de la identidad infinitamente fluida y maleable<sup>20</sup>. Lo cual permite no sólo inscribir las “políticas de identidad” dentro de la política de emancipación humana, sino replantear a fondo el sentido mismo de la política, postulando “la creación de un nuevo tipo de sujeto político”. Sujeto alumbrado desde que el feminismo subvirtiera el machismo metafísico de las propias izquierdas con “lo personal es político”, y que, en los últimos años, incorpora en el mismo movimiento el sentimiento de daño y victimización y el de reconocimiento y empoderamiento. Sentimiento este último que recupera para el proceso de construcción identitaria, tanto lo que disputa de poder pasa en el ámbito de los imaginarios como lo que se produce en la materialidad de las relaciones sociales. La afirmación de una subjetividad fracturada y descentrada, así como la multiplicidad de identidades en pugna, aparecen entonces en el feminismo no como postulado teórico sino como resultado de la exploración de la propia experiencia de la opresión.

Muy cercana a la perspectiva feminista, enriqueciéndola, se halla la propuesta de *políticas del reconocimiento* elaborada por Charles Taylor, a partir de un planteamiento altamente desconcertante. El de que, mientras en la antigüedad clásica de griegos y romanos eran las leyes las que dotaban de personalidad a un pueblo, es en la base misma de la modernidad política donde se aloja “la idea de que el pueblo cuenta con una identidad anterior a alguna estructuración política”<sup>21</sup>. La idea de reconocimiento, desde su formulación hegeliana, juega justamente ahí: en la distinción entre el “honor”

<sup>20</sup> Ch. Mouffe, 1996. “Por una política de la identidad nómada”. Revista *Debate feminista* vol.14, pp.3-14. México; Pimentel, Luz A. y otros, 1996. *Otredad*, vol.13. México.

<sup>21</sup> Ch. Taylor, 1998. *Multiculturalismo. Lote per il riconoscimento*. Milan: Feltrinelli; N. Fraser, 1998. “Redistribución y reconocimiento”. En: *Justitia interrupta. Reflexiones críticas desde la posición 'postsocialista'*. Bogotá: Siglo del Hombre.

tradicional como concepto y principio jerárquico y la “dignidad” moderna como principio igualitario. La identidad no es, pues, lo que se le atribuye a alguien por el hecho de estar aglutinado en un grupo –como en la sociedad de castas– sino la expresión de lo que da sentido y valor a la vida del individuo. Es al tornarse expresiva de un sujeto individual o colectivo que la identidad depende, vive, del reconocimiento de los otros: la identidad se construye en el diálogo y el intercambio, ya que es ahí que individuos y grupos se sienten despreciados o reconocidos por los demás. Las identidades modernas –al contrario de aquellas que eran algo atribuido a partir de una estructura preexistente como la nobleza o a la plebe– se construyen en la negociación del reconocimiento por los otros.

La relación entre expresividad y reconocimiento de la identidad se hace preciosamente visible en la polisemia castellana del verbo *contar* cuando nos referimos a los derechos de las culturas, tanto de las minorías como de los pueblos: son a la vez derecho a contarnos sus propios relatos, y a contar en las decisiones económicas y políticas. Para que la pluralidad de las culturas del mundo sea políticamente tenida en cuenta es indispensable que la diversidad de identidades nos pueda ser contada, narrada. Pues la relación de la narración con la identidad es constitutiva: no hay identidad cultural que no sea contada<sup>22</sup>. Ahí apunta la nueva comprensión de la identidad como una *construcción que se relata*. Y lo hace en cada uno de los idiomas y, al mismo tiempo, en el lenguaje multimedial en que hoy se juega el movimiento de las traducciones –de lo oral a lo escrito, a lo audiovisual, a lo informático– y en ese otro aún más complejo y ambiguo: el de las apropiaciones y los mestizajes. En su sentido más denso y desafiante la idea de multiculturalidad apunta ahí: a la configuración de sociedades en las que las dinámicas de la economía y la cultura-mundo movilizan, no sólo la heterogeneidad de los grupos y su readecuación a las presiones de lo global, sino la coexistencia al interior de una misma sociedad de códigos y narrativas muy diversas, conmocionando así la experiencia que hasta ahora teníamos de identidad.

### **La secreta universalidad de que están hechos los particularismos**

El tercer eje del debate se configura en torno a las hoy muy problemáticas relaciones entre particularismo y universalismo. Pues la diversificación de las identidades culturales está desembocando –de parte de no poco del discurso postmoderno– en una radical exaltación de la diferencia que hace estallar, por represora, cualquier articulación societaria en lo nacional

<sup>22</sup> Homi K. Bhabha, (Ed.), 1977. *Nation and Narration*. London: Routledge; José Miguel Marinas, 1995. “La identidad contada”. En: *Destinos del relato al fin del milenio*, pp. 66-73. Valencia: Archivos de la Filmoteca.

y aun menos en lo universal. Pero, “¿es el particularismo pensable sólo como particularismo, a partir de la dimensión diferencial que él afirma? ¿Son las relaciones entre universalismo y particularismo relaciones de mutua exclusión?”<sup>23</sup>, se pregunta E. Laclau. A lo que responde con un análisis histórico de los tres momentos que ha vivido esa relación en Occidente. Primer momento, la filosofía antigua-clásica: o bien lo particular realiza en sí mismo lo universal –hace parte de ello–, o bien lo particular niega lo universal afirmándose como particularismo, que hace de la universalidad una particularidad definida por una exclusión ilimitada. Segundo momento, el cristianismo, en el cual la universalidad se refiere a los acontecimientos que enlaza la escatología: entre lo universal y lo particular, que es el cuerpo en que se encarna, ninguna posibilidad de mediación fuera de Dios. Pero justamente esa posibilidad de *encarnación* de lo universal en lo particular va a introducir en la historia una lógica que, secularizada, marcará a Occidente en forma indeleble: la lógica del “agente privilegiado de la Historia, cuyo cuerpo particular era el vehículo de una universalidad que lo trascendía”<sup>24</sup>. Ahí está por entero la “clase universal” del marxismo –encarnada en el proletariado, representada por el partido y hecha palabra en la voz del autócrata de turno. Y está también el eurocentrismo, su expansión imperialista convertida en función universal de civilización y modernización, condenando a los “pueblos sin historia”, pues en su resistencia a la modernización lo que expresan es su incapacidad para acceder a lo universal.

El tercer momento es el del pensamiento actual, un pensamiento capaz de asumir que los particularismos puros no ofrecen salida alguna a los conflictos culturales y políticos que vivimos. Pues lo particular –una minoría étnica– sólo puede constituirse plenamente dentro de un contexto de derechos, como lo ha sido históricamente el Estado nacional. Ya que “sus reivindicaciones no pueden ser formuladas en términos de diferencia, sino de ciertos principios universales que la minoría comparte con el resto de la comunidad: el derecho a buenas escuelas, a una vida decente, a participar en el espacio público de la ciudadanía, etc.”<sup>25</sup>. El aporte de E. Laclau a la comprensión de un multiculturalismo democrático resulta decisivo, pues frente a los viejos y pesados lastres del mesianismo que hoy revive, y a los particularismos atrapados en la lógica del *apartheid*, afirma un universal que emerge de lo particular pero no como algo que subyace en su adentro sino como horizonte siempre lejano, como símbolo de una plenitud ausente que moviliza a las sociedades a extender los derechos a la igualdad a más y más diferencias. No hay diferencia que pueda manifestarse como tal por fuera de la comunidad con la que comparte los derechos en que se basan

<sup>23</sup> E. Laclau, 1996. *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Ariel. p. 46.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 48

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 56

sus reivindicaciones. Y sin valores universales no hay posibilidad de convivencia entre identidades de grupos particulares.

Lo que el multiculturalismo pone en evidencia es que las instituciones liberal-democráticas se han quedado estrechas para acoger la diversidad cultural que desgarrar a nuestras sociedades, justamente, porque no caben en esa institucionalidad. Desgarradura que sólo puede ser suturada con una política de extensión de los derechos y valores universales a todos los sectores de la población que han vivido por fuera de la aplicación de esos derechos, sean mujeres o minorías étnicas, evangélicos u homosexuales. Michel Wiewiorka<sup>26</sup> se niega así a tener que escoger entre el universalismo heredado de la ilustración, que dejaba de lado sectores enteros de la población, y un diferencialismo tribal que se afirma en la exclusión racista y xenófoba, pues esa disyuntiva es mortal para la democracia.

El debate sobre las identidades adquiere en ese punto su máxima tensión. E. Hobsbawm, en un artículo con visos de manifiesto<sup>27</sup>, se pregunta ¿qué tienen que ver las políticas de identidad con el proyecto emancipatorio de la izquierda? Pues mientras las identidades se parecen hoy más a las camisetas que a la piel, resultando intercambiables, camaleónicas y llevables en combinación, los grupos de izquierda se movilizaban por causas “grandes y universales”. Las políticas de identidad son problema de minorías y las alianzas entre minorías al agruparse en torno a identidades que se definen negativamente, serán siempre alianzas en peligro de desintegrarse ante el menor conflicto interno. Desde el feminismo de izquierda, Chantal Mouffe identifica el proyecto de la emancipación hoy con una profundización de la democracia cuyas claves se hallan en el multiculturalismo<sup>28</sup>. Pues lo que pone en juego la diversidad y el conflicto de las identidades no es sólo de orden cultural sino político: ellas son hoy el escenario y el objeto de combates políticos, y aun más, ellas conforman el territorio primordial del ejercicio de la hegemonía.

Pero para llevar hasta ahí el debate se hace necesario desbrozar un terreno, el de *lo político* que atraviesa *la política*. Un terreno embarullado hasta hace poco, de un lado, por un racionalismo liberal para el que el mundo de las pasiones y la violencia de los antagonismos se consideran arcaico e irracional. Y de otro, por la ceguera a la que conducen las ilusiones liberales de un “consenso sin exclusiones” al que se llega por la mera vía discursiva (léase la habermasiana “racionalidad comunicativa del entendimiento recíproco”). Ch. Mouffe formula esta esclarecedora pregunta: “¿Qué tipo de relación puede establecerse entre identidad y alteridad de manera que se

<sup>26</sup> M. Wiewiorka, 1997. *Une société fragmentée? Le multiculturalisme en débat*. Paris: La Découverte.

<sup>27</sup> E. Hobsbawm, 1996. “La política de identidad y la izquierda”. Revista *Nexos*, N° 224, México.

<sup>28</sup> Mouffe, *op cit.*

desactive el peligro de la exclusión?”<sup>29</sup>. Demarcación entre un nosotros y un ellos, toda identidad implica la tentación de convertir al otro en enemigo que amenaza mi identidad, la personal y la de mi grupo. Por eso, para responder a la pregunta formulada se hace necesario distinguir *lo político* –la dimensión de hostilidad y antagonismo entre los humanos– de *la política*: la construcción de un orden que organice y posibilite la convivencia humana siempre conflictiva. La imposibilidad de pensar un orden humano sin conflicto, hace que el desafío crucial que hoy se le plantea a la democracia sea cómo transformarse en una “democracia pluralista”, esto es capaz de asumir la discriminación nosotros/ellos de manera que la posición de ellos sea reconocida como legítima. Lo que a su vez implica que las pasiones no sean relegadas a la vida privada sino puestas en escena por procedimientos agonísticos: de lucha que no busca aniquilar al otro, pues el otro también tiene derecho al reconocimiento y para ello, a la vida. La democracia se vuelve escenario de la emancipación cuando nos exige sostener la tensión entre nuestra identidad como individuos y como ciudadanos, pues sólo a partir de esa tensión se hará posible sostener colectivamente la otra, la tensión entre diferencia y equivalencia (igualdad). Y saldremos, entonces, de la ilusoria búsqueda de una reabsorción de la alteridad en un todo unificado. Así como la alteridad es irreductible, la *democracia pluralista* debe verse como un “bien imposible”, que sólo existe mientras no se pueda lograr perfectamente.

#### ANTIGUAS Y NUEVAS COMUNIDADES CULTURALES: UN MAPA A MANO ALZADA

Hubo un tiempo en el que creíamos saber con certeza de qué estábamos hablando cuando nombrábamos dicotómicamente *lo tradicional* y *lo moderno*, pues mientras la antropología tenía a su cargo las culturas *primitivas*, la sociología se encargaba de las *modernas*. Lo que implicó dos opuestas ideas de cultura: si para los antropólogos *cultura es todo*, pues en el magma primordial que habitan los primitivos tan cultura es el hacha como el mito, la maloca como las relaciones de parentesco, el repertorio de las plantas medicinales o el de las danzas rituales, para los sociólogos por el contrario, *cultura es sólo* un especial tipo de actividades y de objetos, de productos y prácticas, casi todos pertenecientes al canon de las artes y las letras. Pero en la tardo-modernidad que ahora habitamos, la separación que instauraba aquella doble idea de cultura se ve emborronada, de una parte por el movimiento creciente de especialización comunicativa de lo cultural, ahora “organizado en un sistema de máquinas productoras de bienes simbólicos que son transmitidos a sus públicos consumidores”<sup>30</sup>, es lo que hace

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 7

<sup>30</sup> J.J. Brunner, 1996. *Cartografías de la modernidad*. Santiago de Chile: Dolmen. p. 134.

la escuela con sus alumnos, la prensa con sus lectores, la televisión con sus audiencias y hasta las iglesias con sus fieles. Al mismo tiempo la cultura vive otro movimiento radicalmente opuesto: se trata de un movimiento de *antropologización*, mediante el cual la vida social toda deviene, *se convierte en cultura*. Hoy son sujeto/objeto de cultura tanto el arte como la salud, el trabajo como la violencia, y también hay cultura política, y del narcotráfico, cultura organizacional y cultura urbana, juvenil, de género, profesional, audiovisual, científica, tecnológica, etc. Como si la imparables máquina de la racionalización modernizadora –que separa y especializa– estuviera girando, patinando en círculo, la cultura escapa a toda compartimentalización irrigando la vida social entera.

Algo parecido nos pasa con la dicotomía entre lo rural y lo urbano, pues lo urbano era *lo contrario* de lo rural. Hoy esa dicotomía se está viendo disuelta no sólo en el discurso del análisis sino en la experiencia social misma por los procesos de desterritorialización e hibridaciones que ella atraviesa. *Lo urbano* no se identifica ya hoy únicamente con lo que atañe a la ciudad<sup>31</sup>. sino que permea con mayor o menor intensidad el mundo campesino pues *urbano es el movimiento que inserta lo local en lo global*, ya sea por acción de la economía o de los medios masivos de comunicación. Aun las culturas más fuertemente locales atraviesan cambios que afectan a los modos de experimentar la pertenencia al territorio y las formas de vivir la identidad. Se trata de los mismos movimientos que desplazan las antiguas fronteras entre lo tradicional y lo moderno, lo popular y lo masivo, lo local y lo global. Esos cambios y movimientos resultan hoy cruciales para comprender cómo sobreviven y se recrean las identidades en las comunidades tradicionales, las nacionales y las urbanas.

### Vigencia y reconfiguraciones en las comunidades tradicionales

Al diseccionar la imagen del indígena aparece el rostro del mestizo, pues los indios de las fotografías no sólo nos miran como ciegos, también están mudos. Aunque vivimos rodeados de imaginería prehispánica, nuestra cultura no tiene oídos para lenguas aborígenes.[...] Nos hemos ido acostumbrando a que nos paseen por una galería de curiosidades, y cada vez nos divertimos más observando desde nuestra cámara platónica las sombras que proyecta el pensamiento occidental en las paredes del museo.

*Roger Bartra.*

Al hablar de comunidades tradicionales en América Latina nos estamos refiriendo normalmente a las culturas prehispánicas de los pueblos indígenas. Con esa denominación se abarca también a las culturas negras y las campesinas, aunque en este texto sólo nos referiremos a las indígenas. Estas

<sup>31</sup> O. Monguin, 1995. *Vers la troisième ville?*. Paris : Hachette. p. 43



fueron vistas durante siglos, y especialmente en la mirada de los indigenistas, como “el hecho natural de este continente, el reino de lo sin historia, el punto de partida inmóvil desde el que se mide la modernidad”<sup>32</sup>. En los años setenta esa mirada parecía haber sido superada por una concepción no lineal del tiempo y del desarrollo, pero hoy nos encontramos, de un lado, con que el proceso de globalización está reflatando y agudizando una mentalidad desarrollista para la cual modernidad y tradición vuelven a aparecer como irreconciliables, y hasta el punto de que para poder mirar al futuro hay que dejar de mirar al pasado. De otro lado, el discurso postmoderno idealiza la *diferencia indígena* como mundo intocable, dotado de una autenticidad y verdad intrínseca que lo separa del resto y lo encierra sobre sí mismo. Mientras otro discurso “post” hace de la *hibridación* la categoría que nos permitiría nombrar una indolora desaparición de los conflictos que subyacen a la *resistencia* cultural.

Pero es sólo en la dinámica histórica como lo indígena puede ser comprendido en su complejidad cultural: tanto en su diversidad temporal –lo indígena que vive en ciertas etnias nómadas de las selvas amazónicas, lo indígena conquistado y colonizado, los diversos modos y calados de su modernización– como en los movimientos y formas de mestizaje e hibridaciones: desde lo prehispánico recreado –el valor social del trabajo, la virtual ausencia de la noción de individuo, la profunda unidad entre hombre y naturaleza, la reciprocidad expandida– hasta las figuras que hoy componen la trama de modernidad y discontinuidades culturales, de memorias e imaginarios que revuelven lo indígena con lo rural y el folclor con lo popular urbano, lo masivo.

Los pueblos indígenas renuevan día a día sus modos de afirmación cultural y política. Son los prejuicios de un etnocentrismo solapado, que permea con frecuencia incluso el discurso antropológico, los que nos incapacitan para percibir los diversos sentidos del desarrollo en esas comunidades étnicas. El cambio en las identidades pasa eminentemente por los procesos de *apropiación* que se materializan especialmente en los cambios que presentan las fiestas o las artesanías, y a través de los cuales las comunidades se apropian de una economía que les agrade o de una jurisprudencia que les estandariza para seguir trazando puentes entre sus memorias y sus utopías. Así lo demuestran la diversificación y desarrollo de la producción artesanal en una abierta interacción con el diseño moderno y hasta con ciertas lógicas de las industrias culturales<sup>33</sup>, el desarrollo de un derecho consuetudinario in-

<sup>32</sup> M. Lauer, 1982. *Crítica de la artesanía: plástica y sociedad en los andes peruanos*. Lima: Desco; J.M. Valenzuela, (Coord.), 1992. *Decadencia y auge de las identidades*. Tijuana: El colegio de la F.N.

<sup>33</sup> N. García Canclini, 1982. *Las culturas populares en el capitalismo*. México: Nueva Imagen; 1995. “Las identidades como espectáculo multimedia”. En: *Consumidores y ciudadanos*, p.107 y ss. México: Grijalbo; A.G. Quintero Rivera, 1998. *Salsa, sabor y control*. México: Siglo XXI.

dígena cada día más abiertamente reconocido por la normatividad nacional e internacional<sup>34</sup>, la existencia creciente de emisoras de radio y televisión programadas y gestionadas por las propias comunidades<sup>35</sup>, y hasta la palabra del comandante Marcos haciendo circular por la trans-territorialidad de Internet los derechos del movimiento indígena zapatista a una utopía que no se quiere sólo alternativa en lo local sino reconfiguración del sentido de los movimientos actuales de democratización en México<sup>36</sup>.

La actual reconfiguración de esas culturas –indígenas, campesinas, negras– responde no sólo a la evolución de los dispositivos de dominación que entraña la globalización, sino también a un efecto derivado de ésta: *la intensificación de la comunicación e interacción de esas comunidades con las otras culturas de cada país y del mundo*<sup>37</sup>. Desde dentro de las comunidades esos procesos de comunicación son percibidos, a la vez, como otra forma de amenaza a la supervivencia de sus culturas –la larga y densa experiencia de las trampas a través de las cuales han sido dominadas carga de recelo cualquier exposición al otro– pero al mismo tiempo *la comunicación es vivida como una posibilidad de romper la exclusión*, como experiencia de interacción que si comporta riesgos también abre nuevas figuras de futuro. Ello está posibilitando que la dinámica de las propias comunidades tradicionales desborde los marcos de comprensión elaborados por los folcloristas: hay en esas comunidades menos complacencia nostálgica con las tradiciones y una mayor conciencia de la indispensable reelaboración simbólica que exige la construcción del futuro.

Las culturas tradicionales cobran hoy, para las sociedades modernas de estos países, una vigencia estratégica en la medida en que nos ayudan a enfrentar el trasplante puramente mecánico de culturas, al mismo tiempo que, en su diversidad, ellas representan un reto fundamental a la pretendida universalidad deshistorizada de la modernización y su presión homogenizadora. Pero para eso necesitamos –especialmente en el trazado de políticas culturales que en lugar de conservarlas, de mantenerlas *en conserva*, estimule en esas culturas su propia capacidad de desarrollarse y recrearse– comprender en profundidad todo lo que en esas comunidades nos reta descolocando y subvirtiendo nuestro hegemónico sentido del tiempo. Un tiempo absorbido por un presente autista, que pretende bastarse a sí mismo. Lo que sólo puede provenir del *debilitamiento del pasado*, de la conciencia histórica, que es el tiempo fabricado por los medios y últimamente reforza-

<sup>34</sup> Una buena muestra de esa jurisprudencia: Sánchez, 1998.

<sup>35</sup> Ma. Alfaro y otros, 1998. *Redes solidarias, culturas y multimedialidad*. Quito: Ocic-AL/Uclap.

<sup>36</sup> S. Rojo Arias, 1996. “La historia, la memoria y la identidad en los comunicados del EZLN” in *Identidades*. México: *Debate feminista*.

<sup>37</sup> R. Bayardo y M. Lacarrieu (Comp.), 1997. *Globalización e identidad cultural*. Buenos Aires: Ciccus; D. Mato y otros, 1996. *América Latina en tiempos de globalización: procesos culturales y transformaciones sociopolíticas*. Caracas: Unesco/U.C.V.

do por las velocidades cibernéticas. Y sin pasado, o con un pasado separado de la *memoria*, convertido en *cita* –un adorno con el colorear el presente siguiendo con las ‘modas de la nostalgia’<sup>38</sup>– nuestras sociedades se *hunden* en un presente sin fondo y sin horizonte. Para enfrentar esa inercia que nos arroja a un futuro convertido en mera repetición, la lúcida y desconcertante concepción de tiempo que nos propuso W. Benjamín<sup>39</sup> puede ser decisiva. Pues en ella el pasado está abierto ya que no todo en él ha sido realizado. Y es que el pasado no está configurado sólo por los hechos, es decir por “lo ya hecho”, sino también por lo que queda por hacer, por virtualidades a realizar, por semillas dispersas que en su época no encontraron el terreno adecuado. Hay *un futuro olvidado en el pasado* que es necesario rescatar, redimir y movilizar. Lo que implica que el presente sea entendido por W. Benjamín<sup>40</sup> como el “tiempo-ahora”: *la chispa que conecta el pasado con el futuro*, que es todo lo contrario de nuestra pasajera y aletargada actualidad. El presente es ese ahora desde el que es posible des-atar el pasado amarrado por la pseudo continuidad de la historia y desde él construir futuro. Frente al historicismo que cree posible resucitar la tradición, Benjamín piensa la tradición como una herencia, pero no acumulable ni patrimonial<sup>41</sup>, sino radicalmente ambigua en su valor y en permanente disputa por su apropiación, reinterpretada y re-interpretable, atravesada y sacudida por los cambios y en conflicto permanente con las inercias de cada época. La memoria que se hace cargo de la tradición no es la que nos traslada a un tiempo inmóvil sino la que hace presente un pasado que nos desestabiliza.

### Avatares de las comunidades nacionales

Podría narrarse la historia de América Latina como una continua y recíproca ocupación de terreno. No hay demarcación estable reconocida por todos. Ninguna frontera física y ningún límite social otorgan seguridad. Así nace y se interioriza, de generación en generación, un miedo ancestral al invasor, al otro, al diferente, venga de arriba o de abajo.

*Norbert Lechner.*

Pese a las abundantes discusiones, la identidad nacional no está en riesgo. Es una identidad cambiante, enriquecida de continuo con el habla de los marginales, las aportaciones de los mass-media, las renovaciones académicas, las discusiones ideológicas, la americanización y la resistencia a la ampliación de la miseria, y que se debilita al reducirse la capacidad de los

<sup>38</sup> F. Jameson, 1992. *El postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Barcelona: Paidós. p. 45.

<sup>39</sup> W. Benjamín, (s.f) “Tesis de filosofía de la historia”. *Discursos interrumpidos I*, pp.177-194.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 191.

<sup>41</sup> W. Benjamin, 1989. *Paris, capitale du XIX siècle. Le livre des passages*. Paris : Du Cerf. p. 477.

centros de enseñanza y al institucionalizarse la resignación ante la ausencia de estímulos culturales.

*Carlos Monsivais.*

Allí donde el orden colectivo es precario a la vez que idealizado como algo preconstituido ontológicamente y no construido política y cotidianamente, la pluralidad es percibida como disgregación y ruptura del orden, la diferencia es asociada a la rebelión y la heterogeneidad es sentida como fuente de contaminación y deformación de las purezas culturales. De ahí la tendencia a hacer del Estado-nación la figura que contrarreste en forma vertical y centralista las debilidades societales y las fuerzas de la dispersión. Definido por los populismos en términos de lo telúrico y lo racial, de lo auténtico y lo ancestral, lo nacional ha significado la permanente sustitución del pueblo por el Estado y el protagonismo de éste en detrimento de la sociedad civil<sup>42</sup>. La preservación de la identidad nacional se confunde con la preservación del Estado, y la defensa de los “intereses nacionales” puesta por encima de las demandas sociales acabará justificando —como lo hizo en los años setenta la “doctrina de la seguridad nacional”— la suspensión/supresión de la democracia. Los países de América Latina tienen una larga experiencia de esa inversión de sentido, mediante la cual la identidad nacional es puesta al servicio de un chauvinismo que racionaliza y oculta la crisis del Estado-Nación, como sujeto capaz de hacer real aquella unidad que articularía las demandas y representaría los diversos intereses que cobija su idea. Crisis disfrazada por los populismos y los desarrollismos pero operante en la medida en que las naciones se hicieron, no asumiendo las diferencias sino subordinándolas a un Estado que más que integrar lo que supo fue centralizar.

La historia de las desposesiones y exclusiones que han marcado la formación y desarrollo de los Estados-nación en Latinoamérica, tiene en la cultura uno de sus ámbitos menos estudiados por las ciencias sociales. Ha sido a partir de mediados de los años 80 cuando los llamados “estudios culturales” han comenzado a investigar las relaciones entre nación y narración<sup>43</sup>, esto es los relatos fundacionales de lo nacional. Así como desde las sucesivas constituciones, también desde los “parnasos y museos fundacionales los letrados pretendieron darle cuerpo de letra a un sentimiento, construir un imaginario de nación” en el que lo que ha estado en juego es “el discurso de la memoria que se realiza desde el poder”, un poder que se constituye en “la violencia

<sup>42</sup> A. Flifisch, y otros, 1984. *Problemas de la democracia y la política democrática en América Latina*, Santiago: Flasco; N. Lechner (ed.), 1981. *Estado y política en América Latina*. México: Siglo XXI.

<sup>43</sup> A ese propósito el libro inaugural de H. Bhabha, 1990, donde ya aparecen algunos textos sobre esta temática en América Latina, ver también: Rotker, 1997; González, Lasarte, Montaldo y Daroqui, 1995.

misma de la representación que configura una nación blanca y masculina, en el mejor de los casos mestiza<sup>74</sup>. Fuera de esa nación representada quedarán los indígenas, los negros, las mujeres, todos aquellos cuya diferencia dificultaba y erosionaba la construcción de un sujeto nacional homogéneo. De ahí todo lo que las representaciones fundacionales tuvieron de *simulacro*: de representación sin realidad representada, de imágenes deformadas y espejos deformantes en los que las mayorías no podían reconocerse. El olvido que excluye y la representación que mutila están en el origen mismo de las narraciones que fundaron estas naciones.

Ahora bien, constituidas en naciones al ritmo de su transformación en “países modernos”, no es extraño que una de las dimensiones más contradictorias de la modernidad latinoamericana se halle en los proyectos de y los desajustes con *lo nacional*. Desde los años veinte en que lo nacional se propone como síntesis de la particularidad cultural y la generalidad política, que “transforma la multiplicidad de deseos de las diversas culturas en un único deseo de participar (formar parte) del sentimiento nacional<sup>75</sup>”, a los cincuenta en que el nacionalismo se transmuta en populismos y desarrollismos que consagran el protagonismo del Estado en detrimento de la sociedad civil, un protagonismo que es racionalizado como modernizador tanto en la ideología de las izquierdas como en la política de las derechas, hasta los ochenta en que la afirmación de la modernidad, al identificarse con la sustitución del Estado por el mercado como agente constructor de hegemonía, acabará convirtiéndose en profunda devaluación de lo nacional<sup>76</sup>.

Lo que desde el proyecto moderno ha estado minando, vaciando de significación, la relación Estado/Nación en América Latina ha sido la imposibilidad de pensar lo nacional por fuera de la unidad centralizada que impone lo estatal. Como dice Norbert Lechner, en la cita introductoria, al no haber frontera física capaz de otorgar seguridad, los latinoamericanos hemos ido interiorizando un miedo ancestral al otro, al diferente, venga de arriba o de abajo. Ese miedo se expresa aun en la tendencia, generalizada entre los políticos, a percibir la diferencia como disgregación y ruptura del orden, y entre los intelectuales a ver en la heterogeneidad una fuente de contaminación y deformación de las purezas culturales. El autoritarismo no sería entonces en nuestros países una tendencia perversa de sus militares o sus políticos sino una respuesta a la precariedad del orden social, a la debilidad de la sociedad civil y a la complejidad de mestizajes que contiene. Hasta hace bien poco la idea de lo nacional era incompatible, tanto para la derecha como para la izquierda, con la de diferencia: el pueblo era uno e indivisible, la sociedad

<sup>74</sup> H. Achugar, 1999. “Parnasos fundacionales, letra, nación y Estado en el siglo XIX”. *Revista Iberoamericana*, N° 178-179, pp. 13–31. Pittsburgh.

<sup>75</sup> A. Novaes, 1983. *A nacional e o popular na cultura brasileira*. São Paulo: Brasiliense.

<sup>76</sup> R. Schwarz, 1987. “Nacional por sustracción”. *Revista Punto de vista* No. 28. Buenos Aires.

un sujeto sin texturas ni articulaciones internas y el debate político-cultural se movía entre esencias nacionales e identidades de clase<sup>47</sup>.

Carlos Monsiváis nos obliga constantemente a desplazar la mirada sobre la configuración de lo nacional, para otearla desde lo popular en su carácter de sujeto y actor en la construcción de una nación que creían haber construido solos los políticos y los intelectuales. De parte del *populacho* la nación “ha implicado la voluntad de asimilar y rehacer las ‘concesiones’ transformándolas en vida cotidiana, la voluntad de adaptar el esfuerzo secularizador de los liberales a las necesidades de la superstición y el hacinamiento, el gusto con que el fervor guadalupano utiliza las nuevas conquistas tecnológicas. Una cosa por la otra: la Nación arrogante no aceptó a los parias y ellos la hicieron suya a trasmano”<sup>48</sup>. Pero el pueblo de que habla Monsiváis es el que va de las soldaderas de la revolución a las masas urbanas de hoy, y lo que ahí se trata de comprender es ante todo la capacidad popular de *convertir en identidad* lo que viene tanto de sus memorias como de las expropiaciones que hacen de las culturas modernas. Lo nacional no enfrentado a lo internacional sino rehecho permanentemente en su mezcla de realidades y mitologías, computadoras y cultura oral, televisión y corridos. Una identidad que tiene menos de contenido que de *método* para interiorizar lo que viene de “fuera” sin graves lesiones en lo psíquico, lo cultural o lo moral. Lo que, produciendo no poco desconcierto y hasta escándalo, le ha permitido a Monsiváis afirmar: “El mexicano no es ya un problema existencial o cultural, y pese a las abundantes discusiones, la identidad nacional no está en riesgo. Es una identidad cambiante, enriquecida de continuo con el habla de los marginales, las aportaciones de los massmedia, las renovaciones académicas, las discusiones ideológicas, la americanización y la resistencia a la ampliación de la miseria”<sup>49</sup>.

El contradictorio movimiento de globalización y fragmentación de la cultura, lo es a la vez de mundialización y revitalización de lo local. De manera que la devaluación de lo nacional no proviene únicamente de la desterritorialización que efectúan los circuitos de la interconexión global de la economía y la cultura-mundo sino de la erosión interna que produce la *liberación de las diferencias*, especialmente de las regionales y las generacionales. Mirada desde la cultura planetaria, la nacional aparece provinciana y cargada de lastres estatistas. Mirada desde la diversidad de las culturas locales, la nacional es identificada con la homogenización centra-

<sup>47</sup> H. Sabato, 1989. “Pluralismo y nación”. *Revista Punto de vista* No. 34 pp. 2. Buenos Aires; H. Schmucler, 1988. “Los rostros familiares del totalitarismo: nación, nacionalismo y pluralidad”. *Revista Punto de vista* No. 33. Buenos Aires.

<sup>48</sup> C. Monsiváis, 1992. “De la cultura mexicana en vísperas del tratado de libre comercio”. En: G. Guevara y otros. *La educación y la cultura ante el tratado de libre comercio*, México: Nueva Imagen. p. 38

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 192.

lista y el acartonamiento oficialista. Lo nacional en la cultura resulta siendo un ámbito rebasado en ambas direcciones replanteando así el sentido de las *fronteras*. Qué sentido guardan las fronteras geográficas en un mundo en el que los satélites pueden “fotografiar” la riqueza del subsuelo, y en el que la información que pesa en las decisiones económicas circula por redes informales. Claro que sigue habiendo fronteras, pero ¿no son quizá hoy más insalvables que las nacionales las “viejas” fronteras de clase y de raza, y las nuevas fronteras tecnológicas y generacionales? Lo que no implica que lo nacional no conserve vigencia como mediación histórica de la memoria larga de los pueblos, esa precisamente que hace posible la comunicación entre generaciones. Pero a condición de que esa vigencia no se confunda con la intolerancia que hoy rebrota en ciertos nacionalismos y particularismos potenciados quizá por la disolución de fronteras que vive especialmente el mundo occidental.

### Nuevas comunidades en la ciudad virtual

Nuestro pensamiento nos ata todavía al pasado, al mundo tal como existía en la época de nuestra infancia y juventud. Nacidos y criados antes de la revolución electrónica, la mayoría de nosotros no entiende lo que ésta significa. Los jóvenes de la nueva generación, en cambio, se asemejan a los miembros de la primera generación nacida en un país nuevo. Debemos entonces *reubicar el futuro*. Para construir una cultura en la que el pasado sea útil y no coactivo, debemos ubicar el futuro entre nosotros, como algo que está aquí, listo para que lo ayudemos y protejamos antes de que nazca, porque de lo contrario sería demasiado tarde”.

*Margaret Mead*

Al hablar de *nuevas culturas urbanas* estamos nombrando especialmente los profundos cambios que hoy afectan a *los modos de estar juntos*, cambios que responden a unos procesos de urbanización salvajemente acelerados y estrechamente ligados con los imaginarios de una modernidad identificada con la velocidad de los tráficos y con la fragmentariedad de los lenguajes de la información. Al mismo tiempo vivimos en unas ciudades desbordadas no sólo por crecimiento de los flujos informáticos sino por esos otros flujos que sigue produciendo la pauperización de los campesinos. Las contradicciones de la urbanización están bien a la vista: mientras ella permea la vida campesina, nuestras ciudades sufren de una *des-urbanización* que nombra dos hechos. Uno, que cada día más gente –perdidos los referentes culturales, insegura y desconfiada– usa menos ciudad, restringe los espacios en que se mueve, los territorios en que se reconoce, tendiendo a desconocer todo el resto. Otro, que ante el desempleo brutalmente creciente, también más gente sobrevive *informalmente* en la ciudad, esto es con base en los saberes y destrezas que se trajeron del campo.

La *ciudad virtual* en formación se constituye en espacio de un nuevo *sensorium* cuyo surgimiento se halla estrechamente ligado al movimiento que enlaza la expansión/estallido de la ciudad con el crecimiento/ densificación de los medios y las redes electrónicas. “Son las redes audiovisuales las que efectúan, desde su propia lógica, una nueva diagramación de los espacios e intercambios urbanos”<sup>50</sup>. La diseminación/ fragmentación de la ciudad espesa, densifica la mediación y la experiencia tecnológica hasta el punto de sustituir, de volver vicaria, la experiencia personal y social: en la ciudad actual, afirmará machaconamente Baudrillard<sup>51</sup>, toda experiencia sería mero *simulacro*, simulación de un *imposible real*. Es en ese nuevo *espacio comunicacional*, tejido ya no de encuentros y muchedumbres sino de *conexiones, flujos y redes*, en el que veo emerger un *sensorium* nuevo, esto es nuevos “modos de estar juntos” y otros dispositivos de percepción que aparecen mediados, en un primer momento, por la televisión, después por el computador y después por la imbricación entre televisión e informática en una acelerada alianza entre velocidades audiovisuales e informacionales: “Un aire de familia vincula la variedad de las pantallas que reúnen nuestras experiencias laborales, hogareñas y lúdicas”<sup>52</sup>. Atravesando y reconfigurando hasta las relaciones con nuestro cuerpo, la ciudad *virtual*, al contrario de la *mediada*, ya no requiere cuerpos reunidos, los quiere interconectados.

Ninguna otra figura como la del *flujo* televisivo<sup>53</sup> para asomarnos a los dispositivos de *enganche* (*embrague*, en sentido lingüístico) entre discontinuidad espacial de la escena doméstica y el *continuum* de las imágenes indiferenciando géneros/programas. La diversidad de relatos y narrativas presentes en la programación cuenta menos que la presencia permanente de la pantalla encendida: lo que retiene al telespectador es más el ininterrumpido flujo de las imágenes que el contenido de sus discursos. Tiene toda la razón Beatriz Sarlo cuando afirma que sin el *zapping*<sup>54</sup> la televisión estaba incompleta, pues él es el que posibilita el orgasmo del flujo, ahora ya no sólo del interno al discurso televisivo sino el del discurso construido por el televidente con fragmentos o “restos” de noticieros, telenovelas, concursos o conciertos. Más allá de la aparente democratización que introduce la tecnología, la metáfora del *zappar* ilumina doblemente la escena social. Pues

<sup>50</sup> N. García Canclini, 1990. “Del espacio político a la teleparticipación, en *Culturas híbridas*. México: Grijalbo; 1993. “Culturas de la ciudad de México: símbolos colectivos y usos del espacio urbano”. En: *El consumo cultural en México*. México: Conaculta.

<sup>51</sup> J. Baudrillard, 1981. *Simulacres et simulation*. Paris: Galilée ; 1984. *Les stratégies fatales*. Paris: Grasset; 1994. *Le crime parfait*. Paris: Galilée.

<sup>52</sup> C. Ferrer, 1995. “Taenia saginata o el veneno en la red”. En: *Nueva Sociedad* N° 140. Caracas. Pág. 155; 1996. *Mal de ojo. El drama de la mirada*. Buenos Aires: Colihue.

<sup>53</sup> G. Barlozzetti (Ed.), 1986. *Il Palinsesto: testo, apparati y generi della televisione*, Milano: Franco Angeli.

<sup>54</sup> B. Sarlo, 1993. “Zapping”. *Escenas de la vida postmoderna*, p. 57 y ss. Buenos Aires: Ariel.



es con pedazos, restos y desechos, objetos desechables, que buena parte de la población arma los cambuches en que habita, teje el rebusque con que sobrevive y mezcla los saberes con que enfrenta la opacidad urbana. Y hay, también, una cierta y eficaz travesía que liga los modos de ver desde los que el televidente explora y atraviesa el palimpsesto de los géneros y los discursos, con los modos nómadas de habitar la ciudad —los del emigrante al que le toca seguir indefinidamente emigrando dentro de la ciudad a medida que se van urbanizando las invasiones y valorizándose los terrenos, y sobre todo con el hilo que liga los desplazamientos de la banda juvenil que constantemente cambia sus lugares de encuentro.

A la inseguridad, que ese descentrado y desespacializado modo de habitar implica, responden especialmente las nuevas generaciones rehaciendo las figuras de la socialidad: esas *tribus*<sup>55</sup> cuya ligazón no proviene ni de un territorio fijo ni de un consenso racional y duradero sino de la edad y del género, de los repertorios estéticos y los gustos sexuales, de los estilos de vida y las exclusiones sociales. Enfrentando la masificada diseminación de sus anonimatos, y fuertemente conectada a las redes de la cultura-mundo de la información y el audiovisual, la heterogeneidad de las tribus urbanas nos descubre la radicalidad de las transformaciones que atraviesa el *nosotros*, la profunda reconfiguración de la socialidad.

Al menos en lo que concierne al mundo de los jóvenes, a donde apuntan los cambios es a la emergencia de sensibilidades “desligadas de las figuras, estilos y prácticas de añejas tradiciones que definen ‘la cultura’ y cuyos sujetos se constituyen a partir de la conexión/desconexión con los aparatos”<sup>56</sup>. En la empatía de los jóvenes con la cultura tecnológica, que va de la información absorbida por el adolescente en su relación con la televisión a la facilidad para entrar y manejarse en la complejidad de las redes informáticas, lo que está en juego es la emergencia de una nueva sensibilidad hecha de una doble complicidad cognitiva y expresiva: es en sus relatos e imágenes, en sus sonoridades, fragmentaciones y velocidades que ellos encuentran su idioma y su ritmo. Estamos ante la formación de *comunidades hermenéuticas* que responden a nuevos modos de percibir y narrar la identidad, y de la conformación de identidades con temporalidades menos largas, más precarias pero también más flexibles, capaces de amalgamar, de hacer convivir en el mismo sujeto ingredientes de universos culturales muy diversos.

Habiendo opuesto en varios trabajos anteriores la ciudad *virtual* a la ciudad que denominé *mediada*, el París de Baudelaire descifrado por W. Benjamín, han sido mis últimas lecturas de éste las que me han llevado a deconstruir, en buena parte, aquella oposición en la medida en que ella me

<sup>55</sup> Ver a ese respecto: M. Maffesoli, 1990; J.M. Pérez y otros, 1996.

<sup>56</sup> S. Ramírez, S. Muñoz, 1995. *Trayectos del consumo*, Cali, Universidad del Valle. p. 60; 1996. “Cultura, tecnologías y sensibilidades juveniles”. *Nómadas*, N° 4, Bogotá.

estaba impidiendo pensar aquello que “al dinamitar la *continuidad reificada* de la historia hace así mismo explotar la homogeneidad de la época, su estar saturada de presente”<sup>57</sup>. Esa explosión abre el agujero por el que se nos hace posible acceder a lo que desde el pasado horada la aparente coherencia de un presente sometido a las lógicas de lo homogéneo, y nos sensibiliza a sus incoherencias, a sus brechas, que son hoy nuestras posibilidades de inventar/construir futuros. El proyecto político que dinamizaba a la *ciudad mediada* atraviesa y tensiona el contradictorio texto cultural de la *ciudad virtual*, pero se expresa en otras “geografías simbólicas”<sup>58</sup> (Piccini, 1999) que des-ubican la energía de la *representación* política desde las intensidades y los flujos del *reconocimiento* al que apelan los que luchan hoy por construir nuevas formas de comunidad e identidad que desestabilizan nuestra *mediada* experiencia de ciudad.

### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACHUGAR, H., 1999. “Parnasos fundacionales, letra, nación y Estado en el siglo XIX”. *Revista Iberoamericana*, N° 178-179, pp. 13 –31. Pittsbutrgh.
- ALFARO, R. Ma. y otros, 1998. *Redes solidarias, culturas y multimedialidad*. Quito: Ocic-AL/Uclap.
- BARLOZZETTI, G. (Ed.), 1986. *Il Palinsesto: testo, apparati y generi della televisione*, Milano: Franco Angeli.
- BAUDRILLARD, J., 1981. *Simulacres et simulation*. Paris: Galilée.
- BAUDRILLARD, J., 1984. *Les strategies fatales*. Paris: Grasset.
- BAUDRILLARD, J., 1994. *Le crime parfait*. Paris: Galilée.
- BAUMAN, Z., 1993. *Le sfide dell’etica*. Milan: Feltrinelli.
- BAUMAN, Z., 1998. *O malestar na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zaar.
- BAYARDO R. y M. Lacarrieu (Comp.), 1997. *Globalización e identidad cultural*. Buenos Aires: Ciccus.
- BECK, U., 1998. “Individualización de la desigualdad social: la destradicionalización de la formas de vida de la sociedad industrial”. En: *La sociedad del riesgo*. Barcelona: Paidós.
- BELLAH, Robert N., Richard Madsen, William M. Sullivan, Ann Swidler, and Steven M. Tipton, 1985. *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*. University of California press.
- BENJAMIN, W., (s.f) “Tesis de filosofía de la historia”. *Discursos interrumpidos I*, pp.177-194.
- BENJAMIN, W., 1989. *Paris, capitale du XIX siecle. Le livre des passages*. Paris: Du Cerf.
- BENJAMIN, W., 1997. *Le livre des passages*. Paris: Du Cerf.
- BHABHA, Homi K. (Ed.), 1977. *Nation and Narration*. London: Routledge.

<sup>57</sup> W. Benjamin, 1997. *Le livre des passages*. Paris: Du Cerf. p. 492.

<sup>58</sup> M. Piccini, 1999. “Territorio, comunicación e identidad”. En: VV.AA. *La ciudad, escenario de comunicación*. Quito: Flacso.

- BHABHA, H. (ed.), 1990. *Nation and Narration*. London: Routledge.
- BRUNNER, J.J., 1996. *Cartografías de la modernidad*. Santiago de Chile: Dolmen.
- CSIC, INSTITUTO DE FILOSOFÍA, 1996. Revista *Isegoria* N° 14, “Multiculturalismo: justicia y tolerancia”, Madrid. Recuperado el 15 de febrero de 2008 de <http://www.ifs.csic.es/Isegoria/ise14.htm>
- CASTELLS, M., 1999. *La era de la información*, vol.2, p.49. Madrid: Alianza.
- FERRER, C., 1995. “Taenia saginata o el veneno en la red”. En: *Nueva Sociedad* N° 140. Caracas.
- FERRER, C., 1996. *Mal de ojo. El drama de la mirada*. Buenos Aires: Colihue.
- FLIFISCH, A. y otros, 1984. *Problemas de la democracia y la política democrática en América Latina*, Santiago: Flasco.
- FRASER, N., 1998. “Redistribución y reconocimiento”. En: *Justitia interrupta. Reflexiones críticas desde la posición 'postsocialista'*. Bogotá: Siglo del Hombre.
- GARCÍA Canclini, N., 1982. *Las cultura populares en el capitalismo*. México: Nueva Imagen.
- GARCÍA Canclini, N., 1990. “Del espacio político a la teleparticipación, en *Culturas híbridas*. México: Grijalbo.
- GARCÍA Canclini, N., 1993. “Culturas de la ciudad de México:símbolos colectivos y usos del espacio urbano”. En: *El consumo cultural en México*. México: Conaculta.
- GARCÍA Canclini, N. 1995. “Las identidades como espectáculo multimedia”. En: *Consumidores y ciudadanos*, p.107 y ss. México: Grijalbo.
- GIDDENS, A., 1995. *La transformación de la intimidad*. Madrid: Cátedra.
- GIDDENS, A., 1997. *Modernidad e identidad del yo*. Barcelona: Península.
- GIDDENS, A., 1998. “Tribu y mertrópolis en la postmodernidad latinoamericana”. En: Follari R. y R.Lanz, *Enfoques sobre la postmodernidad en América Latina*, ps.19-37. Caracas: Sentido.
- GONZALEZ, B., Stephan,J., Lasarte, G., Montaldo y Ma. J. Daroqui (comp.), 1995. *Esplendores y miserias del siglo XIX. Cultura y sociedad en América Latina*. Caracas: Monteavila.
- HABERMAS, J., 1975. *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Buenos Aires: Amorrortu.
- HABERMAS, J., 1989. *El discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires: Taurus.
- HALL, Stuart, 1999. *A identidade cultural na postmodernidade*, Rio de Janeiro: D.P & Editora.
- HARVEY, D., 1989. “The experience of space and time”. En: *The condition of Postmodernity*. Cambridge: Basil Blackwell.
- HOBSBAWM, E., 1996. “La política de identidad y la izquierda”. Revista *Nexos*, N° 224, México.
- JAMESON, F., 1992. *El postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Barcelona: Paidós.
- KYMLICA, W., 1996. *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Paidós.
- LACLAU, E., 1996. *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Ariel.
- LAUER, M., 1982. *Crítica de la artesanía: plástica y sociedad en los andes peruanos*. Lima: Desco.
- LECHNER, N. (ed.), 1981. *Estado y política en América Latina*. México: Siglo XXI.
- LIPOVETSKY, G., 1992. *Le crepuscule du devoir*. Paris: Gallimard.

- MALDONADO, T., 1997. *Critica della ragione informatica*. Milan: Feltrinelli.
- MAFFESOLI, M., 1990. *El tiempo de las tribus*. Barcelona: Icaria.
- MARINAS, Jose Miguel, 1995. "La identidad contada". En: *Destinos del relato al fin del milenio*, pp. 66-73. Valencia: Archivos de la Filmoteca.
- MATO, D. y otros, 1996. *América Latina en tiempos de globalización: procesos culturales y transformaciones sociopolíticas*. Caracas: Unesco/U.C.V.
- MONSIVAIS, C., 1981. "Notas sobre el Estado, la cultura nacional y las culturas populares". *Revista Cuadernos políticos* N° 30, pp.38. México.
- MONSIVAIS, C., 1992. "De la cultura mexicana en en vísperas del tratado de libre comercio". En: G. Guevara y otros. *La educación y la cultura ante el tratado de libre comercio*, México: Nueva Imagen.
- MONGUIN, O., 1995. *Vers la troisième ville?*. París: Hachette.
- MONGUIN, O. y otros, 1995. "Le spectre du multiculturalisme américain". En: *Sprit* N° 6, París.
- MOUFFE, Ch., 1996. "Por una política de la identidad nómada". *Revista Debate feminista* vol.14, pp.3-14. México.
- MOUFFE, Chantal y otros, 1996. "Identidades". *Debate feminista*, vol. 14. México.
- NOVAES, A., 1983. *A nacional e o popular na cultura brasileira*. São Paulo: Brasiliense.
- PÉREZ Tornero J.M. y otros, 1996. *Tribus urbanas: el ansia de identidad juvenil*. Barcelona: Paidós.
- PICCINI, M., 1999. "Territorio, comunicación e identidad". En: VV.AA. *La ciudad, escenario de comunicación*. Quito: Flacso.
- PIMENTEL, Luz A. y otros, 1996. *Otredad*, vol.13. México.
- POSTMAN, N., 1994. *Tecnópolis*. Barcelona: Círculo de Lectores.
- QUINTERO Rivera, A.G., 1998. *Salsa, sabor y control*. México: Siglo XXI.
- RAMÍREZ, S. /S. Muñoz, 1995. *Trayectos del consumo*, p.60. Cali, Universidad del Valle.
- RAMÍREZ, S., 1996. "Cultura, tecnologías y sensibilidades juveniles". *Nómadas*, N° 4, Bogotá.
- ROJO Arias, S., 1996. "La historia, la memoria y la identidad en los comunicados del EZLN" in *Identidades*. México: *Debate feminista*.
- ROTKER, Susana (Dir.), 1997. *Siglo XIX: Fundación y fronteras de la ciudadanía*, *Revista Iberoamericana* N° 178-179. University of Pittsburgh.
- SÁBATO, H., 1989. "Pluralismo y nación". *Revista Punto de vista* No. 34 pp. 2. Buenos Aires.
- SÁNCHEZ Botero, E., 1998. *Justicia y pueblos indígenas de Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional/Unijus.
- SARLO, B., 1993. "Zapping". *Escenas de la vida postmoderna*, p. 57 y ss. Buenos Aires: Ariel.
- SCHMUCLER, H., 1988. "Los rostros familiares del totalitarismo: nación, nacionalismo y pluralidad". *Revista Punto de vista* No. 33. Buenos Aires.
- SCHWARZ, R., 1987. "Nacional por sustracción". *Revista Punto de vista* No. 28. Buenos Aires.
- SERRES, M., 1990. *Diálogo sobre a Ciência, a Cultura e o Tempo*. Lisboa: Instituto Piaget.
- TAYLOR, Ch., 1998. *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*. Milan: Feltrinelli.

- VALENZUELA, J.M. (Coord.), 1992. *Decadencia y auge de las identidades*. Tijuana: El colegio de la F.N.
- WIEWIORKA, M., 1997. *Une société fragmentée?. Le multiculturalisme en débat*. Paris: La Decouverte.



**IDENTIDADES: TRADICIONES Y NUEVAS COMUNIDADES:  
UNA LECTURA<sup>1</sup>**

*Philip Schlesinger*  
*Universidad de Stirling, Escocia*

**COMPLEJIDAD Y AMBIVALENCIA**

Esta es una lectura independiente del artículo de Jesús Martín-Barbero más que un compromiso textual directo. He intentado identificar algunos de los temas claves con el objeto de provocar un debate y una comparación entre América Latina y Europa. A ese respecto, por tanto, respondo como ‘un europeo’ que desea forjar un vínculo con el encuentro sostenido en Stirling en 1996, del cual esta conferencia es un sucedáneo directo. El artículo de Martín-Barbero se centra en la cuestión de la creciente complejidad que hoy día se reconoce como inherente a nuestras identidades culturales. Es un intento por aprehender los profundos cambios culturales que enfrentamos actualmente, por desconstruirlos y conceptualizarlos.

Martín-Barbero recomienda una actitud hacia el futuro que no todos necesariamente compartirían: sugiere que lo asumamos y que no seamos unos tradicionalistas a la defensiva. Estas son algunas preguntas a plantear como respuesta a su proposición de una ilimitada expansión del reconocimiento: ¿Quién debe ser reconocido ante quién? ¿Cuándo y con qué propósitos? ¿Quién tiene el poder de determinar a quién reconocer? ¿No existen límites a lo que puede reconocerse como un reclamo identitario legítimo? La aprobación de unas políticas generalizadas del reconocimiento se relaciona con un conjunto dado de supuestos políticos. Los principios de la decidibilidad, sin embargo, permane-

<sup>1</sup> Este artículo apareció en *Media, Culture & Society* (2002), Vol. 24: 643-648, y se publica aquí por primera vez en castellano.

cen inarticulados. Es llamativo, también, que al mismo tiempo que Martín-Barbero aboga porque hagamos nuestros ajustes para las nuevas realidades de unas identidades culturales fluidas, manifieste de forma incuestionable cierta desazón hacia el cambio.

Hay dos muestras obvias de esta ambivalencia en el texto. Primero, hay una preo-cupación manifiesta por el precio que se está pagando debido al cambio cultural expresado en términos de una amplia desafiación de la política institucional por parte del público. Los italianos tienen una expresión muy acertada para esto: se refieren de forma rutinaria a la desarticulación entre el 'paese reale' y el 'paese legale', el país real y sus formas oficiales. Las consecuencias claves son la falta de credibilidad en el Estado y una incredulidad en el bien común. La ciencia política contemporánea aborda un tema similar cuando se lamenta y examina el declive del 'compromiso político'.

Segundo, tomo como sintomática cierta perplejidad por parte de Martín-Barbero en lo que concierne al estatus de la juventud. Los jóvenes emergen como un rompecabezas, casi como un enigma. ¿Están a la vanguardia del progreso o se hallan dislocados de las tradiciones que todavía tienen alguna validez? ¿O ambas cosas? ¿Deben ser comprendidos por su maestría en las técnicas contemporáneas de la comunicación o más bien son la expresión de prácticas y relaciones de comunicación nuevas y desestabilizadoras? ¿Cómo se vinculan las nuevas identidades con una nueva política?

### LOS TEMAS PRINCIPALES

El artículo contiene varios temas clave, de ellos tomo los siguientes como los más importantes:

1. *Los límites de la democracia liberal*: en esencia, Martín-Barbero se pregunta cómo la diversidad multicultural puede encontrar su lugar bajo condiciones de igualdad ciudadana, y cómo podemos mantener los conflictos de intereses bajo ciertas reglas.
2. *La pregunta sobre la nación*: ¿desde dónde pensar este tema? ¿Nos hacemos preguntas desde el Estado, es decir, damos por hecho las visiones oficiales de lo nacional? ¿Nos colocamos más abajo? ¿Adoptamos lo extra-nacional como nuestro punto de partida? ¿Queremos pertenecer a la nación, y si es así en qué términos? ¿Vamos a concebir lo nacional como 'cívico' o 'étnico'? ¿Estos términos siguen siendo útiles para el análisis?
3. *La reacción autoritaria al problema de las fronteras*: ¿es esto simplemente un tema de los latinoamericanos o es ahora un asunto mucho más relevante frente a los movimientos migratorios?



Todas estas preguntas, me parece, son altamente pertinentes para las realidades contemporáneas de Europa, y no menos las de la Unión Europea, donde la salvaguarda del pluralismo, las relaciones entre nación y supranación y el patrullaje de fronteras contra los ‘otros’ amenazantes son cuestiones muy polémicas.

### SUPRANACIONALIDAD

La Unión Europea ha planteado la pregunta del postnacionalismo de modos muy diferentes a los latinoamericanos, aunque a veces se le vea como un modelo posible. Una vez que te mueves a un sistema político supranacional (como el europeo hasta cierto punto), te sales de la clásica identificación moderna de la comunidad política con el Estado-nación y con una esfera pública única. Como puede verse en la obra más reciente de Jürgen Habermas (1997), por ejemplo, tanto la teoría como el análisis tienen que transformarse para acomodarse a estos cambios estructurales. Incorporan cada vez más una variación de ideas de la identidad nacional a la identidad supranacional, y a la coexistencia de estos distintos niveles de identidad. Si no se ven como coexistentes, ¿no deberían verse entonces como antagonistas y contradictorios?

Algunos -por ejemplo, Manuel Castells (1996)- dirían que de pensar en términos de fronteras ahora comenzamos a hacerlo en términos de redes. El modelo prototípico es el del ‘estado red’, se nos dice. Sin embargo, sigo persuadido de la continua importancia de la territorialidad para muchos propósitos: el lugar de buena parte de la actividad económica, social, política y cultural sigue estando de manera predominante al interior del Estado-nación, aunque, desde luego, gran parte de esta actividad se ha relocalizado en el nivel internacional.

Es la importancia continua del nivel nacional, no obstante, y de la nación como constructora y construcción de una identidad colectiva, lo que explica por qué el problema de la frontera (como indica Martín-Barbero) es tan importante actualmente. Estoy más atónito por la forma en que las fronteras de la Unión Europea se patrullan y se defienden de una ‘invasión’ migratoria que por la conciencia extendida de su permeabilidad. Esto se conecta profundamente con el tema de cómo crear una identidad común, cómo conceptualizar al emergente proto-estado europeo y a la sociedad civil. Y, desde luego -para regresar a un punto previo-, estamos obligados a preguntar: ¿para quién es un problema este asunto de la construcción de la identidad?

### ESPACIO COMUNICATIVO

Otra forma de colocarlo es resaltar la distinción entre élites y masas en su relación con y sus usos del espacio comunicativo en Europa. Que ahora

hay una comunidad política europea transnacional, ni qué dudarlo. Pero es abierta sólo en ciertas formas, limitadas. En gran parte una construcción de élite, se comunica mejor consigo misma que con la Europa política más amplia. En resumen, hay problemas de comunicación arriba-abajo entre las instituciones políticas europeas. Esto se relaciona directamente con el tema del 'déficit democrático' identificado por Martín-Barbero.

Si tuviéramos que caracterizar la situación actual de forma más prolija, apuntaríamos a la comunicación transnacional de élite a través de redes económicas y políticas, y a la prensa de élite de habla inglesa; a la persistencia de una comunicación mediada nacionalmente para la mayoría de los ciudadanos, en una variedad de idiomas de la Unión Europea, a través de la prensa, la radio y la mayor parte de la televisión nacional; al fracaso de generar una esfera cultural común en el campo de los medios audiovisuales; a la promoción oficial de la sociedad de la información, con todos los problemas pendientes de la equidad del acceso y del aseguramiento de diversidad en el contenido y en la propiedad (Schlesinger, 1999).

No es sorprendente que este contradictorio espacio político-comunicativo produzca tantas preguntas sobre quién pertenece a dónde, y también sobre cómo el pertenecer se relaciona con espacios comunicativos distintos.

## LOCALIDAD

Para concluir con esta respuesta, me gustaría relacionar los temas amplios identificados por Martín-Barbero con algo de mi investigación más reciente, que ha abordado el tema de lo 'local' y el impacto del cambio global en una región político-económica. También me gustaría reconsiderar las cuestiones de la esfera pública y el espacio comunicativo.

Al igual que Martín-Barbero, me he interesado en tratar de entender cómo los modos de identificación, las cuestiones de la ciudadanía, lealtad y afiliación están en flujo. Pero en mi caso, la atención no ha estado puesta en América Latina sino en el Reino Unido y en la Unión Europea. Me sorprende cómo es que gran parte de los marcos políticos siguen siendo la clave para entender el espacio comunicativo y cultural.

El Reino Unido se encuentra atravesando un proceso político de traspaso de competencias a las regiones autónomas, lo que ha generado preguntas centrales sobre la identidad británica. Escocia, una nación histórica, ha restaurado su parlamento después de 300 años. Durante ese periodo, el país perdió su condición de estado pero mantuvo una sociedad civil distinta (encarnada en instituciones como la iglesia, la ley, la educación, el gobierno local, variadas formas y prácticas culturales) que proporcionó las bases para el reclamo actual de que se le reconozca como diferente. Junto al reinstalamiento del parlamento y de una nueva forma de gobierno autóno-

mo se presenta una recomposición del espacio político en el Reino Unido. El centro político de Escocia, alguna vez Londres, es ahora Edimburgo. Si se quiere, esto se equipara con un reforzamiento de un sentido de diferencia nacional al interior del estado y también con un proceso de renegociación de identidad colectiva –tanto escocesa como al interior de un estado británico más amplio (Schlesinger et al., 2001). En grados diversos, este proceso de diferenciación también se aplica a Gales, Irlanda del Norte y Londres, cada uno de los cuales tiene ahora una forma de gobierno autónomo. Es posible que las regiones inglesas sigan en este proceso de reclamo de autonomía política. Así que mi insistencia sobre un sentido de lugar, es acorde con la evolución constitucional del Reino Unido y con las consecuencias políticas y culturales que ello ha venido a traer.

En su artículo, Martín-Barbero menciona la relevancia de las *constituciones* como parte de las narrativas que las naciones se cuentan a propósito de sí mismas. De hecho, es útil recordar que hace unos veinte años, Armand y Michèle Mattelart (1979) subrayaron el hecho de que la crisis constitucional –y el uso del estado de emergencia en América Latina- nos ofrecieron una ruta analítica para comprender el funcionamiento de los procesos comunicativos bajo particulares condiciones límite. En un trabajo paralelo, sobre la interpretación del ‘terrorismo’, junto con Philip Elliott y Graham Murdock, llegué a conclusiones similares (Schlesinger et al., 1983). Pero no es sólo que ese *constitucionalismo negativo* –la suspensión de los derechos, el uso de la represión y la tortura- se relacione con nuestro tema. El trabajo actual sobre el contexto europeo sugiere que un *constitucionalismo positivo* –la creación de nuevas instituciones políticas y su relación con una democratización potencial- también ofrece un punto de entrada para el análisis contemporáneo de las identidades colectivas y los espacios de comunicación.

Finalmente, se debe subrayar la relevancia de los temas colocados por Jesús Martín-Barbero tanto para nuestro trabajo en Europa y en América Latina. Un punto de partida latinoamericano ofrece una ruta para pensar la Europa de hoy. Y Europa, como hemos visto, también puede hablar con Latinoamérica.

### Nota

El autor desea agradecer a la WACC y al Centro de Estudios Avanzados de la Universidad de Córdoba por su invitación, y por la oportunidad de aprender más directamente del pensamiento latinoamericano sobre cultura y comunicación.

## REFERENCIAS

- Castells, Manuel. *The Rise of the Network Society*. The Information Age: Economy, Society and Culture, Vol. I. Cambridge, MA; Oxford, UK: Blackwell, 1996 (segunda edición, 2000).
- Habermans, Jurgen. *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck. Philosophische Essays*. Suhrkamp Verlag, 1997. [SESA] (Versión inglesa: *The Liberating Power of Symbols: Philosophical Essays*. Polity/MIT Press, 2001).
- Mattelart, Armand y Michèle Mattelart, *Pensar sobre los Medios*, Madrid: Editorial Fundesco, 1987.
- Mattelart, Armand y Michèle Mattelart. *Los medios de comunicación en tiempos de crisis*, México: Siglo XXI, 1981.
- Schlesinger, Philip. "Changing Spaces of Political Communication: The Case of the European Union." *Political Communication* 16; 263-79, 1999.
- Schlesinger, Philip, Graham Murdock and Phillip Elliott. *Television "Terrorism"*. London: Pluto, 1983.
- Schlesinger, Philip, David Miller, William Dinan. *Open Scotland? Journalists, Spin Doctors and Lobbyists*. Edinburgh: Polygon, 2001.

**PLURALISMO, IDENTIDAD E INTERCULTURALIDAD EN EL MUNDO  
GLOBALIZADO Y EN LAS SOCIEDADES DEL CONOCIMIENTO**

*León Olivé*  
*Instituto de Investigaciones Filosóficas*  
*Universidad Nacional Autónoma de México*

**RESUMEN**

En este trabajo se discuten algunas de las condiciones que necesariamente se deben satisfacer para orientar a los países latinoamericanos hacia relaciones sociales más justas. Se discute el papel del pluralismo en la fundamentación de los derechos humanos y su sentido en un mundo que se caracteriza por la pluralidad de sus formas de vida, de concepciones del mundo y de morales. Se comenta una manera de entender el concepto de justicia social y el papel indispensable de la educación en el establecimiento y respeto de los derechos humanos, así como de las condiciones para una sociedad justa en el contexto globalizado y de las llamadas sociedades del conocimiento, donde la ciencia y la tecnología han pasado a ocupar un lugar central en la economía y están afectando notablemente las relaciones sociales, incluyendo la identidad de los pueblos y de otros grupos humanos. Se discute en particular la manera en la que la ciencia y la tecnología pueden ser aprovechadas para un auténtico desarrollo social con respeto a la diversidad cultural.

**INTRODUCCIÓN**

El siglo xx vivió una constante escalada de la violencia y una acumulación de atrocidades que continúan su tendencia creciente en el todavía joven siglo XXI. Entre las principales fuentes de esa violencia se encuentran los ejercicios

de poder y las ambiciones de control y de dominación de unas naciones y de unos pueblos sobre otros, así como de la apropiación y explotación de recursos que no les pertenecen legítimamente. Pero también han jugado un papel importante las diferencias en la cultura, en la religión, en las formas de vida y de concebir el mundo, pues en muchas situaciones no se ha sabido, o no se ha querido, convivir con quienes son diferentes.

Las tensiones y los conflictos se han acendrado con la llamada globalización, la cual ha sido posible en virtud de desarrollos tecnológicos como los satélites y las redes telemáticas que han permitido el instantáneo flujo de información y de capitales por el planeta, así como las comunicaciones físicas que han facilitado el intercambio de mercancías y la interdependencia de las economías y las culturas de prácticamente todo el globo terráqueo.

La transformación en las formas de producción de conocimiento y el surgimiento de nuevos sistemas científico-tecnológicos en la segunda mitad del siglo XX produjeron profundas transformaciones en las relaciones sociales, económicas, culturales y políticas. Por una parte hubo un incremento inusitado del fenómeno migratorio, que ha forzado interacciones entre grupos con culturas y formas de vida diferentes con una intensidad jamás vista antes. Por la otra, aparecieron formas más complejas mediante las cuales los países poderosos se apropian de los recursos de los países débiles, por ejemplo, de los saberes tradicionales y los recursos genéticos de los ecosistemas de estos países.

Todo esto ha producido niveles de exclusión y discriminación sin precedente, pero también nuevas formas de excluir y discriminar. En los países del primer mundo cada vez hay más gente desplazada del sistema económico —que no son sólo los inmigrantes—, y en el mundo entero hay cada vez más grupos sociales, y pueblos enteros, que quedan excluidos de los beneficios de los nuevos sistemas tecnocientíficos. Pero, todavía peor, quedan excluidos de la posibilidad misma de generar nuevo conocimiento.

Las relaciones asimétricas, la exclusión y la discriminación son palpables en las relaciones internacionales y, muy especialmente, en las interculturales, y afectan sensiblemente a los países del tercer mundo, exacerbándose particularmente cuando se trata de pueblos originarios, como los pueblos indígenas de América Latina.

En cambio, todos los excluidos del conocimiento y de sus beneficios comparten con el resto de los habitantes del planeta la carga de los riesgos y los daños. Esta es otra de las nuevas asimetrías a las que hemos asistido con la globalización: beneficios para una minoría en el primer mundo, pero un primer mundo que ya no está sólo en el norte, sino que lo mismo está en América Latina que en la India o en China e Indonesia. Enormes ganancias económicas para un pequeño grupo de empresas, generalmente transnacionales, y exclusión de los beneficios y mayor carga de los daños para la enorme mayoría de los seres humanos.

Ante ese panorama, una pregunta que ineludiblemente debemos enfrentar, simplemente como ciudadanos, pero más aún como humanistas y como científicos sociales, es si no hay otra opción más que esperar el triunfo de los más poderosos, y ver cómo se conforman y cambian las relaciones de poder y de dominación, cómo se pasa cada vez a un nuevo *status quo* y en el mejor de los casos a un nuevo *modus vivendi* —es decir, a un acuerdo de convivencia entre diferentes países y pueblos del planeta dependiente únicamente de la correlación de fuerzas del momento—, o si nos queda algo por hacer y podemos todavía aspirar a formas de convivencia entre los pueblos y entre las naciones, que sean racionales, armoniosas y cooperativas.

El problema, desde luego, es eminentemente político, ¿pero significa eso que las humanidades y las ciencias sociales no tienen ningún papel que desempeñar para encontrar vías posibles para enfrentarlo? ¿Los humanistas y científicos sociales, *qua* académicos, no tienen nada que hacer al respecto?

La respuesta tajante es que las humanidades y las ciencias sociales son imprescindibles, primero, para conocer a fondo y comprender estos fenómenos. Pero además, las acciones que se emprendan deben tener un horizonte hacia el cual mirar, y esa orientación debe provenir de modelos de una organización social posible, donde se satisfagan ciertos valores y se respeten determinadas normas de convivencia, que toca a las humanidades proponer, elucidar y fundamentar. Tales modelos deben proponer una normatividad jurídica que vele porque no se realicen prácticas discriminatorias, porque se establezcan y respeten los derechos humanos y, en su caso, porque las violaciones sean sancionadas de manera legítima por las autoridades competentes. Pero sobre todo, las humanidades y las ciencias sociales deben ofrecer las bases éticas para dicha normatividad. Sin embargo, aunque se lograra todo esto, habría un efecto nulo si no se establecen los mecanismos adecuados para la transmisión de esas normas y valores, y esto se logrará únicamente mediante la educación.

### INTERCULTURALISMO Y JUSTICIA SOCIAL

Las anteriores consideraciones vuelven más urgente que nunca la discusión de un modelo de relaciones interculturales justas, que sirva de base para diseñar políticas, para tomar decisiones y para guiar acciones tendientes a disminuir las desigualdades y las relaciones de dominación entre pueblos y grupos con diferentes culturas.

Las dos tesis centrales de dicho modelo, que quisiera comentar aquí, son las siguientes:

- 1) En las sociedades multiculturales donde hay desigualdades y relaciones de dominación entre pueblos y entre culturas deben establecerse, con fundamento en un principio de justicia social, políticas de com-

pensación así como mecanismos de asignación diferencial de recursos, a favor de los pueblos y de los grupos culturales que han estado en desventaja por largos periodos. Más aún, el mismo principio de justicia social justifica el derecho de los pueblos indígenas a participar en los procesos de toma de decisiones relativos al control y a la explotación de los recursos naturales de los territorios donde viven, así como sobre las formas de canalizar y distribuir los beneficios de dicha explotación.

- 2) Los derechos económicos de los pueblos, y el derecho a disfrutar de condiciones adecuadas para poder generar conocimientos y tecnologías, así como para apropiarse de conocimiento científico y tecnológico producido en otras partes, se fundamentan también en el mismo principio de justicia social.

Para contribuir a la fundamentación de estas tesis, en lo que sigue explicaremos un sentido que puede otorgarse a los derechos humanos en un mundo que se caracteriza por la pluralidad de sus formas de vida, de concepciones del mundo y de morales. Para esto tendremos que revisar a grandes rasgos las principales propuestas de una concepción pluralista. Comentaremos, también, el concepto de justicia social y el papel indispensable de la educación en el establecimiento y respeto de los derechos humanos, así como de las condiciones para establecer una sociedad justa, particularmente en el contexto globalizado y de las llamadas sociedades del conocimiento.

### EL PLURALISMO

Para llevar adelante proyectos comunes entre grupos diferentes, por ejemplo un auténtico proyecto de nación en cada uno de nuestros países de América Latina, o proyectos de cooperación internacional, donde convivan pueblos y grupos con distintas prácticas, morales y culturas, reconociendo las diferencias, o bien para lograr acuerdos legítimos y estables sobre los derechos humanos, es necesario enfrentar dos posiciones extremas sobre las normas, los valores y los criterios de decisión en el ámbito de las creencias y el conocimiento así como en de la ética: el absolutismo y el relativismo. Deben superarse ambas concepciones porque hacen planteamientos extremos que subyacen a muchos ordenamientos jurídicos nacionales e internacionales que en la práctica traban el reconocimiento de la diversidad, obstaculizan la posibilidad del ejercicio de los derechos de los distintos pueblos y grupos con diferentes prácticas y costumbres, y desalientan la cooperación y realización de proyectos comunes entre quienes son diferentes.

Con respecto a los derechos humanos, esto es crucial, pues entre las maneras más socorridas para fundamentarlos, se encuentra, por un lado, una concepción absolutista, que recurre a la idea de una “esencia humana” como



fundamento de tales derechos. El riesgo de esta posición es que puede conducir a la imposición de una concepción particular sobre el ser humano y sobre las personas, disfrazándola de un conocimiento universal sobre la esencia humana.

La posición *absolutista* sostiene que sólo puede haber “un único pensamiento correcto”, una única manera correcta de entender el mundo, por consiguiente un único conjunto correcto de criterios de evaluación epistémica (criterios para evaluar las pretensiones de conocimiento), y un único conjunto correcto de criterios de evaluación moral. Esta tendencia se desprende de las ideas dominantes sobre la racionalidad en el pensamiento moderno, las cuales cobraron un gran auge hacia finales del siglo XX. Bajo la tesis de que existen normas éticas y valores absolutos, esta posición suele respaldar la imposición de creencias, de normas y de valores de un grupo social, que suele ser el dominante en alguna época, como si fueran auténticamente universales, por lo cual se presta para justificar relaciones de dominación e intervenciones imperialistas, razón por la cual es muy importante criticarla y superarla.

Por su parte, el *relativismo extremo*, sin límites, afirma que no existen criterios que permitan hacer una evaluación racional comparativa entre diferentes pretensiones de saber o entre diferentes conjuntos de valores y normas morales. Para el relativismo cualquier punto de vista es tan bueno como cualquier otro y, por tanto, sostiene que nunca es posible realizar críticas racionales a otras concepciones en cuestiones del conocimiento, o sobre problemas éticos y políticos, y en general sobre normas y sobre valores. Esta posición desalienta la interacción y la cooperación entre grupos humanos diferentes, por lo que también es crucial criticarla.

La concepción alternativa a estas dos es una posición *pluralista* en ética y en epistemología. La concepción pluralista promueve una idea de la ética como el conjunto mínimo de normas y de valores para la convivencia armoniosa entre diferentes personas y grupos sociales, aceptados de común acuerdo aunque sus morales sean distintas, o sea, aunque sus normas y valores específicos para juzgar la corrección de una acción desde un punto de vista moral sean muy diferentes. Lo importante es que cada grupo acepte la norma en cuestión por razones que consideran válidas, aunque tales no sean razones aceptables para otros grupos, quienes a su vez deberían aceptar la norma, en su caso, por otras razones válidas para ellos. En el terreno de las creencias y del conocimiento, la concepción pluralista reconoce que hay muchas formas posibles de conocer y de interactuar con el mundo. No existe sólo una forma que sea la correcta. Distintas maneras de conocer el mundo pueden ser correctas, pero tampoco es el caso que se valga cualquier cosa.

### LA PROPUESTA DEL ENFOQUE PLURALISTA EN CUESTIONES ÉTICAS

En el campo de la ética el pluralismo acepta que no hay una única manera correcta de fundamentar las normas éticas. Pero suponer que no existe un único conjunto válido de estándares de corrección, no quiere decir que no haya ningún conjunto de estándares de corrección para juzgar la validez de diferentes sistemas de normas morales o de propuestas de conocimiento.

Igualmente, no hay un único significado válido de los conceptos morales fundamentales como “dignidad”, “necesidad básica” y “afrenta moral”. Por esta razón, desde este punto de vista la noción de derechos humanos no se refiere a una “esencia humana” dada de una vez y para siempre, y por ello el significado de este concepto debe ser redefinido constantemente. No es que estos conceptos no sean fundamentales. Cualquier cultura que tenga un mínimo de moralidad debe tener conceptos equivalentes. Y, cualquier convivencia entre culturas que aspire a una estabilidad, debe lograr un consenso racionalmente fundado acerca de lo que significan esos conceptos.

Pero el problema es que el concepto de dignidad no tiene un contenido universal. Lo que significa “dignidad” en una cultura puede no significar lo mismo en otra. El contenido del concepto debe revisarse y establecerse en cada contexto significativo de interacción humana y de interacción entre culturas. Pero en toda circunstancia ese concepto establece los límites intraspasables de respeto a las personas. *Y esos límites son, precisamente, los que se establecen al acordar los derechos humanos fundamentales.*

El pluralismo propone que en cada interacción intercultural donde sea pertinente, se pongan sobre la mesa de la discusión los aspectos relevantes de las diferentes morales positivas en juego.

Cuando se trata de determinar si en un contexto de relaciones interculturales, a nivel nacional o internacional, ciertas costumbres tradicionales respetan o no la dignidad de las personas, o los derechos humanos, o si se satisfacen o no las necesidades humanas básicas, el proceso puede requerir una nueva discusión de cuáles son las necesidades básicas y los derechos humanos básicos.

Esto es lo que ocurre cada vez que se discuten los derechos humanos, cada vez que se discute si incluir determinados derechos individuales o de grupo en una constitución política, o en legislaciones internacionales. En todos esos casos se están redefiniendo esos conceptos

Por eso propuestas como la del filósofo del derecho argentino, radicado en Alemania, Ernesto Garzón Valdés<sup>1</sup>, de principios como el de autodefensa, o de que es inmoral infligir un sufrimiento gratuito a otra persona (y a cualquier ser capaz de sufrir agregaría yo) son universales, es correcta desde el punto de vista pluralista, siempre y cuando se les entienda como la

<sup>1</sup> Ernesto Garzón Valdés, 2000. *Instituciones Suicidas, Estudios de ética y política*. México: Paidós.

propuesta de principios cuyo contenido debe revisarse constantemente en el contexto de interacciones transculturales. Es decir, su universalidad significa que se aplican a todos los seres humanos en toda circunstancia, pero no significa que sean absolutos, por ejemplo, que la cultura griega clásica los haya violado por ser esclavista. Tales principios simplemente no existían y no eran disponibles para los miembros de esa cultura.

### LA JUSTICIA SOCIAL

Ahora bien, ¿cómo concebir y cómo se podría justificar racionalmente un modelo de sociedad, en cuyo centro se encuentre el concepto de justicia? La concepción de justicia pertinente es que una sociedad es justa si y sólo si, se han establecido en ella los mecanismos e instituciones que garanticen las condiciones y la distribución de bienes y de cargas de modo que se satisfagan las necesidades básicas de todos sus miembros, siempre y cuando los planes de vida para los cuales son básicas esas necesidades, y sean compatibles con la realización de los planes de vida de los demás miembros de la sociedad en el presente y en el futuro. Estas son las que podemos llamar necesidades básicas *legítimas*.

Por consiguiente, es posible proponer un principio de justicia basado en la satisfacción de necesidades básicas.

Una condición necesaria para que una sociedad sea justa, es que establezca los mecanismos que garanticen la satisfacción de las legítimas necesidades básicas de todos sus miembros.

Las *necesidades básicas* de una persona son aquéllas cuya satisfacción es indispensable para mantener sus capacidades y la posibilidad de que realice las actividades esenciales de su plan de vida. Por esto, la determinación de cuáles son las necesidades básicas de las personas no debe hacerse de manera heterónoma, es decir, impuesta desde un punto de vista externo, sino que cada quien debe, de manera autónoma, decidir cuáles son sus necesidades básicas y cuál es la forma aceptable de satisfacerlas. Así, puede ser que para los miembros de un determinado pueblo, la pertenencia a dicho pueblo forme parte no sólo de su identidad personal, sino que constituya una necesidad básica. Por consiguiente, en una sociedad justa deben darse las condiciones para la preservación y el florecimiento de ese pueblo.

### RETOS DE LA EDUCACIÓN: POR UNA ACTITUD ÉTICA

¿Cómo, entonces, lograr acuerdos legítimos y estables sobre el contenido de conceptos como “dignidad humana” y sus límites intraspasables, es decir, cómo establecer los derechos humanos y cómo vigilar que se respeten? Esto constituye uno de los mayores desafíos para los sistemas educativos

en todo el mundo: formar personas que tengan actitudes éticas, en la vida privada y en la vida pública.

Para ello, como ha insistido Luis Villoro, es preciso evitar tanto las ideologías que refuerzan del *status quo*, cuando es como el presente, inadmisibles por injusto, como alejarse de las utopías irrealizables, porque se corre el riesgo de que se conviertan de nuevo en ideologías conservadoras de situaciones injustas, como ocurrió con la utopía socialista de inspiración marxista-leninista en los países europeos donde se estableció el socialismo realmente existente, sistema que se perpetuó transformando aquella utopía en una ideología conservadora y opresora más<sup>2</sup>.

Experiencias como ésta, sugieren que la emancipación de los seres humanos con respecto a las propias relaciones humanas en el futuro no puede venir del pensamiento utópico. Lo que se requiere es reforzar el pensamiento ético, como un ideal regulativo que se mantenga igualmente a distancia de las ideologías y de las utopías, y que permita ver a los seres humanos cómo el bien común, entendido como el *bien de todos*, es la mejor manera de satisfacer los intereses individuales, y que “la realización de los valores colectivos es una condición para la realización de los valores de los individuos” (Villoro, 1997: 232).

En ese esfuerzo educativo la filosofía ocupa un lugar central porque —como subraya Villoro— la ética empieza cuando se busca un fundamento de validez en la argumentación racional. La actitud ética es la actitud crítica de los valores heredados, de las interpretaciones de la moral socialmente condicionada. En el campo de los valores políticos la actitud ética consiste en determinar cuáles corresponden a intereses particulares, excluyentes de los demás, y cuáles pueden ser aceptados colectivamente<sup>3</sup>.

Para el modelo pluralista, he insistido, el significado de conceptos claves en la vida moral y política, como los de “derechos humanos”, “dignidad”, “autodefensa legítima”, “necesidades básicas”, sobre los cuales deben construirse los proyectos sociales, no están dados de una vez y para siempre por alguna teoría trascendente, ni son el patrimonio exclusivo de alguna cultura particular. El significado de esos conceptos tiene que determinarse una y otra vez, según las épocas, según los contextos, según los actores sociales y el conocimiento disponible. Y en ello deben participar las diversas partes que se enfrentan en el mundo social con distintos intereses y puntos de vista.

Por eso la educación y el pensamiento crítico son cruciales para la construcción de ese modelo y para realizar acciones significativas de acuerdo con él. La educación en todas las culturas debe preparar a sus miembros para participar en esas constantes redefiniciones. Una tarea educativa cru-

<sup>2</sup> Cf. Villoro, 1997. *El Poder y el Valor*. México: Fondo de Cultura Económica.

<sup>3</sup> Cf. Villoro (ed.), 2000. *Los linderos de la ética*. México: UNAM.

cial es la de enseñar a la gente el contenido de esos conceptos, de acuerdo con su herencia cultural, pero hacerles ver al mismo tiempo que ese contenido no queda nunca fijo para siempre, sino que el mismo se transformará con el paso del tiempo, conforme cambien las estructuras sociales y participen más grupos y más culturas en las interacciones a nivel planetario. La gente debe estar preparada para participar en esas discusiones, en los diferentes foros nacionales e internacionales. Pero eso será posible sólo en la medida en la que los individuos hayan asimilado críticamente los valores que su cultura les ha heredado, lo cual supone que hayan desarrollado su capacidad de reflexión racional. Para lograr todo eso se requiere cultivar a fondo la actitud crítica. Pero cultivar quiere decir educar. Por eso el pensamiento crítico sólo podrá cultivarse si se mantiene y se incrementa la presencia filosófica en los procesos educativos.

#### **OTROS RETOS EDUCATIVOS: EL TRÁNSITO A LA SOCIEDAD DEL CONOCIMIENTO**

Como señalamos al principio, uno de los temas en boga hoy en día, que preocupa a organismos internacionales y a gobiernos, y que en gran medida marca las pautas de las políticas educativas, se condensa en la preocupación sobre la llamada “transición a la sociedad del conocimiento”.

Entre otros objetivos, se busca fortalecer la cultura científica y tecnológica con el fin de aprovechar los beneficios de la ciencia y la tecnología. ¿En qué tipo de educación deberíamos pensar, si al mismo tiempo que en el terreno ético-político buscamos un adecuado acuerdo sobre los derechos humanos, buscamos un desarrollo social para el cual la ciencia y la tecnología son necesarios, pero donde al mismo tiempo se requiere vigilar y encauzar sus efectos en la sociedad, en la cultura y en el ambiente? ¿Cómo, finalmente, podrían nuestros países transitar hacia la sociedad del conocimiento, de manera que haya beneficios para todos los miembros de la sociedad, con pleno respeto de la diversidad cultural, y no sólo para ciertas minorías privilegiadas?

Lo primero es llamar la atención, de que sería un grave error creer que el tránsito a la sociedad del conocimiento dependerá simplemente de “aprender a usar” determinados artefactos producidos por sistemas tecnocientíficos de otros países (como las computadoras, las redes telemáticas o los organismos genéticamente modificados). Pero ni siquiera se trata tan sólo de poder generar mayor conocimiento (científico, tecnológico o tecnocientífico), si no existen las relaciones sociales y culturales adecuadas para su aprovechamiento. El problema central más bien es llegar a tener la capacidad de generar y aprovechar los sistemas científicos, técnicos y tecnológicos apropiados para resolver los problemas tal y como los definan los diferentes grupos humanos. Pero no hay que perder de vista que esas definiciones variarán según la cultura de cada grupo.

La ciencia y la tecnología son hoy en día herramientas indispensables para el desarrollo económico, educativo y cultural de los pueblos, y de su fortalecimiento y aprovechamiento depende en gran medida el tránsito a la sociedad del conocimiento de nuestros países. Pero para lograr ese tránsito se requiere sobre todo desarrollar la capacidad de los diferentes pueblos y grupos sociales de generar conocimiento y de aprovecharlo en su beneficio. Para ello es necesario fortalecer los canales de comunicación entre los sistemas científicos y tecnológicos y el resto de la sociedad, impulsar la educación en ciencia y tecnología, y realizar cambios en las instituciones, en la legislación y en las políticas públicas.

Los sistemas técnicos y tecnológicos afectan a la cultura impactando en las prácticas sociales específicas. Al analizar el impacto cultural de la tecnología se debe considerar a los agentes intencionales, los seres humanos de carne y hueso que constituyen la médula de los sistemas tecnológicos y científicos, así como las prácticas sociales que son transformadas como consecuencia de la operación de esos sistemas, es decir, debe analizarse la manera en la que los agentes se ven inducidos y, a veces, obligados a hacer las cosas de otro modo. Por ejemplo, a cambiar sus prácticas de cultivo, cuando por determinadas características de las semillas genéticamente modificadas éstas ya no pueden ser guardadas y utilizadas en la siguiente siembra como suelen hacer los agricultores tradicionales. Por consiguiente, las políticas pertinentes deben tener como objetivo fomentar las transformaciones adecuadas en esas prácticas, para fortalecer los rasgos culturales correspondientes, y no pensar en abstracto en el desarrollo del conocimiento o de la tecnología.

El desafío para el fortalecimiento de una cultura tecnológica y de un adecuado tránsito a una sociedad del conocimiento es que la gente de carne y hueso, en función de sus fines y de sus valores, pueda ejercer sus capacidades para generar y para apropiarse y aprovechar el conocimiento, tanto de los saberes tradicionales como de los científicos y los tecnológicos, pero sobre todo que pueda generar el conocimiento que mejor les sirva para alcanzar sus fines, manteniendo siempre la capacidad de decidir de manera autónoma cuáles son las prácticas que desean modificar, y en su caso en qué sentido aceptan cambiarlas, y cuáles no quieren alterar.

Esto significa construir y fortalecer los que bien podríamos llamar *sistemas sociales científico-tecnológicos*. Tales sistemas incluyen a las comunidades de expertos de diferente clase —representantes de las ciencias naturales y exactas, así como de las sociales, de las humanidades y de las disciplinas tecnológicas—, a gestores profesionales de tales sistemas (profesión que aún no se ha desarrollado en Iberoamérica al nivel que se necesita actualmente), entre cuyas tareas se encuentra la atracción de fondos de inversión y su administración eficiente, profesionales de mediación que no sean sólo “divulgadores” del conocimiento científico y tecnológico (que

no lleven mensajes sólo en el sentido de la ciencia y la tecnología a la sociedad), sino que sean capaces de comprender y articular las demandas de diferentes sectores sociales (empresarios, entre otros, pero no exclusivamente ellos, sino también otros grupos sociales) y llevarlas hacia el medio científico-tecnológico y facilitar la comunicación entre unos y otros.

Los sistemas sociales científico-tecnológicos que, entendidos de esta manera, serían un tipo de los llamados sistemas de innovación, incluyen entonces a los sistemas y procesos donde se genera el conocimiento, pero también a los mecanismos que garantizan que tal conocimiento será aprovechado socialmente para satisfacer demandas de diferentes sectores, y por medios aceptables desde el punto de vista de quienes serán afectados. Por eso es indispensable la participación de científicos sociales y de humanistas en esos sistemas. Pero como al final de cuentas tales sistemas deben tener como consecuencia beneficios para diferentes grupos sociales, es necesario que haya una participación de representantes de los grupos que serán afectados y, en su caso, beneficiados.

El fortalecimiento de tales sistemas implica el avance de la ciencia y la tecnología mediante un incremento de la inversión en ellas, pero al desarrollarse mediante sistemas donde se da una comunicación entre los tecnólogos y científicos expertos con quienes toman las decisiones concernientes a la inversión y quienes demandan el conocimiento para resolver sus problemas, el resultado es la consolidación de una auténtica cultura tecnológica y científico-tecnológica. Esto significa sobre todo que los ciudadanos, y quienes toman las decisiones en los gobiernos y en el sector productivo, aprecian el valor de la ciencia y la tecnología, y junto con los expertos entienden que la ciencia y la tecnología tienen un enorme potencial para coadyuvar al desarrollo económico y social y a la comprensión y resolución de problemas, saben por qué es razonable confiar en esos sistemas y cuáles son sus límites, saben también que generan riesgos pero que existen maneras ética, económica y políticamente aceptables de contender con ellos mediante mecanismos en donde participen expertos y representantes de los grupos sociales involucrados, y saben también la conveniencia de aprovechar otros saberes, como los tradicionales.

La construcción de una auténtica cultura técnica, tecnológica y científica, por tanto, requiere un gran esfuerzo educativo desde la escuela primaria hasta el nivel universitario y de postgrado, sin olvidar todo el campo de la educación no formal, y va de la mano de la construcción y fortalecimiento de los sistemas sociales científico-tecnológicos, con el fin de modificar las actitudes básicas de los agentes sobre los sistemas tecnológicos. Esto requiere profundas transformaciones institucionales, legislativas y estructurales en los Estados y en las actitudes de todos los ciudadanos. La tarea es titánica, pero si no respondemos adecuadamente a este desafío, la sociedad del conocimiento en América Latina no será sino una etiqueta vacía más.

### UN MODELO DE SOCIEDAD DEL CONOCIMIENTO INTERCULTURAL JUSTA

Para concluir, enunciemos una serie de tesis que son constitutivas de un modelo de sociedad multicultural justa, donde se establezcan y se garantice el respeto de los derechos humanos, y donde se permita el acceso de todos los sectores sociales a los beneficios del conocimiento y a la posibilidad efectiva de participar en los procesos de innovación.

#### La cultura de la interculturalidad

Es necesario promover a niveles nacionales e internacionales la “cultura de la interculturalidad”, entendida como la conciencia de que la mayoría de las sociedades nacionales y la comunidad internacional son multiculturales, que todos los pueblos deben ser respetados y merecen tener las condiciones adecuadas para su desarrollo económico y cultural, y por tanto para el ejercicio de su autonomía. En América Latina esto implica desarrollar proyectos educativos interculturales dirigidos a todos los sectores sociales y no exclusivamente a los pueblos indígenas.

#### Derechos económicos de los pueblos: acceso al conocimiento y a la toma de decisiones

Para avanzar en la solución de los problemas generados por la asimetría de las relaciones interculturales, que a mediano y a largo plazo establezcan una situación estable y legítima, se necesita el reconocimiento en pie de igualdad de todos los pueblos (nacionalmente, los de cada país), y que se lleven a cabo reformas de los Estados y de los organismos internacionales de manera que se establezcan nuevas relaciones sociales, económicas, políticas y culturales entre pueblos y entre regiones.

En el caso de los pueblos indígenas, estas nuevas relaciones deben garantizar:

- a) La satisfacción de las necesidades básicas de todos los miembros de cada pueblo, de acuerdo con la formulación de las mismas que de manera autónoma haga cada uno.
- b) La participación efectiva en la decisión de cuándo y cómo explotar los recursos materiales que se encuentran en los territorios que ocupan, así como en las formas de encauzar los beneficios de tal explotación.
- c) Pero más aún, no sólo habría que garantizar la participación de los pueblos en el usufructo de las materias primas, sino en las formas mismas de producción y aprovechamiento de conocimiento, así como de los sistemas técnicos, tecnológicos y tecnocientíficos para la explotación adecuada de los recursos naturales.



### **La ciencia y la tecnología como motores del desarrollo en la sociedad del conocimiento**

En muchos países, sea como un mero rasgo ideológico, sea por una política deliberada para mantener condiciones de injusticia, suele sostenerse que el apoyo a los mecanismos educativos, científicos y tecnológicos para la producción de mayor conocimiento, y sobre todo para su aprovechamiento, significa desatender otros problemas como el retraso económico, la injusta distribución de la riqueza, la insalubridad, el deterioro ambiental o la falta de educación y de desarrollo cultural.

Nada puede conducir a mayores injusticias que esto. La realidad es la contraria: una condición necesaria para establecer relaciones justas es permitir el desarrollo de la ciencia y de la tecnología porque son indispensables para lograr las condiciones materiales, ambientales, sociales y culturales necesarias para garantizar el bienestar y una vida digna para las presentes y futuras generaciones de todos los sectores de nuestras sociedades plurales.

### **Revaloración de los conocimientos tradicionales**

Las políticas educativas y de ciencia y tecnología al mismo tiempo deben revalorar los conocimientos tradicionales y otras fuentes de conocimiento distintas de los modernos sistemas de ciencia y tecnología, no como parte del folclore, sino considerándolos seriamente parte del conocimiento que puede ponerse en juego en los procesos de innovación y que merece, por tanto, apoyos estatales y de organismos internacionales para su preservación, crecimiento y aplicación en la percepción e identificación de problemas así como en su solución.

### **Políticas educativas en relación con pueblos indígenas**

Lo que se requiere es diseñar políticas educativas que permitan el mayor ingreso de miembros de los pueblos indígenas y de otros grupos marginados a las mejores instituciones de educación científica, tecnológica y humanística, y que éstas se abran al estudio y en su caso mejoramiento de las formas de saberes tradicionales.

Pero lo anterior requiere, desde luego, del desarrollo de políticas educativas que permitan la educación básica adecuada para que los miembros de los pueblos indígenas tengan las condiciones apropiadas que les permita el ingreso a instituciones de educación superior.

### **El aprovechamiento de los sistemas científico-tecnológicos para la resolución de problemas no es un asunto sólo de expertos**

Las políticas de educación y de comunicación pública de la ciencia y la tecnología deben incluir a todos los sectores, además de los gubernamentales, empresariales y las propias comunidades científicas y tecnológicas. El desarrollo de los sistemas técnicos, tecnológicos y tecnocientíficos, su

aprovechamiento para la resolución de problemas específicos de diferentes sectores sociales y de problemas comunes a toda la sociedad, así como de vigilancia y control de los riesgos que generan, es un asunto de todos.

### **Por nuevos proyectos nacionales e interculturales en el contexto globalizado y de la sociedad del conocimiento**

Es necesario reformular los proyectos nacionales en el marco del novedoso contexto globalizado y de la sociedad del conocimiento, en un mundo que sigue siendo multicultural. El desafío es enorme, se trata ni más ni menos de transformar actitudes, prácticas, instituciones, legislación y políticas públicas en temas educativos, científicos y tecnológicos, económicos, ambientales y culturales (en un sentido profundo de cultura, que incluye las relaciones inter-culturales y que considera a la ciencia y la tecnología como parte de la cultura humana, y no en el estrecho sentido de “cultura” como “cultura de élite” —que la reduce a la música, el cine, la danza, el teatro, etc.).

Se trata, desde luego, de una compleja empresa política que será acertada y legítima sólo en la medida en que resulte de una genuina concertación de los variados intereses sociales, o sea, donde se logren consensos mediante la participación ciudadana de todos los sectores involucrados. Pero las transformaciones políticas requieren de una orientación para saber hacia dónde caminar, partiendo de un diagnóstico adecuado de la situación actual. Ese es el papel fundamental de los modelos de sociedad que actualmente se nos está exigiendo.

En conclusión, sólo si somos capaces de avanzar en la conformación de esos modelos y de hacer propuestas creativas para abordar y dar respuesta al tipo de problemas que hemos revisado, y sólo si somos capaces de llevar a cabo las necesarias transformaciones en los sistemas educativos que permitan a las nuevas generaciones participar en los mecanismos de generación, aplicación y explotación racional del conocimiento en el siglo XXI, manteniendo en todo momento un respeto a la identidad cultural de los diferentes pueblos y grupos humanos, sólo así podremos aspirar a superar la doble exclusión y la violencia que significa para la mayoría de los pueblos y países ir muy a la zaga en las transformaciones indispensables para transitar hacia la sociedad del conocimiento y tener completamente marginados de estos procesos a muchos grupos humanos, notablemente a sus pueblos indígenas. O encontramos respuestas, o enfrentaremos un negro futuro.

#### **EL AUTOR**

**León Olivé** estudió matemáticas y filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y filosofía en la Universidad de Oxford, donde obtuvo el doctorado. Actualmente es investigador del Instituto de

Investigaciones Filosóficas de la UNAM y miembro del Sistema Nacional de Investigadores de México, con el máximo nivel. Es autor de numerosas publicaciones sobre temas de epistemología y de filosofía de la ciencia y la tecnología, así como de filosofía moral y política, particularmente sobre relaciones interculturales. Recibió el Premio de la Academia Mexicana de Ciencias (1988) y el Premio Universidad Nacional en Investigación en Humanidades (2006). Actualmente es Coordinador del Proyecto interdisciplinario “Sociedad del Conocimiento y Diversidad Cultural” de la UNAM. Entre sus libros cabe mencionar *Multiculturalismo y Pluralismo* (Paidós, México, 1999); *Interculturalismo y Justicia Social* (UNAM, México, 2004) y *La ciencia y la tecnología en la sociedad del conocimiento. Ética, política y epistemología* (México, FCE, 2007).

#### REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- GARZÓN Valdés, E., 2000. *Instituciones Suicidas, Estudios de ética y política*. México: Paidós.
- VILLORO, L., 1997. *El Poder y el Valor*. México: Fondo de Cultura Económica.
- VILLORO, L. (ed.), 2000. *Los linderos de la ética*. México: UNAM.



## TRANSLOCALIDAD, GLOBALIZACIÓN Y LA CUESTIÓN DE LA IDENTIDAD

*Mariángela Rodríguez Nicholls*

El propósito del presente artículo es el de reflexionar sobre la complejidad del fenómeno de la identidad/diferencia en tiempos de globalización, en los que las dimensiones de espacio y tiempo y su reconfiguración han generado fenómenos culturales inéditos, tales como la “glocalidad” y los llamados por Appadurai “mundos imaginados”, como la materia a partir de la cual se configuran fenómenos identitarios contemporáneos. Para ilustrar esta reflexión tomo el caso de las etiquetas identitarias de los mexicanos en los Estados Unidos.

### LA GLOBALIZACIÓN

Las formas del reacomodo del capitalismo contemporáneo en su lógica de acumulación no son algo completamente nuevo; de hecho, ya se habían experimentado durante la fase de acumulación originaria del capital, de modo que hoy se recrean formas arcaicas de penetración del capitalismo (subsunción formal). Se trata del “redescubrimiento” de los talleres de producción domiciliaria en los que se sobreexplota a los trabajadores con jornadas extensivas de trabajo; se da una explotación del trabajo femenino e infantil donde el trabajo se organiza a partir de múltiples informalidades (subcontratación, empleo temporario, autoempleo) con extracción de plusvalía absoluta. Todas estas formas implican trabajo artesanal, predominio de una organización familiar de corte patriarcal y una relocalización permanente de la fuerza de trabajo. Básicamente, asistimos a una reorganización de la fuerza de trabajo en la que se disciplina a la parte de ésta que cuenta con estabilidad laboral (subsunción real), con predominio de la explotación de la plusvalía relativa; pero permanentemente acechada por

la competencia de la fuerza de trabajo flexible que presiona en términos de devaluar las condiciones de trabajo de la primera. A esta reconfiguración del capitalismo se le denomina acumulación flexible, y es la base de la reconfiguración y surgimiento de nuevas identidades y diferencias.

Para lograr romper con las llamadas rigideces del fordismo, el capitalismo fragmenta el proceso productivo; y para poder coordinar estos procesos de producción diseminados geográficamente y ubicados en los lugares más convenientes para el capital, en términos de zonas geográficas con mayor desregulación laboral y bajos costos de la fuerza de trabajo, creó la necesidad de desarrollar sistemas de comunicación que permitan derribar las barreras del espacio por el tiempo. Esta revolución informática sustenta no sólo la organización y planificación del proceso productivo a distancia, sino que ha tenido su necesario correlato en el desarrollo a escala sin precedentes del capital financiero a escala global. Aunque ésta constituye una tendencia importante en la organización del trabajo, puede decirse que convive con formas fordistas de organización del trabajo que subsisten porque todo no ha sido reemplazado. Lo que sí resulta claro es que la tendencia del capitalismo funciona devaluando la fuerza de trabajo ante la disminución de la cuota de ganancia. Para poder implementar esta estrategia se hace necesaria una desarticulación del proceso productivo, cuya fragmentación alcanza niveles planetarios en la búsqueda por la maximización de beneficios y la minimización de costes; proceso en el cual se busca integrar hasta las localidades más alejadas del planeta al capitalismo mundial.

Puede decirse que ante la necesidad de la expansión capitalista en su búsqueda por nuevos mercados se han desarrollado sistemas de comunicación acordes con ésta. Esto tampoco es nada nuevo, ni lo es la revitalización de formas artesanales de producción donde la explotación del trabajo no se enfrenta a formas organizadas de la fuerza laboral (sindicatos, prestaciones legales, etcétera). Las que sí son inéditas son las condiciones que redefinen y generan nuevas formas culturales propias de esta llamada acumulación flexible o capitalismo tardío, conocidas como formas postmodernas. Las premisas anteriores sí son indispensables para poder comprender lo que yo llamo identidades/diferencias flexibles surgidas como consecuencia de lo que denomina Harvey el arrasamiento del espacio por el tiempo o la compresión espacio temporal<sup>1</sup>. Este fenómeno desencadena grandes fuerzas de cambio cultural que conducen a la recomposición de imaginarios producto del desarrollo de los medios de comunicación.

Así pues la globalización económica está acompañada de lo que se denomina globalización cultural, que como tendencia estaría conformando una cultura global, mediante un nuevo tipo de fenómenos que rebasan el

<sup>1</sup> Véase David Harvey, *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural* (Buenos Aires: Amorrortu, 1998).

ámbito del estado nación. Sin embargo, como dice Roland Robertson, la globalización cultural genera la localización en forma simultánea<sup>2</sup>. Es un proceso equivalente al de la identidad y su contrapartida la diferencia: son dos caras de la misma moneda. Más específicamente, la globalización no sólo significa deslocalización, sino también relocalización. En otros términos, la desterritorialización cultural también implica reterritorialización o translocalización de los fenómenos culturales, tales como las identidades/diferencias que se generan con el proceso migratorio de los mexicanos a los Estados Unidos. Desde esta perspectiva se impone cada vez más hablar de “glocalización” porque se entiende que lo local es un aspecto de lo global y viceversa. Su correlato cultural implica, pues, que a lo que se comparte (en términos de valores y concepción del mundo) hay que adicionarle la dimensión de la diferencia; homogeneidad y diferencia aparecen como un proceso de paradojas culturales, y no como una cuestión unívoca y cerrada, como hecho dado<sup>3</sup>. Para el propósito de esta reflexión hay que decir que la globalización es asible precisamente a nivel local, en las expresiones más particulares, que muchas veces se expresan en formas diversas de retradicionalización, pues las tradiciones al trasladarse a nuevos contextos no se recrean de manera idéntica a su versión original. Esto quiere decir que procesos locales se ven reconfigurados por procesos globales y a la inversa.

La globalización produce la conformación de comunidades transnacionales, pequeños nacionalismos, que se crean al fragmentar al Estado-nación, ya que se desterritorializan las relaciones sociales que implicaban espacios fijos del trabajo y de vida en común. Hoy por hoy las comunidades transnacionales recrean su identidad cultural en espacios apropiados, muchas veces simbólicos, cuestión ésta que genera fenómenos culturales como el surgimiento de comunidades imaginadas y de una gran diversidad de metáforas e identidades culturales. Así pues, la identidad es un hecho siempre incompleto, siempre en proceso, nunca remitido a marcos de referencia inmutables. Es fundamentalmente un espacio imaginario, creativo y abierto a nuevas prácticas culturales que impugnan o convalidan el poder. Por esta razón, lo reitero, no voy a hablar sólo de identidad sino que me referiré a la diada identidad/diferencia.

Dicho fenómeno se entiende como un proceso que implica distinguir varias dimensiones fundamentales: similitud y diferencia, auto percepción y heteropercepción, así como la yuxtaposición proveniente de los imaginarios diversos propuestos desde la hegemonía de los medios. Al mismo tiempo, implica reconocer lo que representa quizás el aspecto más importante: la

<sup>2</sup> Véase Roland, Robertson. “Mapping the Global Condition Globalization as the Central Concept.” *Theory, Culture and Society*, 7, Londres, 1992.

<sup>3</sup> Véase Linda Alcoff, “Cultural Feminism versus Post Structuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory”. En: Nicholas B. Dirks, Geoff Eley Sherry B. Ortner (Editors), *Culture/Power/History. A Reader in Contemporary Social Theory*. (Princeton: University Press, 1994).

lucha por los espacios de representación en los que los actores sociales buscan reconocimiento<sup>4</sup>. Tal lucha implica relaciones de poder, de exclusión y de dominación que son los componentes fundamentales en la construcción de la diferencia, que no es otra cosa que la compleja relación entre lo dominante frente a lo dominado. La idea de la identidad por referencia, que es un concepto bien articulado por Gallisot, incluye la proyección de los individuos hacia comunidades imaginadas, sean éstas referencias nacionales, religiosas o étnicas, razón por la cual es muy útil para entender los nuevos fenómenos culturales a los que me estoy refiriendo<sup>5</sup>. El proceso de construcción de identidades por referencia tiene que ver con el problema de los orígenes y la memoria colectiva, con el hecho de cómo imaginan los actores sociales su pasado, y su forma de configurarlo desde una específica posición frente al poder para lo cual pueden recurrir a la invención cultural como estrategia. La categoría de identidad/diferencia nos refiere al concepto que tienen las colectividades de sí mismas en relación con el “otro”, que a su vez a través de la diferenciación y el reconocimiento construye su propia otredad. En este proceso hay siempre involucradas condiciones de asimetría ante las cuales las categorías sociales implementan estrategias de resistencia, de aceptación, de apropiación o de resignificación.

Los procesos identitarios conllevan actos de inclusión y exclusión en la construcción de los espacios de representación, la búsqueda de nuevos recursos y la conservación de los espacios ya obtenidos. Puede, por tanto, decirse que la identidad, en el caso de los mexicanos migrantes a los Estados Unidos, también se refiere a la conciencia de pertenecer a una minoría con la que se comparten valores y visiones del mundo, utilizadas como estrategias específicas con las que se confronta el hecho de tener que experimentar el riesgo de vivir en los Estados Unidos.

En este trabajo, estoy interesada particularmente en el análisis de lo que Stuart Hall identifica como las identidades en diáspora<sup>6</sup>. Este concepto es útil para comprender la cultura que producen grandes desplazamientos de población, fenómenos de translocalización y recreación cultural en nuevos contextos geográficos. El concepto diáspora, que era utilizado para caracterizar la dispersión de naciones como la judía, griega o armenia, actualmente adquiere un espectro analítico más amplio e incluye a situaciones como la de los inmigrantes, refugiados y exiliados. Personas que habitaban en diferentes lugares pasan a formar parte de una comunidad, en la medida en que se da una circulación permanente de bienes, dinero y personas. O personas de una misma comunidad se establecen en otra, más allá de las fronteras.

<sup>4</sup> Véase Scott Lash y John Urry, *Economías de signos y espacio sobre el capitalismo de la posorganización*. (Argentina: Amorrortu Editores, 1998). pp. 13-25.

<sup>5</sup> Véase René Gallisot. *Misère de l'antiracisme*. (París: Editorial Arcantère, 1985).

<sup>6</sup> Véase Stuart Hall, “Cultural Identity and Diaspora”. En: *Identity: Community, Culture, Difference*. Ed. Jonathan Rutherford, (London: Lawrence and Wishart, 1990). pp. 222-237.



Hay, pues, una cultura que se crea en situaciones fronterizas y son justamente estas historias marginales las que conforman una cultura de diáspora. En este último sentido, las fronteras son algo más que una línea geopolítica arbitrariamente establecida y vigilada. La frontera esta signada por prácticas legales e ilegales de cruce y comunicación. Según James Clifford, diáspora es un concepto que está cerca del exilio, del mito del retorno que siempre se pospone. Cultura de diáspora y frontera son fenómenos que están implicados uno en el otro. Hoy por hoy no es posible sostener paradigmas exclusivistas en el intento de dar cuenta de la formación de identidad en contexto transnacional.

Safran define la diáspora como comunidades minoritarias expatriadas que se encuentran dispersas de un centro hacia dos sitios periféricos por lo menos, y les asigna las siguientes características:

1. Mantienen una memoria, una visión o mito acerca de su lugar de origen.
2. No son totalmente aceptados por el país huésped.
3. Contemplan un posible regreso, cuando el tiempo sea adecuado para ello.
4. Están comprometidos con el mantenimiento y restauración de su lugar de origen.
5. La identidad del grupo está definida de manera importante por la continua relación con el país de origen<sup>7</sup>.

Se trata entonces de personas cuyo sentido de identidad se construye a partir de historias comunes de desplazamiento, y esto es especialmente cierto en situaciones de racismo y discriminación. Y son, precisamente estas condiciones, las que les permiten la construcción de su propia diferencia.

Cultura de diáspora es un concepto importante para definir lo local como lo distintivo en contextos históricos de desplazamiento, en contextos transnacionales. Diáspora y Estado-nación están en permanente tensión y establecen relaciones contradictorias.

El lenguaje de la diáspora es el creado e invocado por el desplazamiento de personas con el objeto de inventar, de revivir su conexión con su lugar de origen. Este lenguaje rompe con la oposición binaria mayoría/minoría. Son mayoría hablando numéricamente, son minoría si aludimos a su condición de subalternidad.

La diáspora tiene consecuencias positivas y negativas. Resulta negativo el hecho de la exclusión y el racismo, el bajo salario y en general las condiciones adversas. En estas circunstancias la experiencia de pérdida, de

<sup>7</sup> Véase William Safran. "Diaspora In Modern Societies: Myths of Homeland and Return". En: *Diásporas*, vol.1, No.1, 1991, pp. 83-99.

marginalidad, es reforzada por la situación de explotación. Junto a esto está la parte positiva, que implica el desarrollo de una conciencia más global. A este fenómeno Scott Lash y John Urry lo llaman el desarrollo de una mayor reflexividad, entendida como esa capacidad que tienen los actores sociales de evaluar su sociedad y su lugar en el mundo. Estos procesos están propiciados por un mayor acceso a la información y a una extraordinaria movilidad, lo cual les da a sujetos de distintas categorías sociales la posibilidad de comparar y analizar sus condiciones de existencia. Los conjuntos sociales al entrar en contacto, se sensibilizan frente a otras luchas, por ejemplo la de los derechos humanos, hecho que crea una conciencia de ciudadanía que antes no se tenía en los estrechos límites del ámbito local y del propio Estado/Nación<sup>8</sup>.

Volviendo a las identidades en diáspora, están en constante producción y reproducción a través de la permanente recomposición de la diferencia. Esta identidad se caracteriza como un proceso de búsqueda y retorno siempre imaginario a los orígenes perdidos, retorno que constituye la base de la construcción simbólica y de las representaciones que conforman los recuerdos y los mitos individuales. Por lo tanto, los procesos de identificación cultural traen consigo la selección, la construcción y la transformación del pasado, en función de propósitos hegemónicos o contra hegemónicos. En consecuencia, la comprensión del espacio por el tiempo abre la posibilidad a la reconfiguración de espacios imaginados más allá de los que están fijos, localizados.

Además, para comprender la otra cara de la identidad, es importante la concepción de poder de Foucault, que ha sido importante para la antropología. Recordemos que autores como Gramsci, Hall y R. Williams subrayan que la hegemonía es siempre un hecho incompleto, pues las culturas sólo pueden entenderse como cruzadas por relaciones de poder, en cuyo interjuego uno de los aspectos más sobresalientes es el descubrimiento de la diferencia. Para revalorizar este importante aspecto, es muy importante la noción de poder de Foucault, que recupera la dimensión subjetiva del mismo, y como éste se encuentra en todas las redes del cuerpo social y, por lo tanto, es multiforme.

Entonces, puede hablarse de resistencia a determinadas estrategias del poder, de complicidad, de cooptación, que se dan en la red de interrelaciones social y son un fenómeno más complejo y difuso que el poder que se ejerce desde las instituciones. De tal suerte que las identidades culturales de los conjuntos sociales tienen un carácter coyuntural, de diferencia frente a otros conjuntos sociales hechos que reconfiguran las nociones de comunidad e identidad. Cabe recordar que la cuestión de la identidad/diferencia se

<sup>8</sup> Véase Lash y Urry, *op cit.*, especialmente la segunda parte: “Las economías de signos y los otros”, pp. 89-154.

construye de una importante manera a partir de comunidades imaginadas: se trata de imaginarios de un destino común que tienen los conjuntos sociales que comparten una historia, que es también la del desplazamiento.

Pensemos entonces en los papeles que juega la dimensión de la diferencia en comunidades de sujetos que han sufrido el desplazamiento. En primer lugar, da cuenta de la inestabilidad, de algo que no está permanentemente asentado, que no tiene una resolución final, ya que no se reduce a una división binaria entre pasado/presente, nosotros/ellos. Esa inestabilidad más bien implica que las fronteras están siendo permanentemente resituadas en diferentes lugares y tiempos, en relación con diferentes cuestiones. Pensada así, la diferencia como dimensión implica un reto a las conceptualizaciones binarias que aluden a significados y representaciones estables. En segundo lugar, esta dimensión, en interacción con la idea de otredad, cambia nuestra concepción de identidad, y es a partir de aquí que la entendemos no como una esencia inmutable. Se hace énfasis en las discontinuidades, en las rupturas, así es de paradójica la identidad que trasciende el tiempo y el espacio fijos. La identidad/diferencia culturales tienen historia, pero como algo siempre cambiante, en un continuo juego entre la historia, la cultura y el poder. Puesto que en todo sistema de representación está involucrado el poder, la construcción de otredad siempre se hace en términos del discurso dominante<sup>9</sup>. La identidad/diferencia cultural involucra puntos de identificación inestables que son generados por los discursos de la historia y la cultura, no son una esencia, en ellos hay siempre un posicionamiento que es siempre político.

Así pues, desde la diferencia es posible pensar y repensar distintos posicionamientos y reposicionamientos. Por ejemplo la mexicanidad está presente en los Estados Unidos de distintas formas, en los enclaves mexicanos, en los nombres de los lugares en todo el sudoeste, en las palabras y en las prácticas culturales que emergen como metáforas, y en las formas de auto-nombrarse que tiene esta población. Enfatizar la cuestión de la diferencia cultural implica reconocer fenómenos de globalización/localización, vinculación y fragmentación, desterritorialización/ reterritorialización, todas caras de una misma moneda. Son precisamente procesos que no están políticamente organizados. Esta realidad que surge precisamente del debilitamiento del Estado/Nación abre el espacio para la agencia de los conjuntos sociales que se expresan en nuevos movimientos sociales, y para el surgimiento de nuevas identidades culturales moldeadas en un cierto cosmopolitismo que ha permitido hablar de la emergencia de una especie de ciudadanía mundial (ejemplo los ejecutivos de las transnacionales). Aquí tendríamos un hecho muy significativo y es que se perfilarían tendencialmente dos tipos

<sup>9</sup> Véase, Michel Foucault, *Microfísica del poder*. (Madrid: Ediciones La Piqueta 1992); y Raymond Williams, "Marxismo y Literatura". *Homo Sociologicus*, No. 28, (Barcelona: Península, 1997).

de ciudadanía: una, la cosmopolita sin referentes históricos, sin raigambre tradicional, y la otra la de los locales que apelan a una historia compartida. O, por otro lado, el surgimiento de las comunidades transnacionales que inventan sus identidades más allá de un territorio geográfico fijo de acuerdo con los cánones modernos propios del Estado/Nación. De lo que se trata es de entender que estos nuevos espacios transnacionales permiten estar aquí y allá al mismo tiempo, hechos que vinculan tanto los lugares de procedencia como los de destino.

La importancia de este fenómeno se debe a que da como resultado el surgimiento de formas de nacionalismo cultural que no están atadas a un territorio fijo, a la vez que a nuevas formas de las relaciones sociales, construidas a partir de relaciones contradictorias, diálogos, conflictos y negociación de identidades/diferencias diversas. A este fenómeno lo llaman Scott Lash y John Urry capitalismo globalmente desorganizado.

Es por esto que para caracterizar la cultura contemporánea es necesario incorporar como fundamental la dimensión del poder que atraviesa a estos fenómenos culturales. No se trata del encuentro de culturas, en este caso de la cultura global con la local. La glocalidad analizada contiene la asimetría de las relaciones neo coloniales que es uno de los aspectos fundamentales del capitalismo global, relaciones de hegemonía, que buscan garantizar una organización del mercado internacional y de las redes globales.

Para entender estas relaciones, recurramos a los desarrollos conceptuales sobre la hegemonía que nos brinda Raymond Williams al afirmar que una hegemonía dada es siempre un proceso. Y excepto desde una perspectiva analítica, no es un sistema o una estructura. Es un complejo efectivo de experiencias, relaciones y actividades que tienen límites y presiones específicas y cambiantes. En la práctica, la hegemonía jamás puede ser individual. Sus estructuras internas son sumamente complejas, como puede observarse fácilmente en cualquier análisis concreto. Por otra parte (y esto es fundamental ya que nos recuerda la necesaria confiabilidad del concepto), no se da de modo pasivo como una forma de dominación. Debe ser continuamente renovada, recreada, defendida, modificada. Asimismo, es continuamente resistida, limitada, alterada, desafiada por presiones que de ningún modo le son propias. Por lo tanto, debemos agregar al concepto de hegemonía los conceptos de contra hegemonía y hegemonía alternativa, que son elementos reales y persistentes en la práctica<sup>10</sup>.

En otras palabras, éstas son fuerzas que actúan como dominios contestados a los sectores hegemónicos de la sociedad. Los elementos contra hegemónicos son importantes no sólo en sus propios términos sino también en términos de la recomposición que la fuerza hegemónica debe ejercer en

<sup>10</sup> Véase, Williams, *op cit.* p. 134

respuesta. La hegemonía está en constante renovación, es una fuerza viva, activa, que limita las expresiones culturales contra hegemónicas<sup>11</sup>.

El mecanismo principal de cómo opera ésta, de acuerdo con Raymond Williams, es el proceso de la incorporación. En este proceso es, especialmente, importante el fenómeno de la tradición, que él entiende como aspectos vivos de la cultura, no como expresiones inertes, y la define así:

Ya que en la práctica la tradición es la expresión más evidente de las presiones y límites dominantes hegemónicos. Siempre es algo más que un segmento histórico inerte; es en realidad el medio de incorporación práctico más poderoso. Lo que debemos entender no es precisamente una “tradición” sino una tradición selectiva: una versión intencionalmente selectiva de un pasado configurativo y un presente preconfigurado, que resulta entonces poderosamente operativo dentro del proceso de definición e identificación cultural y social<sup>12</sup>.

Desde esta definición se busca dar cuenta de las diversas conexiones del pasado con hechos culturales contemporáneos, a través de los cuales algunas áreas de significación son borradas, otras son acentuadas y otras resignificadas. De esta manera hechos seleccionados en el pasado se ratifican en el presente. Son descartadas, por ejemplo, visiones del pasado que atenten contra los pilares de la hegemonía. Por lo tanto, sólo se seleccionan aquellas tradiciones que cumplen alguna función en la reproducción del orden social contemporáneo en gran parte de los caso

Por ejemplo, examinemos el caso de los mexicanos de Nuevo México que se autonombran *Spanish American*. Esta perspectiva es la que me permite hablar de procesos de retradicionalización que tienen lugar en las glocalidades a partir de prácticas específicas que pueden ser hegemónicas o contra hegemónicas. La selección de las tradiciones se basa en ciertos aspectos del pasado que son traídos al presente con una carga de idealización. (Es el caso de la herencia española idealizada de estos habitantes de Nuevo Mexico). Es a través de las prácticas culturales alternativas como los sectores subalternos pueden oponerse al orden simbólico dominante al seleccionar y acentuar ciertos significados, mientras que otros se borran o excluyen (los chicanos seleccionan la identidad indígena para enfatizarla, por ejemplo). En ciertas circunstancias, los sectores dominados pueden apelar a la invención de la tradición, o seleccionar aspectos culturales entre los ya existentes. Desde esta perspectiva, la tradición es un elemento vivo, dinámico, en contraste con una visión inerte, museográfica, perspectiva muy cara a la antropología. Las tradiciones inventadas se entienden como una serie de prácticas reguladas por reglas tácitas o abiertamente explícitas. Pueden

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 135

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 135

ser de naturaleza ritual o simbólica<sup>13</sup>. Es importante seguir las distinciones que hace Williams en términos de fuerza hegemónica, fuerzas contra hegemónicas que están inherentemente ligadas a la hegemonía a través de sus limitaciones y aceptación tácita, y la posibilidad de lo que Williams llama elementos de cultura “residuales” y “emergentes”, que se han resistido a ser absorbidas por la cultura dominante. Por definición, lo residual es aquello que se formó efectivamente en el pasado pero que sigue activo en el proceso cultural, no sólo como un elemento del pasado, sino como un elemento efectivo del presente. Por lo tanto, ciertas experiencias, valores y significados que no pueden ser expresados o sustancialmente verificados en términos de cultura dominante son, no obstante, vividos y practicados sobre la base de un remanente (tanto cultural como social) de alguna institución o formación social y cultural anterior<sup>14</sup>.

El caso de lo emergente es radicalmente distinto. Está directamente relacionado con nuevos significados y valores, nuevas prácticas, nuevas relaciones y tipos de relaciones que se crean continuamente. Sin embargo, resulta difícil diferenciar los elementos que constituyen una nueva fase de la cultura dominante y los elementos que son alternativos o de oposición.

Es por esta razón que descarto el hablar de eufemismos tales como “sincretismo”. Este término, como caracterización de la dinámica cultural noCIÓN, alude a la asimilación cultural de grupos extraños, pero no da cuenta de los procesos creativos ni de los procesos de desigualdad entre dichos grupos. Otra noCIÓN importante ha sido “hibridación”, un concepto que alude al producto derivado de la mezcla de dos elementos; es una concepción estática que no permite ver las distintas fuerzas en lucha, la dinámica cultural procesual atravesada por relaciones de poder. La hibridación puede entonces darse entre dos prácticas hegemónicas o subalternas o populares. Este concepto tiene muchas limitaciones, si se considera que los procesos culturales están signados por expropiaciones y apropiaciones continuas de lo cultural hegemónico y subalterno. La otra dificultad que presenta es el hecho de que lo híbrido resulta ser un producto nuevo y en esta medida deja de ser lo que era. El mestizo deja de ser indígena y español, por ejemplo. Esto también dificulta una comprensión profunda de la dimensión cultural, signada por las asimetrías sociales, de clase, raza y género, y los profundos procesos históricos de su conformación; ya que este concepto alude a los efectos sin la explicación de las causas.

La noCIÓN de “creolización” cultural, resulta una categoría más indicada para interpretar fenómenos como los abordados en este trabajo. Esta noCIÓN contiene en sí misma una ambivalencia útil que proviene del hecho colonial: si se entiende como criollización, podemos entender aspectos apropiados

<sup>13</sup> Véase Eric Hosbawn y Terence Ranger, *A Invenção das Tradições*, (Brasil: Paz e Terra, 1984).

<sup>14</sup> Véase Williams, *op cit.* p. 144.

por la hegemonía. Si se entiende como creole, se da cuenta de un proceso altamente creativo de expropiación y apropiación por parte de los sectores populares, de elementos culturales propuestos desde la hegemonía, además de incluir la dimensión colonial y fenómenos asociados con el racismo, por ejemplo el *Spanglish*. Ahora bien, toda esta cuestión sobre lo que es el proceso de incorporación a partir de la tradición es muy importante para comprender la dimensión cultural y sus nuevos perfiles y contornos, porque es precisamente en las prácticas culturales concretas que los conjuntos sociales construyen sus identidades/diferencias en las glocalidades.

Ahora bien, ¿cómo se articula toda la cuestión del debate sobre la globalización con los procesos de hegemonización o de contra hegemonía culturales? Siguiendo a Bauman la globalización y la localización no son solamente dos caras de la misma moneda; son la manifestación de una nueva polarización mundial que separa a los ricos globalizados de los pobres localizados. Aunque yo complejizaría esta perspectiva diciendo que esto es así tendencialmente, porque no hay que olvidar que tanto en las localidades hay burguesías y relaciones de explotación como hay proletarios y pauperizados en los espacios globales.

Creo que una importante aproximación a la respuesta puede encontrarse en Ulrich Beck para quien la globalización tanto económica como política y cultural: "...de una u otra manera han traspasado la barrera del sonido del pensamiento nacional-estatal..."<sup>15</sup>. Y esto es precisamente lo que ilustran las categorías identitarias, con las cuales se nombra a la población mexicana en los Estados Unidos.

Sirva todo este complejo panorama para ilustrar lo que sucede en el terreno de la identidad en los espacios sociales transnacionales. Este es un hecho cultural bien concreto que ilustra lo paradójal, lo ambivalente de los procesos identitarios que no son de ninguna manera unívocos como se documenta a continuación:

Durante los últimos treinta años, el fenómeno de la inmigración ha sido un tema muy controversial, tanto en los Estados Unidos como en México, hecho que genera dificultades para la clasificación de los conjuntos sociales que viven en ese país. David Gutiérrez señala acertadamente la necesidad de diferenciar entre los mexicanos que han vivido en los Estados Unidos por generaciones y los "recién llegados", lo que divide a la comunidad en categorías lingüísticas, culturales, económicas y a menudo raciales. Esta división, generalmente, no está reconocida por la población anglo, para la cual los "mexicanos" y los "latinos" son una categoría homogénea, a menudo agrupados bajo la etiqueta de "hispanos"<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Véase Ulrich Beck, *¿Qué es la globalización? falacias del globalismo, respuesta a la globalización*. (España: Ed. Paidós Ibérica, 2000). pp. 45-98

<sup>16</sup> Véase, David G. Gutiérrez, *Walls and Mirrors: Mexican Americans, Mexican Immigrants and the*

Sin embargo, al interior de las comunidades latinas y, en particular, de las comunidades méxico-americanas, esta distinción es vital y de importancia cada vez mayor, dado el continuo flujo de recién llegados y su, en ocasiones, difícil integración a las comunidades méxico-americanas ya existentes. Con esto en mente, busco delinear las categorías descriptivas que se utilizan para denominar a los miembros de las comunidades mexicanas, méxico-americanas y latinas en los Estados Unidos, lo que finalmente llevará al surgimiento del “chicano” en los años sesenta del siglo xx, y a la identidad chicano/latina actual.

Ante la variedad de intentos que se han hecho para categorizar a la población latina, hispana e hispano parlante de los Estados Unidos, Juan Flores documenta la existencia de tres enfoques de aproximación a la unidad y la diversidad latina: el demográfico, el analítico y el imaginario. Flores asegura que ya sea que se trate de latinos o de hispanos, estos sujetos son pensados o bien como una enumeración, como un agregado de personas; o como analíticamente diferenciados, como conjunto de grupos constituidos; o bien como comunidades históricamente imaginadas, o como un paisaje étnico; esto está en el centro de los debates y confusiones actuales<sup>17</sup>. Más allá de la cuestión de nombres y categorizaciones y de quién las utiliza, para comprender los conceptos como *comunidad e identidades/diferencias*, hay que tomar en consideración que los términos “latino” o “hispano” no sólo tienen significados diferentes para las personas, sino que también pueden pensarse desde aproximaciones diferentes a la experiencia social colectiva, por lo cual el autor sugiere distinguir dichas aproximaciones.

Demográficamente, los latinos han sido considerados como un conglomerado indiferenciado, como una población homogénea y diferente de los afro-americanos y los asiáticos. Desde este punto de vista son considerados en tanto significan consumidores o votantes potenciales. Este tipo de visión homogeneizante da lugar a una visión estereotipada y distorsionante de la cultura e identidad latina. Una de las cuestiones fundamentales a considerar es que la demografía ve a los latinos como objetos pasivos, no como agentes. La perspectiva que propongo, por el contrario, implica ver a los latinos con agencia, es decir, con capacidad creadora; con imaginación para recrear su identidad y su diferencia cultural lejos de su lugar de origen; con capacidad de hacer coaliciones con otros grupos de diversa nacionalidad; y finalmente con una capacidad de lucha por un espacio político y cultural en los Estados Unidos.

Por otro lado, en cuanto al enfoque analítico, ha establecido la diversidad en la categoría latino, hecho que rompe con la visión homogeneizante pro-

---

*Politics of Ethnicity* (Los Ángeles: University of California Press, 1999).

<sup>17</sup> Véase, Juan Flores. *From Bomba To Hip Hop: Puerto Rican Culture And Latino Identity*. (Nueva York: Columbia University Press, 2000).



pía de la perspectiva demográfica. Se han tomado en consideración variables como: lugar de origen, generación, lugar de asentamiento, ocupación, estatus socioeconómico y nivel educativo. Esta aproximación ha sido útil, pero conserva algunas de las limitaciones de las aproximaciones demográficas, al no permitir ver todos los tipos y niveles de diversidad que hay dentro de las propias diferencias de esta población.

La crítica a la perspectiva anterior, nos lleva al enfoque de lo imaginario en los estudios latinos, el cual implica que la comunidad proyecta su memoria hacia su lugar de origen en América Latina, sus costumbres, tierra y cultura. Los latinos como grupo comparten las nociones de colonialismo, esclavitud, pobreza y desterritorialización, si bien en diversos grados y formas, que son particularmente relevantes en el caso de la población mexicana en los Estados Unidos. Vuelvo a enfatizar la importancia de estas comunidades imaginadas porque constituyen uno de los fenómenos más importantes del mundo contemporáneo. Según Arjun Appadurai, esto se sustenta en el hecho de que las personas en el mundo contemporáneo tienen la posibilidad de pensar con una mayor amplitud la vida posible. Esto es así porque los medios de comunicación ofrecen nuevas y diferentes formas de evaluar la vida y referentes simbólicos con los cuales identificarse<sup>18</sup>.

Para entender la situación actual de los mexicanos en los Estados Unidos, es necesario remitirse a su historia particular, cómo se ha configurado su identidad/diferencia. Tal vez lo más problemático sea lo referente a la nomenclatura que se ha utilizado históricamente para referirse a este grupo, cuya presencia en el sudoeste estadounidense es anterior al siglo XVIII; a esto hay que agregarle los que llegan cada día.

Después de las guerras de independencia en México, que terminaron en 1821, todos los que vivían en el sudoeste se volvieron ciudadanos mexicanos. En 1846, cuando los Estados Unidos tomaron posesión de ese territorio, tales poblaciones se convirtieron en ciudadanos estadounidenses y los “mexicanos” pasaron a formar parte de otro país. Algunos hispano parlantes insistieron en que se les llamara “*Spanish American*” (estadounidense español) por su raza, y otros se opusieron al término de origen angloamericano “*Mexican*” (mexicano), rompiendo toda relación con lo “mexicano”. Insistieron en adoptar un origen distinto y apelaron a los conquistadores españoles como sus antecesores. Lo anterior, naturalmente excluyó cualquier referencia al elemento indígena del legado mexicano, y los ligó exclusivamente a su linaje europeo. Como ciudadanos estadounidenses también podían combinar el concepto de raza y nacionalidad, produciendo el término “estadounidense español”.

<sup>18</sup> Véase Arjun Appadurai, “Disjuncture And Difference In The Global Cultural Economy”. *Theory, Culture and Society*, 7, (s.f.), pp. 295-310.

Dicho término tenía un triple propósito: eliminaba la referencia a México, los transformaba en españoles y expresaba su ciudadanía estadounidense. Esta perspectiva sigue vigente en partes del sudoeste, en donde ciertos elementos de la población rechazan abiertamente la denominación de “mexicano”.

El término “californiano”, utilizado por los pobladores de la costa del Pacífico, era más claro en su denominación. La población nacida en California lo adoptó para que no les llamaran “mexicanos” ni “españoles”. Buscaban expresar su distancia de los dos países, México y España, y su nueva identidad en una tierra nueva. A los ciudadanos mexicanos que llegaron después de que los californianos se habían establecido como terratenientes de la región, y a los mexicanos que fueron enviados ahí como castigo por algún crimen cometido en México, se les llamaba “cholos”. Después de que California se volvió parte de la Unión y los californianos perdieron su posición favorable en la sociedad, se mezclaron con la población general y fueron llamados “pochos”.

El término “méxico-americano” se usa para designar a los estadounidenses de ascendencia mexicana. Este término no incluye a los descendientes de familias españolas que han estado en los Estados Unidos desde el tiempo de la colonia, quienes como hemos visto, prefieren que les llamen españoles americanos. Muchos de los que viven en Texas se llaman a sí mismos “tejanos” o mexicanos nacidos en Texas.

Algunas personas utilizan el término “la raza” como una etiqueta descriptiva de los latinoamericanos, pero desde que comenzó a utilizarse, éste ha sido un término racial para referirse a los mexicanos y a los latinoamericanos. El término “hispano” se popularizó por vez primera en los 1970, como una descripción del total de la población con legado español en los Estados Unidos, así ha sido utilizado por la Oficina de Censos de ese país. En este contexto, se refiere a los grupos étnicos que tienen sus orígenes en países de habla hispana del continente americano. Es un término cultural sin connotación nacional ni racial. Los indígenas hispanizados, los mexicanos, los nuevos mexicanos y los californios, a menudo son considerados como parte de la categoría incluyente “hispano”. El término *latino* lo utilizan los estadounidenses de origen hispano como una forma de diferenciarse de la mayoría blanca y enfatizar su identidad común, al entrecruzar líneas nacionales y étnicas. Se refiere a personas con atributos culturales que emergen de su legado hispano. Hablan español y comparten valores culturales, tienen una filosofía de la vida en común y han heredado todo esto de la misma fuente: España.

A partir de los movimientos mexicano-americanos de los años sesenta, que fue un momento histórico de gran desafío a lo establecido, una nueva identidad apareció, la del “chicano”. Los jóvenes mexicano-americanos se apropiaron de un término antes considerado despectivo, que se utilizaba

para referirse a la clase más baja de mexicano-americanos, y lo hicieron suyo. La palabra “chicano” terminó por representar un nuevo sentido de identidad en el suroeste de los Estados Unidos, que implicaba orgullo del legado mexicano, incorporando la etnicidad y apelando a la parte indígena de la identidad mexicana, en particular a Aztlán, el mítico lugar de origen de los Aztecas.

No sobra recordar la complejidad y diversidad de la situación de los mexicanos en Estados Unidos. En Los Ángeles hay clubes de mexicanos de casi todos los estados de la república, y los chicanos, enfatizando sus diversidades regionales, se diferencian entre ellos de acuerdo con su lugar de origen: no es lo mismo ser tejano y haber experimentado el racismo norteamericano con la brutalidad que ha sido característica de esta zona de *rangers* y *red necks*, que ser chicano californiano<sup>19</sup>.

No obstante, México como unidad más amplia a la que se pertenece, ya sea por origen directo o por sus antepasados, es una realidad cotidiana y permanente donde lo popular se incorpora a los pequeños nacionalismos o fragmentos de adhesión al Estado Nación que no están anclados a un territorio. Dichas identidades diferenciadoras parten del hecho colonial, de hablar una lengua diferente: el español, que es un idioma subalterno, si se piensa que es la lengua que hablan los migrantes en general, en su gran mayoría las gentes pobres de México. Por otra parte, esta subalternidad es todavía más acentuada si se trata de migrantes indígenas que no hablan español.

En suma, un análisis de las etiquetas que emplean los mexicanos en los Estados Unidos para nombrar su identidad, nos conduce a la descripción de un panorama muy complejo, donde aparecen factores sociales muy variados. Por una parte, el análisis nos remite, en términos de Arjun Appadurai, a un *ethnoscape* (paisaje étnico) desde el cual se construyen las ya mencionadas comunidades imaginadas que conforman el cemento de las identidades/diferencias, resituadas en diferentes lugares y tiempos, en relación con diferentes situaciones vividas. Y nos remite también a una experiencia cultural y social específica de los mexicanos en los Estados Unidos, que alude a una arena política en la que de manera directa se apela a los derechos civiles, políticos y culturales.

Para entender la significación de todos estos procesos, es necesario apelar al sentido de la diferencia como dimensión, en la medida en que ésta implica abandonar las conceptualizaciones binarias que aluden a significados y representaciones estables. Desde una concepción de identidad permeada por la idea de otredad, se hacen evidentes las discontinuidades y rupturas, así como la paradoja de la identidad/diferencia que trasciende el tiempo y el espacio fijos.

<sup>19</sup> Véase Arthur L. Campa, 1993. *Hispanic Culture in the Southwest*. Norman and London: University Of Oklahoma Press. pp. 3 -9.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALCOFF, Linda, 1994. "Cultural Feminism versus Post Structuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory". En: Nicholas B. Dirks, Geoff Eley Sherry B. Ortner (Editors), *Culture/Power/History a Reader in Contemporary Social Theory*. Princeton: University Press.
- APPADURAI, Arjun, (s.f) " Disjuncture And Difference In The Global Cultural Economy". *Theory, Culture and Society*, 7, pp. 295-310.
- BECK, Ulrich, 2000. *¿Qué es la globalización? falacias del globalismo, respuesta a la*, España: Ed. Paidós Estado y Sociedad.
- CAMPA, Arthur L., 1993. *Hispanic Culture in The Southwest*. Norman and London: University Of Oklahoma Press.
- FLORES, Juan, 2000. *From Bomba To Hip Hop: Puerto Rican Culture And Latino Identity*. Nueva York: Columbia University Press.
- FOUCAULT, Michel, 1992. *Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones La Piqueta.
- GALLISOT, René, 1985. *Misère de l'antiracisme*. París: Editorial Arcantère.
- GUTIÉRREZ, David G., 1999. *Walls And Mirrors: Mexican Americans, Mexican Immigrants And The Politics Of Ethnicity*, Los Ángeles: University Of California Press.
- HALL, Stuart, 1990. "Cultural Identity and Diaspora". En: *Identity : Community, Cultural, Difference*. London: Ed. Jonathan Rutherford, Lawrence and Wishart, London.
- HOSBAWN, Eric y Ranger, Terence, 1984. *A Invenção das Tradições*, Brasil: Paz e Terra.
- LASH, Scott y Urry, John, 1998. *Economías de signos y espacio sobre el capitalismo de la posorganización*. Argentina: Amorrortu editores.
- ROBERTSON, Roland, 1992. "Mapping The Global Condition Globalization as The Central Concept". *Theory Culture And Society*, 7, Londres.
- SAFRAN, William, 1991. "Diaspora In Modern Societies: Myths of Homeland and Return". En: *Diasporas*, vol.1, No.1, pp. 83-99.
- WILLIAMS, Raymond, 1977. "Marxismo y Literatura". *Homo Sociologicus*, No. 28, Barcelona: Editorial Península.

## LAS IDENTIDADES DE GÉNERO COMO FANTASÍAS DISCURSIVAS

*Gabriela Castellanos Llanos  
Centro de Estudios de Género, Mujer y Sociedad  
Universidad del Valle*

¿A qué género pertenece Laisa Reyes, personaje de la popular serie de la televisión colombiana? ¿A qué género pertenece la persona que representa el papel, Endry Cardeño? ¿Debemos llamar a Cardeño actor o actriz? Por una parte, ella misma se refiere a sí misma en femenino, y espera que otras personas hagan lo mismo. Su apariencia es totalmente femenina, y su deseo sexual está orientado hacia los hombres. Sin embargo, sus genitales son masculinos, y aparentemente ella desea conservarlos. Pertenece al grupo de los travestis colombianos, la mayoría de los cuales se diferencia de muchos “drag queens” estadounidenses y europeos en un aspecto fundamental: mientras que típicamente los drag queens se auto-describen como “mujeres atrapadas en un cuerpo de varón”, y anhelan cambiar su pene por una vagina, los travestis nuestros (al menos los que se parecen a Endry Cardeño) afirman que no optarían por un cambio quirúrgico de sexo, ya que una operación de este tipo les restaría atractivo sexual ante sus parejas.

Aunque no conozco un estudio parecido sobre los travestis colombianos, estas personas parecen tener muchas características similares a los travestis brasileños estudiados por Don Kulick<sup>1</sup>, profesor de antropología de la Universidad de Nueva York (sobre todo si dejamos a un lado el hecho de que su trabajo fue realizado con sujetos que ejercían la prostitución, lo cual evidentemente no es el caso para todos los travestis). De acuerdo con Kulick, quien vivió entre ellos durante siete meses en Salvador de Bahía, los sujetos estudiados comparten

<sup>1</sup> Kullick, D., 1998. *Travesti: Sex, Gender and Culture among Brazilian Transgendered Prostitutes*. Chicago: Universidad de Chicago.

entre sí historias de vida casi idénticas: de familia humilde, mostraron desde la primera infancia su deseo de tener una apariencia femenina, tuvieron experiencias eróticas homosexuales siendo muy jóvenes, fueron rechazados por sus padres y por su medio en general, y desde la adolescencia comenzaron a ejercer la prostitución. Además, comenzaron a ingerir estrógenos casi desde la pubertad, y han recurrido a la silicona para obtener una apariencia totalmente femenina. Su deseo se orienta de manera típica hacia hombres varoniles, no hacia otros travestis ni hacia hombres afeminados, y generalmente declaran que su sensibilidad es femenina, pero no desean un cambio de sexo. A diferencia de la gran mayoría de las mujeres prostitutas, quienes por lo general fingen sus orgasmos, los travestis que ejercen la prostitución manifiestan que obtienen placer sexual en el ejercicio de su trabajo.

¿Cómo podemos entender la identidad sexual de estas personas? Evidentemente su caso no puede explicarse como una consecuencia solamente de su orientación sexual, ya que la mayoría de los homosexuales no comparte muchas de estas características. ¿Conforman estas personas un género diferente a los hombres y las mujeres? En un libro escrito por Deborah Cameron y el mismo Kulick, se plantea el problema de si el ser travesti es un tipo de género, como ser hombre o mujer, o una orientación sexual, y se concluye lo siguiente:

La respuesta seguramente tiene algún elemento de las dos [categorías]; ninguna de ellas por sí sola sería suficiente para comprender el comportamiento del travesti y su sentido de identidad. Las prácticas de “cruzar las fronteras” que nos llevan a rotular a los travestis como “transgenerizados” no tienen que ver sólo con el género, sino también, y quizás con mayor relevancia, con la sexualidad. Es fútil tratar de separar [la influencia de] las dos categorías, ya que la identidad de un travesti surge de la compleja interrelación entre las dos<sup>2</sup>.

Por otra parte, el caso de los travestis de Salvador de Bahía en Brasil nos permite subrayar la importancia de la cultura en relación con el comportamiento sexual y con la identidad misma. Kulick basa su análisis de este grupo humano en la teoría de Judith Butler, quien, como veremos, considera que tanto el género como la sexualidad son productos culturales realizados mediante el uso del lenguaje, con base en las leyes sociales, es decir, en las regulaciones y normas que gobiernan la conducta sexual y nos permiten entender su sentido. Por razón de las diferencias culturales el fenómeno de travestismo es diferente en diferentes sociedades, produciendo el deseo de un cambio de sexo en los travestis de Estados Unidos o Europa, deseo que parece estar ausente en la mayoría de los travestis en América latina.

<sup>2</sup> Deborah Cameron, Don Kulick, 2003 *Language and Sexuality*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 6.

De este modo vemos cómo el caso anómalo, transgresor, de los travestis puede darnos luces para entender la problemática de la identidad sexual y de género de todos y todas en nuestra sociedad. En este momento de cambios culturales profundos en las costumbres y las ideas sobre género y sobre sexualidad, la comprensión de estas problemáticas parece ser particularmente importante. Pero, ¿qué queremos decir con el término identidad? Y, ¿cómo se aplica en el caso del género? ¿Qué relaciones encontramos entre la identidad sexual y la de género? En este trabajo, consideraré estos problemas para proponer al menos algunas aproximaciones a su respuesta. Específicamente me propongo explorar muy brevemente algunos planteamientos feministas sobre las identidades como fantasías, fantasías que sin embargo, en la gran mayoría de los casos, tienen un profundo arraigo psíquico. Después de algunas breves reflexiones sobre el concepto de identidad en general, presentaré algunos cuestionamientos de la visión tradicional, unitaria, de la subjetividad, conducentes a un replanteamiento de la misma categoría de hombre o mujer, así como algunas consideraciones sobre la construcción de la identidad como fantasía, para explorar finalmente las consecuencias que esta idea tiene para el estudio de los grupos identitarios en las ciencias sociales y humanas.

### LA IDENTIDAD COMO FANTASÍA

Veamos, en primer lugar, la categoría de identidad. Se trata de un concepto que ha sufrido una serie de cambios muy reveladores en las últimas décadas. Hace casi 30 años, en un artículo titulado “El arreglo entre los sexos”, Erving Goffman rechazó el concepto de identidad, que para él era equivalente a las relaciones de  $A = A$  en la lógica formal, es decir, sinónimo de lo idéntico. Según Goffman, hablar de identidad de género era lo mismo que suponer que los comportamientos de hombres y mujeres tenían su base en su sexo biológico<sup>3</sup>. En lugar de identidad, en relación con las formas de hablar y comportarse que se asocian con los géneros, Goffman propuso hablar de “*display*”, es decir, exhibición, demostración o acto de mostrar.

Desde entonces, sin embargo, el concepto de identidad no sólo ha continuado siendo empleado, sino que ha habido, según nos dice Stuart Hall, una “verdadera explosión discursiva en años recientes alrededor del concepto de ‘identidad’, al mismo tiempo que se le somete a una crítica penetrante”<sup>4</sup>. Según Hall, la razón por la cual la crítica al concepto no ha conducido a que

<sup>3</sup> E. Goffman, “The Arrangement between the Sexes”. *Theory and Society* 4 (3): 301-331. Citado en: Deborah Tannen, 1999 “The Display of (Gendered) Identities in Talk at Work.” IN: *Reinventing Identities, the Gendered Self in Discourse*, Mary Bucholz et. al. editors, N.Y.: Oxford University Press, pp. 221-224.

<sup>4</sup> Stuart Hall, 1996. “Introduction: Who Needs ‘Identity’?” IN: *Questions of Cultural Identity*, Stuart Hall and Paul Du Gay, editors. London: Sage Publications, p. 1.

se le deseche, es que se ha tratado en su mayor parte de una crítica enmarcada en la desconstrucción, la cual no reemplaza viejos términos por otros nuevos, como lo hizo Goffman, sino que promueve la continuación del uso de los conceptos “ahora en sus formas desconstruidas o destotalizadas, y ya operando por fuera del paradigma en el cual se generaron originalmente”. De esta forma, Hall nos plantea, en una postura que sigue los planteamientos de Derrida, que el concepto de identidad funciona hoy “bajo el borrado”, bajo la tachadura, “en el intervalo entre reversión y emergencia: [como] una idea que no puede ser pensada de la manera antigua, pero sin la cual ciertas cuestiones clave no pueden ser pensadas en absoluto”<sup>5</sup>.

Se trata, entonces, de un concepto des-esencializado, que se plantea más como un posicionamiento, una estrategia narrativa, que como la afirmación de una unidad natural. Como señala Jennifer Miller:

Ha habido un alejamiento fundamental de las nociones unificadas, originarias y esencialistas de la identidad (Hall y du Gay, 1996), hacia la identidad concebida como un proceso de un continuo emerger y convertirse. Unido a esto encontramos lo que Hall (1996) ha descrito como una “crítica anti-esencialista de las concepciones étnicas, raciales y nacionales de la identidad cultural” (p. 1). Se rechazan los rótulos unitarios y las oposiciones binarias duras a favor de la concepción de múltiples identidades, “puntos de adhesión temporal” (p. 6), que son fluidos, dinámicos, contradictorios y ligados a procesos<sup>6</sup>.

Estas tendencias van más allá, entonces, del mero reconocimiento de la pluralidad de categorías involucradas en la identidad de cada individuo; más allá, inclusive, del reconocimiento de la historicidad y variabilidad de cada rótulo identitario. Se trata, en últimas, de reconocer el papel del discurso en la construcción de cada identidad y de cada categoría. Recordemos que el concepto de discurso nos remite al lenguaje visto como acción, es decir, como suceso, como devenir y, por lo tanto, como contingencia. Inclusive, como veremos enseguida, llega a plantearse la identidad como una fantasía, definida por Denise Riley como “una metafóricidad sostenida”, un vivir “como sí”, un acto de identificación que “necesariamente implica un escenario”<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 2.

<sup>6</sup> Jennifer Miller, 1999. “Becoming Audible: Social Identity and Second Language Use”. En: *Journal of Intercultural Studies*, Vol. 20, No. 2, p.150.

<sup>7</sup> Denise Riley, 2001 *The Words of Selves: Identification, Guilt and Irony*. Citado en Joan Scott, “Fantasy Echo: History and the Construction of Identity.” *Critical Inquiry* 27 (invierno), p. 288.



### SUBJETIVIDAD Y GÉNERO

Algunas filósofas feministas, como Judith Butler, partiendo de Foucault, han cuestionado no sólo la categoría “sujeto” sino la misma categoría “mujer”. Este tipo de cuestionamiento tiene antecedentes en los planteamientos de autores como Lacan, y de algunas feministas post-estructuralistas como Julia Kristeva<sup>8</sup>, pero la crítica de Butler es novedosa, pues se basa en un tipo de post-estructuralismo que se aparta de la posición de Saussure, quien vinculó la significación sólo a las estructuras abstractas, ignorando el papel de las posiciones sociales de los y las hablantes en la construcción de los significados<sup>9</sup>. Por otra parte, Butler tampoco se limita a la ya vieja crítica que hicieron las feministas chicanas, negras y lesbianas al feminismo de los setenta en Estados Unidos, por la presuposición que hacía el “feminismo de la segunda ola” de que existía una “experiencia femenina” igual en todas las mujeres; las feministas de grupos discriminados señalaron, con toda justicia, que el feminismo de la década de los setenta desconocía las diferencias de etnia, raza y orientación sexual. Butler trasciende esta crítica basada en las diferencias entre las mujeres y cuestiona la categoría misma de “mujer” partiendo de los planteamientos de Foucault sobre la construcción histórica de categorías y discursos.

La autora sostiene que “los sistemas jurídicos del poder” no sólo regulan la vida política, sino que además llegan a formar, definir y reproducir determinados tipos de sujeto. Lo interesante aquí es la advertencia de Butler de que “la formación jurídica del lenguaje y la política que presenta a las mujeres como ‘sujetos’ del feminismo”<sup>10</sup> puede llevar a caer en el mismo peligro. Los conceptos “mujer” o “feminista” se constituyen discursivamente dentro del mismo “sistema político que supuestamente facilita su emancipación. Esto se vuelve políticamente problemático si se demuestra que ese sistema produce sujetos ‘generizados’ a lo largo de un eje de dominación”. En otras palabras, la misma identidad de mujer y/o de feminista, puede contener ya los gérmenes de la dominación. Por este motivo, si el feminismo apela de manera poco crítica al sistema político para lograr la emancipación de las

<sup>8</sup> Sobre este tema de la existencia o no de la mujer a partir de la literatura post-estructuralista, véase Gabriela Castellanos, 1995 “¿Existe la mujer? Género, lenguaje y cultura”, en: L. G. Arango, M. León et al. eds. *Género e identidad. Ensayos sobre lo femenino y lo masculino*. Bogotá: Tercer Mundo/UnianDES/ U. Nacional.

<sup>9</sup> Para una discusión más extensa de esta tendencia en el post-estructuralismo, y sus consecuencias políticas para el feminismo, véase Gabriela Castellanos, 2005. “¿Existe la mujer? Género, lenguaje y cultura”, *Sexo, género y feminismo. Tres categorías en pugna*. Cali: Universidad del Valle.

<sup>10</sup> Judith Butler, 1990. *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge, (Existe una traducción al castellano, de la Universidad Nacional Autónoma de México (2001), titulada *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*). (En este artículo se usa la edición original inglesa; las traducciones son mías).

mujeres, se estará derrotando a sí mismo, pues sólo logrará reproducir una modalidad nueva de lo mismo que combate. Pero no se trata sólo de practicar la política de modos alternativos. A lo que nos llama Butler es a algo mucho más profundo: se trata de cuestionar la manera como se construye la categoría “mujer” o la categoría “feminista”, o inclusive a la categoría “sujeto”. Se trata, más explícitamente, de evitar el adherirnos a estas categorías de una manera acrítica, como si nos refirieran a realidades universales, que están más allá de la cultura y del lenguaje, y por lo tanto cayendo en la trampa de creer en su “formación jurídica”.

Al hablar de “formación jurídica”, nos dice Butler, Foucault se refiere a un sujeto que se constituye *ante la ley*, pero que también se supone formado *antes de la ley*, como si existiera previamente a la ley, cuando en realidad se construye *debido a la ley*, o *con ocasión de la ley*. Por eso ese sujeto es una base ficticia que permite reclamar legitimidad. A esta ficción Butler le llama “fábula fundacionalista”, o sea la base (foundation) para pensar el sujeto, que a la vez es un comienzo histórico del sujeto (fundación o foundation), aunque esta historicidad es precisamente lo que se oculta. En otras palabras, el sujeto, que es histórico, se supone innato, natural, pre-existente a la cultura y a los discursos que, en realidad, le dieron forma.

Se presupone, entonces, con base en esta ficción, en esta fábula o en esta fantasía, que las personas pre-existen a un orden social, perteneciendo a un estado de naturaleza donde el sujeto está ya ontológicamente presente. El reconocer esta idea como una ficción, implica renunciar a la ilusión de definir la categoría “mujer” como un sujeto coherente y estable, con lo cual se “regulan y reifican las relaciones de género”. Además, continúa Butler, implica renunciar a esa estabilidad y coherencia que se basa en la imposición de una matriz heterosexual a la identidad femenina.

Por una parte, con la definición misma de la categoría de género, ya comienza a resquebrajarse el sujeto. Al introducir la distinción entre sexo y género, se advierte que la formación y desarrollo cultural del sentido de la diferencia sexual en cada cultura ya cuestiona la supuesta universalidad de la naturaleza femenina. Al principio, la definición de género asignó lo biológico, universal e invariable al sexo y lo contingente, particular y variable al género. Pero la distinción sexo/género “sugiere una discontinuidad radical entre cuerpos sexuados y géneros culturalmente construidos”. Si tomamos en serio esta distinción, llegamos a ver que lo que consideramos biológico, la forma como entendemos lo anatómico y lo fisiológico, son en sí construcciones culturales. Según Butler,

No debe concebirse el género como la mera inscripción cultural de significado sobre un sexo pre-establecido (un concepto jurídico); el género debe también designar el mismo aparato de producción por medio del cual se establecen los sexos. Como resultado, el género no es a la cultura como el

sexo es a la naturaleza; el género es también el medio discursivo/ cultural por medio del cual se produce una ‘naturaleza sexuada’ o un ‘sexo natural’ y se establece el uno o el otro como prediscursivo, o previo a la cultura, como una superficie políticamente neutra sobre la cual actúa la cultura<sup>11</sup>.

El género, entonces, según Butler, produce el sexo. Sin embargo, esto no quiere decir que no podamos seguir usando la palabra “sexo”, que debemos eliminarla. La misma Butler, después del pasaje que acabo de citar, vuelve a utilizar el vocablo sexo en múltiples ocasiones, inclusive en oposición a género, hecho que, según algunas críticas<sup>12</sup>, la hace caer en una contradicción. Lo que me parece importante recalcar es que al usarlo, debemos hacerlo de un modo “desconstruido”, “destotalizado”, en el sentido planteado por Stuart Hall que expusimos antes. “Sexo” es un “concepto nativo”<sup>13</sup>, es decir, una categoría que se emplea en la vida cotidiana en nuestra cultura, y no una categoría analítica, y como tal necesitamos seguirlo empleando, por ejemplo cuando vamos a analizar tales usos, o cuando simplemente nos referimos a una situación cultural en la cual se acostumbra a emplear el concepto.

En cuanto a la sexualidad, Butler se inclina a la posición de Foucault, quien en *Historia de la sexualidad* sugiere que la categoría “sexo” se construye históricamente. El saber convencional considera el “sexo” como la causa de la experiencia sexual, mientras que a partir de los planteamientos de Foucault éste aparece como efecto, entre otros factores, de los discursos sociales. En la época moderna surgió la necesidad de producir un “régimen” que permitiera regular la conducta sexual por medio de discursos “científicos” y cotidianos que le dan un cierto contenido a las categorías de sexo, femenino, masculino, etc.; es así como surgen los conceptos de “sexo” y “sexualidad” (más adelante resumiremos algunas de las posiciones de Butler sobre el papel del deseo en la construcción de la identidad sexual).

En consonancia con estos planteamientos, al discutir la identidad sexual se ha visto una complejización del modelo lineal, en el cual se presentaban la masculinidad y la feminidad como los dos extremos de una gama continua, y donde aparece una gradación entre individuos ubicados a un extremo como muy masculinos, al extremo opuesto muy femeninos, y más o menos

<sup>11</sup> Butler, *op cit.* p. 35

<sup>12</sup> Ver Toril Moi, 1999 “*What Is a Woman?*” *And Other Essays*. Oxford: Oxford University Press, sobretodo pp. 30-59.

<sup>13</sup> En el sentido dado a este término por Clifford Geertz, en “Desde el punto de vista de los nativos: sobre la naturaleza del conocimiento antropológico”. (En *Antropología y Epistemología*. Año 1- N° 1, 1991. Universidad Autónoma Metropolitana. División de Ciencias Sociales y Humanidades. Dpto. de Antropología, México.) Citado en Claudia Lugano, 2002. “El concepto de vida cotidiana en la intervención del Trabajo Social”. *Margen*, Revista de Trabajo Social y ciencias Sociales, Buenos Aires, Edición N° 24-verano <http://www.margen.org/margen24/cotidia.html#inicio>

“neutros” a medida que nos acercamos a la posición más centralizada. Aparece hoy un modelo “ortogonal”, o de plano cartesiano, donde feminidad y masculinidad ocupan un eje e “intensidad de sexuación” el otro, de modo que no sólo se trata de clasificar a los sujetos en más o menos femeninos o masculinos, sino que también puede hablarse de personas más y menos sexuadas, según el individuo se ubique más lejos o más cerca del punto cero, en cualquiera de las dos direcciones. Se han construido, asimismo, modelos de la heterosexualidad u homosexualidad en forma de rejillas, con múltiples variables, tales como sexo, identidad de género, orientación del deseo sexual, estilo en la comunicación y en la gestualidad, etc., e inclusive algunos multidimensionales, uno de ellos “con siete variables (atracción sexual, conducta sexual, fantasías sexuales, preferencia emocional, preferencia social, identificación de sí, estilo de vida hetero- u homo-sexual) superimpuestas en una escala de tiempo (pasado, presente y futuro)”<sup>14</sup>. Esta complejización de lo que hace muy poco se suponía una simple opción entre dos alternativas, heterosexualidad versus homosexualidad, es parte de la misma tendencia a la fluidez en nuestra conceptualización de las identidades.

#### PERFORMATIVIDAD, DISCURSO Y DOMINACIÓN

A partir de este tipo de concepciones se puede prescindir de las sustancias “hombre” y “mujer”, y de la idea de que sus rasgos son atributos de una naturaleza invariable. El género mismo desaparece como sustancia y se plantea como producto de una evolución histórica. Dentro del discurso metafísico de las “sustancias” tradicionales, lo que está operando es la “performatividad”<sup>15</sup> del género, que constituye la identidad que supuestamente es innata. En otras palabras, es la capacidad “performativa” o realizativa del lenguaje la que permite al sujeto construir su identidad de género (o cualquier otro tipo de identidad). Al enunciar reiteradamente, desde la infancia, se construye un tipo determinado de yo, con las características que el enunciado y la enunciación le confieren. Por ejemplo, al predicar de un yo ciertos atributos, se asumen estos atributos, o al hablar de sí misma/o con un cierto género gramatical, se va asumiendo un género cultural.

Esta posición “performativa” de Butler sigue a Nietzsche, quien en la *Genealogía de la Moral* afirma que no hay un ser que realice la acción: “el actor es una ficción que se le añade al acto; el acto lo es todo”. Del mismo

<sup>14</sup> Anne Fausto-Steling, 2000. *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality*. New York: Basic Books/ Perseus, p. 10.

<sup>15</sup> Butler emplea aquí el término acuñado por el filósofo del lenguaje J. L. Austin, quien afirmó que “hacemos cosas” con las palabras, es decir, realizamos (*perform*) actos al decir ciertas expresiones en ciertos contextos. El lenguaje, entonces, no sólo informa, sino que actúa, realiza acciones como prometer, negar, amenazar, ofrecer, aceptar, etc.

modo, dice Butler, “no hay una identidad de género que se manifieste en expresiones; esa identidad se constituye performativamente por virtud de esas mismas “expresiones” que se considera son sus resultados”.

La importancia de estos planteamientos de Butler, radica en que le da más fuerza y un nuevo giro a la vieja concepción de gran parte del pensamiento feminista sobre la construcción cultural del género, incluyendo los discursos y las prácticas sociales, y la formación de la identidad. El concepto de la performatividad del proceso mediante el cual nos convertimos en hombres o mujeres le da nuevo sentido a la vieja frase de Simone de Beauvoir: “No se nace mujer, se llega a serlo”, y nos da luces sobre los mecanismos, los procesos, el cómo se llega a serlo a través del uso del lenguaje.

Esta nueva concepción fluida de las identidades, entonces, no puede desligarse del papel del discurso en su formación, en un proceso siempre cambiante. Partiendo de Hall, Jennifer Miller nos dice que la identidad está construida discursivamente:

Precisamente porque las identidades se construyen desde dentro, no desde afuera del discurso, necesitamos comprenderlas como producidas en sitios históricos e institucionales específicos dentro de formaciones y prácticas discursivas específicas, mediante estrategias enunciativas específicas [...]. La identidad es una incorporación productiva y producida, de procesos complementarios y contradictorios de prácticas discursivas que ‘racializan’, insertan en una clase y producen un género<sup>16</sup>.

Tal concepción de la identidad es también predominante en el campo del análisis de las interacciones orales, dentro del análisis del discurso. En el epílogo de un libro titulado *Identities in Talk* (Identidades en el habla), Sue Widdicombe nos dice:

La visión de la identidad que se ilustra en este libro es que la identidad está disponible para el uso: algo que las personas hacen que está incorporado en otras actividades sociales y no algo que ellos o ellas ‘son’... La cuestión importante para el análisis, por lo tanto, no es si alguien puede ser descrito de cierta manera, sino mostrar el hecho de que esa identidad se ha hecho pertinente o se ha adscrito a un yo por parte de los otros y las otras, y cómo se realiza este proceso<sup>17</sup>.

Esta perspectiva es importante en el contexto de las posiciones que hoy, en las ciencias sociales y humanas, enfatizan el papel del reconocimiento para la construcción de la identidad. Esos “otros y otras” que nos adscriben una identidad y que esperan en consecuencia que nos comportemos de

<sup>16</sup> S. Hall. “Introduction Who needs Identity?”, *op. cit.* Citado en Jennifer Miller, *op. cit.*

<sup>17</sup> Sue Widdicombe, 1998. “Identity as an Analysts’ and a Participants’ Resource”. En: C. Antaki y S. Widdicombe (eds.). *Identities in Talk*. London: Sage, p. 191.

ciertas maneras, son en gran parte responsables por los modos en los cuales nos convertimos en quienes somos. Como lo ha dicho Axel Honneth, la comprensión que tenemos de nosotros mismos se adquiere en la intersubjetividad<sup>18</sup>. Sin embargo, la formulación de Widdicombe parece tomar en cuenta sólo la mitad del proceso, desconociendo el papel de ese individuo, ese “yo”, en su apropiación de las identidades que el medio le propone, o sea, en su propia construcción. En ciertos autores, sobre todo sociólogos, observamos esa misma desestimación, ese mismo desconocimiento de la intervención del propio sujeto en los procesos mediante los cuales se construyen la identidad de género y la sexualidad. Se enfatiza hasta tal punto la influencia del medio cultural en dichos procesos, que se deja de lado la reflexión sobre el papel de la subjetividad.

Podemos encontrar ese tipo de ausencia, de desconocimiento del papel que juega el sujeto mismo, en un libro tan influyente y tan fructífero para la reflexión feminista sobre estos temas como *La dominación masculina*. Allí, en el capítulo sobre la anamnesia, Bourdieu trata de articular los niveles individuales y colectivos al hablar de la formación de un inconsciente que es “huella incorporada de una historia colectiva y de una historia individual que impone a todos los agentes, hombres o mujeres, su sistema de presupuestos imperativos”<sup>19</sup>. No obstante, al hablar del “trabajo de la transformación de los cuerpos” mediante los cuales se incorporan estas huellas, Bourdieu nos relata un proceso de “doma” que permite que se nos impongan “las disposiciones más fundamentales”, pero no menciona el trabajo que hace el individuo mismo. Los procesos de producción de este cuerpo domado son narrados de la manera siguiente:

[La] sugestión mimética, en parte a través de las conminaciones explícitas, y en parte finalmente a través de toda la construcción simbólica de la visión del cuerpo biológico [de hombres y mujeres] [...], produce unos hábitos sistemáticamente diferenciados y diferenciadores<sup>20</sup>.

Es así como se logra una “somatización de la relación de dominación, de ese modo naturalizada”. Se habla también de “las conminaciones constantes, silenciosas e invisibles” que llevan a las mujeres a aceptar “como evidentes, naturales y obvias” las prescripciones y procripciones arbitrarias que conducen a su dominación<sup>21</sup>. Las disposiciones en las mujeres a la aceptación

<sup>18</sup> Axel Honneth, “Integrity and Disrespect: Principles of a Conception of Morality Based on the Theory of Recognition”. Citado en Nancy Fraser, “¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas en torno a la justicia en la época ‘post-socialista’”. *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición ‘post-socialista’*. Bogotá: Universidad de los Andes/Siglo del Hombre, p. 22.

<sup>19</sup> Pierre Bourdieu, 2000. *La dominación masculina*. Tr. Joaquín Jordá. Barcelona: Anagrama, p. 74.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 74.

<sup>21</sup> *Ibidem*, pp. 74 – 75.

de la fuerza simbólica que las subordina se producen, nos dice Bourdieu en el capítulo anterior, “a través de la familiarización insensible con un mundo físico simbólicamente estructurado y de la experiencia precoz y prolongada de interacciones penetradas por unas estructuras de dominación”<sup>22</sup>. Pero en ningún momento se hace referencia a los modos ni las condiciones en los cuales se produce la apropiación que los sujetos mismos hacen de esas sugerencias, de esas conminaciones, de esas interacciones.

Falta aquí tomar en cuenta la subjetividad, y más específicamente el deseo, y tomar en cuenta, también, la posibilidad de que fracase esa “relación de causalidad circular que se establece entre las estructuras objetivas del espacio social y las tendencias que [ellas] generan”<sup>23</sup>, tanto en los hombres como en las mujeres. Efectivamente, nada en el relato de Bourdieu permite comprender por qué en algunos casos no se produce el efecto que se espera, por qué en algunos individuos no se logra “la masculinización del cuerpo masculino y la feminización del cuerpo femenino” de las que el sociólogo francés ha estado tratando de dar cuenta. Si nos atenemos sólo a lo que Bourdieu nos dice, se hace incomprensible por qué en algunos individuos la anatomía no concuerda con los estilos culturales de género, ni con la orientación de su deseo.

## EL DESEO, LA HETEROSEXUALIDAD HEGEMÓNICA Y LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD

Por esta razón es importante el punto de partida de Judith Butler, quien precisamente se cuestiona sobre las posibilidades del fracaso de la heterosexualidad esperada. Debido a que gran parte de la motivación de esta autora, además del feminismo, es la comprensión de los procesos que producen no sólo la construcción de los géneros, incluyendo los estilos canónicos de feminidad y masculinidad asociados a ellos, sino también de la sexualidad y el deseo que rompen con la hegemonía heterosexual, su representación de esta construcción logra profundizar en el papel de la subjetividad en estos procesos de modos que otros autores no lo han podido hacer. Pero lo interesante aquí es que esa motivación de Butler de indagar sobre aspectos de la sexualidad sin presuponer la heterosexualidad de los sujetos, produce resultados fructíferos no sólo por lo que nos dice de los homosexuales, sino también acerca de los heterosexuales.

En su análisis de la construcción de la identidad sexual, uno de los puntos de partida de Butler es el concepto de Lacan del deseo, diferenciado de la *jouissance* por ser iniciado precisamente por la fuerza de la prohibición del incesto, por la marca de la ley. Pero en vez de preguntarse simplemente por la posibilidad de no aceptar esa prohibición, esa marca, cuyo resultado

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 54.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 75.

sería la psicosis, Butler indaga sobre lo que ocurre cuando las prohibiciones primarias se aceptan, pero de modos que no se ciñen al modelo de sexualidad binaria: “En efecto, una mujer puede encontrar el vestigio fantasmático de su padre en otra mujer, o sustituir su deseo por su madre en un hombre, en cuyo caso funciona a la vez un cierto entrecruzamiento de deseos heterosexuales y homosexuales”. Como se ve, no es necesario ser homosexual para que se produzcan este tipo de identificaciones: “Las identificaciones son múltiples y contestatarias, y puede ser que deseamos más fuertemente a aquellos individuos que reflejan en una forma densa o saturada las posibilidades de sustituciones múltiples y simultáneas”<sup>24</sup>. La identificación, como “trayectoria fantasmática y resolución del deseo” es siempre temporal, siempre deseo, así sea un deseo “en su forma repudiada” debido al temor ante la amenaza de castigo.

Según el psicoanálisis, el castigo con el cual se amenaza al varón para hacerlo desistir de su adhesión edípica a la madre y lograr que se identifique con el padre es la castración; en la niña, la castración es un castigo que ya se ha producido, y cuya constatación la hace renunciar a su amor por la madre y la motiva a transferir ese amor al padre. La amenaza de castigo por ese amor es mucho menos eficaz en ella, pues su castración ya es un hecho; es por este motivo, nos dice Freud, que su ruptura edípica es muy lenta y muy pocas veces definitiva.

Butler re-interpreta este relato de la ruptura edípica para el varón y para la niña en términos de la necesidad cultural de que cada uno de ellos asuma los atributos que, según la matriz heterosexual, le corresponden. Lo que esta matriz busca, entonces, además de lograr el corte con la relación edípica, es la imposición de la masculinidad para los varones y de la feminidad para las mujeres. Esto se logra, ya no por la castración, sino mediante otras amenazas, relacionadas con la fobia contra la homosexualidad:

La amenaza que quiere obligar a que se asuman atributos masculinos y femeninos es, para [los hombres], el descenso a la castración femenina y la abyección, y, para [las mujeres], el monstruoso ascenso al falicismo<sup>25</sup>.

Esta amenaza, entonces, es la de caer en el destino abyecto de ser “marica” (“*fag*”) o “arepera” (“*dyke*”). Pues si un hombre se niega a asumir la postura simbólica de “tener un falo” (o se siente incapaz de hacerlo, debido a la estructura psíquica de su deseo), o si una mujer se niega o no puede acep-

<sup>24</sup> Judith Butler, 1993. *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of “Sex”*. New York: Routledge, Pág. 98-99. (Existe una traducción al castellano, de Paidós, Buenos Aires, (2002), titulada *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*). (En este artículo se usa la edición original inglesa; las traducciones son mías. De aquí en adelante las referencias se darán en el texto mismo, usando las siglas BM, más el número de página).

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 103.



tar su posición como naturalmente castrada, el castigo para ambos será la homosexualidad. Ahora bien, si la amenaza surte efecto, entonces podemos decir que la heterosexualidad está basada en el repudio a la homosexualidad, con lo cual existe “una posible identificación con una homosexualidad abyecta en el corazón de la identificación heterosexual”. En otras palabras: sólo podemos ser heterosexuales en la medida en que psíquicamente hayamos pasado por una homosexualidad que hemos repudiado:

Esta economía de repudio sugiere que la heterosexualidad y la homosexualidad son fenómenos mutuamente excluyentes, que sólo pueden hacerse coincidir convirtiendo a la primera en viable culturalmente y la segunda en un asunto transitorio e imaginario. La abyección de la homosexualidad puede ocurrir sólo mediante la identificación con esa abyección, una identificación que debe ser rechazada, una identificación que uno teme hacer sólo porque ya la hecho, una identificación que instituye esa abyección y la sostiene<sup>26</sup>.

Se es exclusivamente heterosexual, entonces, según Butler, precisamente *debido a que* se han tenido deseos homosexuales que han sido rechazados, repudiados y finalmente olvidados, desconocidos. Con esto Butler no estaría negando que existen heterosexuales, es decir, personas que nunca han tenido ni conscientemente han deseado tener relaciones homosexuales. Pero el camino a través del cual se ha llegado a ese no-deseo pasa por un rechazo inconsciente a deseos homosexuales inconscientes también.

Por otra parte, tales amenazas surten efecto generalmente, pero no siempre. ¿Qué ocurre, se pregunta Butler, “si la ley que esgrime la figura espectral de la homosexualidad abyecta como amenaza se vuelve en sí misma un lugar no-intencional de erotización?”<sup>27</sup>. Es entonces cuando la amenaza pierde su efectividad, y de hecho se convierte en acicate para la construcción de lo que se trataba de evitar. El resultado será una identificación homosexual, un deseo hacia personas del mismo sexo, y finalmente una identidad homosexual, que puede o no asumirse públicamente.

No debe pensarse, sin embargo, que si un hombre o una mujer asumen atributos o estilos reconociblemente masculinos o femeninos necesariamente habrán escapado a la homosexualidad. Por el contrario, siguen existiendo la mujer lesbiana muy femenina y el varón gay muy masculino, cuya mera existencia “se constituye en un desafío contra las presuposiciones de heterosexualidad”; existe asimismo “una variedad de otras figuras cuyas caracterizaciones por parte de las nociones convencionales de feminidad y masculinidad son confusas debido a su evidente complejidad”<sup>28</sup>. Esto nos remite, nuevamente, a la complejidad y multiplicidad de identificaciones

<sup>26</sup> *Ibidem*, pp. 111 – 112.

<sup>27</sup> *Ibidem*, Pág. 103.

<sup>28</sup> *Ibidem*, Pág. 110.

que entran en juego para la construcción tanto de nuestra identidad sexual como de género.

Es más, aún si la heterosexualidad triunfa plenamente en el campo de la conducta, puede hacerlo sin que por ello se produzca un repudio total de la homosexualidad, mediante el mecanismo de relegar la posibilidad homosexual “al dominio transitorio de lo imaginario”. Allí, en el terreno de lo fantasmático,

la homosexualidad no se repudia plenamente, porque se le considera, pero siempre continuará siendo “consideración”, puesta en escena en la figura del “fracaso” de lo simbólico para constituir sus sujetos sexuados de modo pleno y final, pero también y siempre como una rebelión subordinada sin el poder de rearticular los términos de la ley vigente<sup>29</sup>.

Este trozo contiene uno de esos juegos de palabra que hacen tan difícil traducir a Butler. La frase empleada para decir “se le considera” (*it is entertained*) tiene en inglés el doble sentido de “admitir algo en la mente” como una posibilidad, y de entretener, y “consideración” (*entertainment*), en inglés nos remite tanto al acto de pensar sobre algo como de “aquello que produce diversión o hilaridad”. Así, Butler alude a las fantasías homosexuales como diversión, con lo cual la burla a los homosexuales en tantos chistes de la cotidianidad se representa como fantasías mediante las cuales los heterosexuales “consideran”, ponen en juego de manera inconsciente sus propios deseos homosexuales. Esta es una de las razones por las cuales puede decirse que las identificaciones mediante las cuales construimos nuestra identidad nunca son simples ni unitarias.

El carácter fantasmático y múltiple de las identificaciones, además, conduce a su constante mutabilidad: “Las identificaciones nunca se hacen de manera plena y final; se reconstituyen incesantemente, y como tales, son sometidas a la lógica volátil de la iterabilidad”<sup>30</sup>. Esta iterabilidad consiste en “la repetición regularizada y constreñida de las normas... mediante las cuales se hace posible el sujeto”<sup>31</sup>, repetición que es parte integrante y condición necesaria de la performatividad.

Vemos así como el relato de Butler sobre la construcción de la subjetividad y de la sexualidad toma en cuenta el papel de los fantasmas y los deseos, los avatares de la negociación de las relaciones edípicas y las identificaciones inconscientes. Otros autores hablan sólo de “negociación” entre las necesidades íntimas de los sujetos y las propuestas culturales de reconocimiento (ya sea éste defectuoso o carente, o por el contrario pleno y avasallador), sin una reflexión sobre el lado subjetivo de esta negociación.

<sup>29</sup> *Ibidem*, Pág. 111.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 105.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 95.

O, como Bourdieu, nos entregan un análisis detallado de los mecanismos sociales y culturales de construcción de los hábitos, sin ahondar en el papel del sujeto mismo en la apropiación de esos hábitos. Butler, en cambio, pone en juego tanto el papel de las normas y los discursos que circulan en una cultura, como los procesos de construcción subjetiva de la sexualidad y de la identidad misma.

### IDENTIDADES FLUIDAS Y DINÁMICAS

La volatilidad y el dinamismo de las identidades, por otra parte, no son características propias sólo de las identidades sexuales y de género, sino de todas las identidades, incluidas las de nacionalidad, etnia y clase social. Lo que estos planteamientos nos sugieren es que en distintos momentos invocamos distintas identidades, de acuerdo con la situación, con el contexto. No “tenemos una identidad” fija e innata, sino que “ponemos en juego una identidad” cuando realizamos determinados actos de habla. En la medida en que nos referimos a nuestra nacionalidad o la ponemos en juego en alguna instancia de discurso, estamos invocando nuestra identidad nacional. Lo mismo hacemos al hablar de nosotros mismos/as en femenino o masculino. Sin embargo, estas invocaciones no son totalmente opcionales, ya que por lo general existen en nuestro entorno expectativas sobre la adhesión que se supone que debemos demostrar a nuestras identidades, lo cual conlleva distintos grados de recompensa y de sanciones sociales negativas o positivas. En ciertos casos, estas sanciones pueden ser particularmente severas, como en el caso de la orientación sexual. Aunque no se espera de los y las hablantes una auto-referencia explícita a la identidad heterosexual, sí se considera imperativo que realicen ciertos actos que signifiquen o apunten hacia esa identidad. En nuestra sociedad caracterizada por la hegemonía heterosexual se espera que los hombres, sobre todo, demuestren mediante ciertos actos y ritos que sienten atracción hacia las mujeres, y aunque el estigma de la homosexualidad ha perdido algo de su antiguo horror, siguen existiendo consecuencias negativas para los varones que sistemáticamente se abstengan de participar en estos ritos. En cambio de las mujeres, al menos en mi generación, se esperaba que diéramos muestras de atracción hacia el sexo opuesto, pero al mismo tiempo que las enmascaráramos bajo la modestia. Era precisamente la escenificación de esa modestia la que significaba nuestro interés por recibir ciertos tipos de atenciones de los varones elegibles de nuestro entorno. Creo que de las mujeres jóvenes solteras de hoy se espera una actitud mucho más activa en sus relaciones amorosas o eróticas con los varones, de lo que era permisible hace cuarenta años.

En suma podemos concluir que, excepto en casos de esquizofrenia, cada cual tiene un determinado conjunto de identidades que invoca habitualmente. Estas identidades incluyen, para casi todas las personas, un sexo, una

orientación sexual, una (o más) nacionalidades, una etnia, una clase social, una posición dentro de una familia; y para otras, adicionalmente, una religión, una postura política, una vocación o profesión, etc. En nuestra sociedad contemporánea casi todas estas identidades pueden variar en el tiempo, aunque otras, como el sexo y la etnia, y quizá la orientación sexual, usualmente son más o menos permanentes.

Sin embargo, esta relativa permanencia debe ser vista más como frecuencia de invocación o facilidad de invocación que como una esencia inmutable. Si un individuo cualquiera “es” de determinada raza, etnia o género, es decir, si sus características personales coinciden con las definiciones culturales de esas categorías, pero este hecho nunca entra en juego en ninguna interacción, podemos decir que este rasgo no forma parte de su repertorio de identidades, por más que esa ausencia en ese repertorio plantee ciertos problemas éticos. Es el caso, por ejemplo, de mujeres o negros que tras haber alcanzado (excepcionalmente, claro) posiciones de poder, conviven con los varones y con los blancos dentro de sus estructuras hegemónicas, compartiendo sus privilegios. Estas personas no parecen recordar que al hacerlo están contribuyendo a apuntalar las estructuras que excluyen a quienes fueron sus congéneres, ni se problematizan por ser ellos y ellas la excepción, ni mucho menos se solidarizan frente a las frecuentes instancias de discriminación que otros negros u otras mujeres sufren como consecuencia de su ubicación dentro de las relaciones de poder de las cuales usufructúan estos seres “excepcionales”. En otras palabras, una identidad que nunca se invoca deja de ser relevante para la vida de esa persona.

#### “ECO DE FANTASÍA”: LAS IDENTIDADES DE GÉNERO Y LA HISTORIA

Estas concepciones sobre la identidad tienen consecuencias para los modos como estudiamos los grupos sociales correspondientes. En el caso de las mujeres, la historiadora norteamericana Joan Scott nos expone, en un trabajo relativamente reciente, cómo la construcción discursiva de la identidad nos conduce a opciones metodológicas muy específicas. En el campo de la historia de las mujeres, la autora nos ofrece una crítica de la noción de continuidad con la cual frecuentemente se aborda esa historia, sobre todo cuando las historiadoras ofrecen recuentos de la lucha de las mujeres por sus derechos. Scott, por el contrario, “ofrece un relato de discontinuidad que fue frecuentemente suturado por las activistas feministas de los siglos dieciocho y diecinueve para crear una visión lineal del activismo de las mujeres en pro de las mujeres. La identidad de las mujeres”, arguye Scott, “no fue tanto un hecho evidente por sí mismo dentro de la historia, sino más bien evidencia —desde momentos particulares y discretos en el tiempo— de

los esfuerzos de alguien, o de algún grupo, por identificar y por lo tanto movilizar a una colectividad”<sup>32</sup>.

Como parte de sus esfuerzos políticos por lograr unificar a las mujeres para una acción o una serie de acciones, entonces, las feministas francesas estudiadas por Scott en su libro *Sólo paradojas que ofrecer (Only Paradoxes to Offer)*, construyen la ficción de que coinciden con otras feministas que las precedieron en siglos anteriores. Empleando “la agenda genealógica de Foucault de intervenir críticamente en debates disciplinarios sobre la identidad y la escritura de la historia”, Scott explora las maneras en las cuales se establece la identidad, preguntándose cómo pudo llegar a ser posible que mujeres con propósitos políticos muy diferentes y en épocas distantes entre sí, se identificaran unas con otras: “¿Cuáles fueron los mecanismos de esta identificación colectiva y retrospectiva? ¿Cómo operan estos mecanismos?”<sup>33</sup>.

Es aquí donde Scott hace uso del concepto “eco de fantasía”. El término es un hallazgo, más que una creación de Scott: se trata de una frase acuñada, casi 40 años antes, por un estudiante estadounidense, quien interpretó mal la frase “fin de siècle”, pronunciada por un profesor con un fuerte acento alemán. El error se convierte en oportunidad para la reflexión, pues “eco de fantasía” (al igual que la frase original en inglés, *fantasy echo*) tiene un sentido doble, remitiéndonos a la vez a un eco que imaginamos oír y a una fantasía a la cual se le hace eco. En las palabras de Scott:

Las identificaciones retrospectivas, después de todo, son repeticiones imaginadas y repeticiones de parecidos imaginados. El eco es una fantasía, la fantasía, un eco; los dos están inseparablemente entrelazados<sup>34</sup>.

Scott es consciente de que, inclusive el uso fantasioso de la imaginación, podría ser interpretado como una avenida para descubrir similitudes subyacentes naturales, características humanas universales, pero se distancia de esta tendencia esencialista. No son rasgos comunes a todas las mujeres los que la fantasía de identidad descubre; por el contrario, lo que hacen las feministas que estudia esta autora es crear modos de trascender fantasiosamente las diferentes percepciones de sí mismas que tienen mujeres de distintas épocas, y crear lazos, hilos de continuidad imaginaria a lo largo del tiempo que les permiten consolidar a “las mujeres” como un grupo con una identidad común.

Para entender cómo funcionan estos mecanismos, Scott recurre a textos que emplean el psicoanálisis para “tratar la fantasía en sus dimensiones in-

<sup>32</sup> Joan Scott, “Fantasy Echo: History and the Construction of Identity.” *Critical Inquiry* 27 (Winter 2001), The University of Chicago, pp. 286-7.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 287.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 287.

conscientes”, y que le permiten comprender cómo las feministas estudiadas la emplean “como un mecanismo formal para la articulación de escenarios que son a la vez históricamente específicos en su representación y detalles, y trascendentes de especificidad histórica”<sup>35</sup>. Por tanto, explora tres aspectos formales de la fantasía que le sirven para este propósito. En primer lugar, la fantasía, según Laplanche y Pontalis, “no es el objeto de deseo sino su escenario”<sup>36</sup>. No es un medio que el sujeto emplea para representar el objeto deseado en sí, sino para escenificar una secuencia de imágenes en las cuales aparece el sujeto mismo participando en el proceso de obtener la gratificación del deseo y en sus consecuencias. En segundo lugar, la fantasía tiene una estructura doble, sirviendo a la vez para reproducir y enmascarar el conflicto, los antagonismos y la contradicción, así como “en el ensayo clásico de Freud, “Pegan a un niño”, la fantasía a la vez representa el deseo transgresor y castiga a quien desea”<sup>37</sup>. Finalmente, Scott apela a la discusión de la fantasía que hace Slavoj Žižek al analizar la ideología “a través de un filtro lacaniano”. En el tercer aspecto formal esbozado por Scott, la fantasía funciona como una narración fuertemente condensada, que sirve para resolver un antagonismo fundamental al re-distribuir los términos en una sucesión temporal. De este modo, de acuerdo con Žižek, imponemos una lógica narrativa en la historia mediante la fantasía, logrando que sucesos contradictorios o incoherentes se vean como relacionados entre sí, convertidos en secuencias en las cuales unos constituyen causas y otros efectos. Mediante la fantasía, convertimos en coherencia lo que es confusión, reducimos lo que es múltiple a la singularidad<sup>38</sup>. Así logran los individuos y las colectividades construirse una historia y, por tanto, una identidad. Además, y esto es particularmente importante para quienes luchan por lograr cambios sociales, empleando la fantasía reconciliamos los deseos ilícitos con la ley.

Estas concepciones pueden emplearse “para estudiar las formas en las cuales la historia —una narrativa fantaseada que impone orden secuencial en sucesos que de otro modo son caóticos y contingentes— contribuye a la articulación de la identidad política”<sup>39</sup>. En el escenario fantaseado por las feministas, se narra “la historia de la búsqueda de las mujeres de su emancipación”, borrando “la discontinuidad, el conflicto y la diferencia que pudieran socavar la estabilidad políticamente deseada de las categorías llamadas *mujeres y feministas*”. Sin embargo, las historiadoras deben develar estas discontinuidades, así como las formas en las cuales se emplea la repetición como un instrumento político para estabilizar retrospectivamente la categoría de la identidad. Es en la tensión entre “la temporalidad de la

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 288.

<sup>36</sup> Citado en Scott, 2001, *op cit.* p. 288.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 288.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 289.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 290.

narrativa histórica (que conlleva nociones de diferencia irreducible en el tiempo) y su condensación en escenarios recurrentes (que parecen negar esa diferencia)<sup>40</sup>, donde Scott hace intervenir su reflexión sobre el eco.

Después de reconocer la distorsión que el eco inevitablemente produce, la autora apela a la lectura que Claire Nouvet hace del relato de Ovidio sobre Eco y Narciso. Para Nouvet, la ninfa Eco, al perder su cuerpo y convertirse en sonido, queda reducida a la exposición “del otro subjetivo como encarnación engañosa del Otro que nos hace hecho”<sup>41</sup>. En su lectura, el eco es el proceso por el cual los sujetos “llegan a ser como ‘un juego de repetición y diferencia entre significantes’”<sup>42</sup>. Scott, por su parte, usa el eco “no tanto como síntoma de la naturaleza vacía, ilusoria de la otredad, sino como recordatorio de la inexactitud temporal de las condensaciones de la fantasía, condensaciones que no obstante operan para esconder o minimizar la diferencia a través de la repetición”<sup>43</sup>. Debido a la definición histórica de la subjetividad como producto de un eco, no podemos hablar de mera réplica:

La identidad como un fenómeno continuo, coherente, histórico, se revela como fantasía, una fantasía que borra las divisiones y las discontinuidades, las ausencias y diferencias que separan a los sujetos en el tiempo. El eco nos da una glosa sobre la fantasía y desestabiliza cualquier esfuerzo de limitar las posibilidades de la “metaforicidad sostenida”<sup>44</sup>, recordándonos que la identidad (tanto en el sentido de mismidad como de sí-mismidad) se construye en relación compleja y difractada con los otros. La identificación (que produce identidad) opera como un eco de fantasía, entonces, poniendo una vez más en juego y a lo largo de generaciones, el proceso que forma a los individuos como actores sociales y políticos<sup>45</sup>.

En el caso de las feministas francesas, Scott estudia dos fantasías recurrentes: la de la mujer transgresora que se toma la palabra en un medio masculino, y la de la madre sanadora que logra una armonía social utópica mediante el amor maternal. Estas fantasías son las que han prevalecido en los esfuerzos por consolidar una identidad feminista, sirviendo como escenificación del deseo de las mujeres de escapar a las restricciones sociales, y finalmente de romperlas, de eliminarlas. No tenemos espacio aquí para detallar las importantes contribuciones de Scott al estudio de estas dos herramientas, mediante las cuales se da continuidad a los distintos momentos

<sup>40</sup> *Ibidem* p. 290.

<sup>41</sup> Citado en Scott, 2001, *op cit.* p. 291.

<sup>42</sup> Citado en Scott, 2001, *op cit.* p. 291.

<sup>43</sup> *Ibidem* p.292.

<sup>44</sup> Scott se refiere aquí a una cita de Denise Riley, quien define la fantasía como una metaforicidad sostenida, añadiendo: “Estar en fantasía es vivir ‘como si’. Un escena se está representando; y todo acto de identificación necesariamente implica un escenario” (Citado en Scott, 2001 p. 288).

<sup>45</sup> Scott, 2001, *op cit.* p. 292.

de la transgresión a la ley patriarcal por medio del activismo feminista. Pero sí considero imprescindible mencionar las siguientes conclusiones de Scott: “que el poder se produce en relaciones concretas y particulares, que los sujetos se estructuran como una función de estas relaciones, y que estos sujetos no pueden trascender la especificidad de sus circunstancias sin la simplificación que aporta la fantasía”<sup>46</sup>.

El eco de fantasía no es un rótulo que, una vez aplicado, explique la identidad. Es más bien la designación de un conjunto de operaciones psíquicas por las cuales ciertas categorías de identidad hacen desaparecer las diferencias históricas y crean continuidades aparentes. El eco de fantasía es una herramienta para las y los analistas de movimientos sociales y políticos cuando ellas y ellos leen los materiales históricos en su especificidad y particularidad. No pretende saber la sustancia de la identidad, la resonancia de su atractivo o las transformaciones que ha sufrido. Presupone solamente que allí donde hay evidencia de lo que parece ser identidad durable e incambiable, hay una historia que necesita ser explorada<sup>47</sup>.

Evidentemente, esta manera de concebir la identidad no sólo es válida para la de género, ni mucho menos se limita al género femenino. Existen ya muchos estudios sobre las masculinidades, en los cuales se exploran las prácticas sociales y los discursos que caracterizan lo masculino en una cultura determinada, y por lo general lo hacen de modo plenamente compatible con todo lo que acabamos de decir. En mi opinión, la concepción de la identidad como fantasía puede aplicarse con muy buenos resultados a los estudios sobre las etnias discriminadas, o a las reflexiones en torno a las identidades nacionales y regionales.

#### CONSECUENCIAS POLÍTICAS DE ESTA CONCEPCIÓN DE LA IDENTIDAD

Una vez planteada esta manera de concebir la identidad, y habiendo esbozado algunas de sus consecuencias metodológicas, debemos reconocer las dificultades políticas que ella representa. Más de una vez he tenido la experiencia de llevar este tipo de planteamientos a grupos de mujeres feministas o de líderes comunitarias y de encontrarme con resistencias ante ellos. Más que argumentos para refutar lo que digo, lo que me devuelven muchas mujeres en esas circunstancias es su sensación de profundo rechazo ante las propuestas conceptuales que les he hecho. Lo cual no debería extrañarnos. La idea de la contingencia de la identidad, de que esas características de quién es cada quien, su “sí-mismidad”, son resultado de una serie de actos de lenguaje, una serie de elecciones lingüísticas tomadas por cada persona

<sup>46</sup> Scott, 2001, *op cit.* p. 303.

<sup>47</sup> *Ibidem* Pág. 304.



en circunstancias que pudieran haber sido diferentes, puede resultar una idea aterradora. No es fácil renunciar a la “certeza” de que todos y todas tenemos una esencia, un núcleo incorruptible de verdad propia e inalienable que define quien uno/una es, para abrazar la idea de que la identidad se construye en una trayectoria erizada de encrucijadas, de posibilidades diversas, de pequeñas y momentáneas opciones de las que ni siquiera hemos sido conscientes, y de que el sentido que damos a nuestra vida es un acto imaginativo, una historia que gradualmente, y en una serie de pasos en su mayoría imperceptibles, hemos escogido contarnos.

Y si esto es difícil para todas las personas, lo es doblemente para quienes han construido, con gran tenacidad y bajo condiciones muy adversas, una valoración de esa identidad que es despreciada o subvalorada en un medio socio-cultural determinado. Para estas personas, llámense mujeres, negros, indígenas, existe a menudo una necesidad psíquica de reforzar su auto-estima mediante la descripción de la feminidad, la negritud, la etnia o el pueblo al que se pertenece, en términos positivos y auto-afirmativos. Aún más, esta imagen positiva se refuerza grandemente cuando se apuntala con el soporte ideológico de su esencialidad.

Sin embargo, ese esencialismo no se adopta sin pagar grandes precios políticos. Poco o nada ganamos al reemplazar, por ejemplo, una imagen tradicional fija, constrictiva, de la mujer, tal como el ideal de la joven virginal, o el de la madre abnegada, definida siempre por relación con algún varón, o como la valoración de la mujer solamente como fuente de placer sexual, por otra imagen igualmente limitante e inalterable, por más positiva que esta última sea.

Por otra parte, sospecho que muchas de esas imágenes que sirven para describir cuál es la esencia de un grupo subordinado socialmente, llámense mujeres o etnia discriminada, se construyen en parte con base en un resentimiento, a la vez que un profundo antagonismo contra el grupo hegemónico correspondiente. Es decir, tanto la imagen de “la mujer salvaje” de autoras como Clarissa Pinkola-Estés (autora de *Mujeres que corren con los lobos*)<sup>48</sup>, como esa otra propuesta de que la mujer es por esencia amorosa, nutricia, profundamente solidaria, intuitiva y clarividente, y en sintonía ecológica con su entorno por razón de los ritmos de su cuerpo, en el fondo sirven para plantear una superioridad de las mujeres a los hombres, descritos como por esencia mecánicos, rutinarios, secos y poco interesantes, o violentos, agresivos, competitivos y depredadores del ambiente. No creo que ese tipo de polarizaciones conduzca al éxito de la lucha política.

<sup>48</sup> Para una discusión sobre los planteamientos de esta autora, y lo que para mí son sus peligros políticos, véase Gabriela Castellanos, 2005. “Hacia un feminismo más allá del binomio “igualdad/diferencia”, *Sexo, género y feminismo. Tres categorías en pugna*. Cali: Editorial La Manzana de la Discordia, Centro de Estudios de Género, Universidad del Valle.

Es por estas razones que me parece peligroso el esencialismo, e importante combatirlo. Por ello he aprendido, cuando me enfrento al rechazo de algunas feministas contra la propuesta de la construcción discursiva de la identidad, a responder que al postular que la imaginación y la fantasía juegan un papel decisivo en esta construcción, no se está devaluando la identidad, sino por el contrario plus-valorizando la imaginación, reconociendo que la capacidad de imaginar, de fantasear y de construir historias y ficciones es mucho más importante de lo que usualmente se piensa. Si bien por mucho tiempo la filosofía enfatizó la facultad de la razón como definitoria de la humanidad, en planteamientos como los que aquí he hecho se reconoce la significación de la facultad imaginativa.

Nada de lo que en este trabajo se ha dicho implica que las identidades que invocamos mediante la imaginación sean de algún modo negligibles o carentes de importancia. La identidad como fantasía puede ser una exhibición ritualizada, en términos de Goffman, o una representación en un escenario, según Denise Riley. Al mismo tiempo, en ese escenario se juegan algunas de las posturas más importantes que asumimos frente a los demás y frente a nosotros y nosotras mismas, posturas que tienen que ver con nuestro sentido más íntimo de quiénes somos. Así como las conductas basadas en emociones son, según Goffman, formalizadas en un contexto cultural, “ceremonializadas” en la interacción humana<sup>49</sup>, sin que por ello dejen de ser sentidas como profundamente íntimas y cruciales, así también las “fantasías de la identidad” que ejercemos y que representamos nos tocan en lo que consideramos más propio y más auténtico de nuestra interioridad.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BOURDIEU, Pierre, 2000. *La dominación masculina*. Tr. Joaquín Jordá. Barcelona: Anagrama.
- BUTLER, Judith, 1990. *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.
- BUTLER, Judith, 1993. *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of “Sex”*. New York: Routledge.
- BUTLER, Judith, 2002. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Buenos Aires: Paidós.
- CAMERON, Deborah; Don Kulick., 2003. *Language and Sexuality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CASTELLANOS, Gabriela, 1995. “¿Existe la mujer? Género, lenguaje y cultura”. En: L. G. Arango, M. León et al. eds. *Género e identidad. Ensayos sobre lo femenino y lo masculino*. Bogotá: Tercer Mundo/Uniandes/ U. Nacional.

<sup>49</sup>Goffman, *op. cit.*, Citado en Deborah Tannen *op. cit.*, p. 224.

- CASTELLANOS, Gabriela, 2005. "Hacia un feminismo más allá del binomio "igualdad/diferencia". *Sexo, género y feminismo. Tres categorías en pugna*. Cali: Editorial La Manzana de la Discordia, Centro de Estudios de Género, Universidad del Valle.
- CASTELLANOS, Gabriela, 2005. "¿Existe la mujer? Género, lenguaje y cultura", *Sexo, género y feminismo. Tres categorías en pugna*. Cali: Universidad del Valle.
- FAUSTO-STELING, Anne, 2000. *Sexing the Body. Gender Politics and the Construction of Sexuality*. New York: Basic Books/ Perseus.
- FRASER, Nancy, (1997) "¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas en torno a la justicia en la época 'post-socialista'". *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición "post-socialista"*. Bogotá: Universidad de los Andes/Siglo del Hombre.
- GEERTZ, Clifford, 1991. *Antropología y Epistemología*. Año 1- No 1. México: Universidad Autónoma Metropolitana. División de Ciencias Sociales y Humanidades. Dpto. de Antropología.
- GOFFMAN, E., 1999. "The Arrangement between the Sexes". *Theory and Society* 4 (3)
- HALL, Stuart, 1996. "Introduction: Who Needs 'Identity'?" IN: Stuart Hall and Paul Du Gay, editors. *Questions of Cultural Identity*, London: Sage Publications.
- HONNETH, Axel, "Integrity and Disrespect: Principles of a Conception of Morality Based on the Theory of Recognition".
- KULLICK, D., 1998. *Travesti: Sex, Gender and Culture among Brazilian Transgendered Prostitutes*. Chicago: Universidad de Chicago.
- LUGANO, C., 2002. "El concepto de vida cotidiana en la intervención del Trabajo Social". Buenos Aires: *Margen*, Revista de Trabajo Social y ciencias Sociales Edición N° 24 – verano. Recuperado el 15 de febrero de 2008 de <http://www.margen.org/margen24/cotidia.html#inicio>
- MILLER, Jennifer, 1999 "Becoming Audible: Social Identity and Second Language Use". En: *Journal of Intercultural Studies*, Vol. 20, No. 2.
- MOI, Toril, 1999. *"What Is a Woman?" And Other Essays*. Oxford: Oxford University Press.
- SCOTT, Joan "Fantasy Echo: History and the Construction of Identity." *Critical Inquiry* 27 (Winter 2001). Chicago: The University of Chicago Press.
- TANNEN, Deborah, 1999 "The Display of (Gendered) Identities in Talk at Work." IN: *Reinventing Identities, the Gendered Self in Discourse*, Mary Bucholz et. al. editors, N.Y.: Oxford University Press.
- WIDDICOMBE, Sue, 1998. "Identity as an Analysts' and a Participants' Resource". En: C. Antaki y S. Widdicombe (eds.). *Identities in Talk*. London: Sage.



## IDENTIDAD ESCINDIDA Y REALIDAD PSÍQUICA EN AXOLOTL DE JULIO CORTÁZAR<sup>1</sup>

*María Antonieta Gómez Goyeneche*

Existen casos en los que la identidad se experimenta y se concibe de manera escindida, dicotómica, constituyendo y manifestando, a veces, trastornos de la identidad, ya sea en la auto-percepción identitaria, o en la hetero-percepción, con respecto a otras identidades.

Efectivamente, en ciertas perturbaciones ya no opera el “principio de la identidad”, como:  $A = A$ . O, mejor aún, en la fórmula enmendada, “A es A”. Esto es, en la observación de Heidegger en estos términos,

Cada A es él mismo lo mismo. Al describir de este modo lo idéntico, resuena una antigua palabra con la que Platón [...] en el diálogo “Sofista” 254d, [...] le hace decir al extranjero: [...] “Ciertamente cada uno de ellos es otro que los otros dos, pero él mismo lo mismo para sí mismo”. [...] Así, la fórmula más adecuada del principio de identidad, A es A, no dice sólo que todo A es él mismo lo mismo, sino, más bien, que cada A mismo es consigo mismo lo mismo. [...] Una unidad. La identidad aparece a lo largo de la historia del pensamiento occidental con el carácter de unidad<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Se publicó inicialmente esta investigación bajo el título, “Ensoñación y realidad psíquica en *Axolotl* de Julio Cortázar”. *Poligramas*. Cali. N° 21 (Junio 2004) pp. 185-211. El presente estudio contiene modificaciones y decididas ampliaciones por parte de la autora, con un mayor énfasis en el planteamiento de la identidad.

<sup>2</sup> Martín, Heidegger, 1957. *Identidad y diferencia*. (Edición bilingüe, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte). Barcelona: Anthropos, 1990. p. 63 y ss. Ahora bien, para Heidegger, “también en la fórmula enmendada ‘A es A’ aparece sólo la identidad abstracta... ¿Expresa el sentido de identidad algo sobre la identidad? No, al menos directamente. Antes bien, el principio presupone el significado de identidad y el lugar al que

Unidad consigo mismo. Pero, hay precisamente perturbaciones psíquicas de la identidad que la socavan, en donde un sujeto de manera relacional no percibe a otros, o a sí mismo, como siendo “él mismo consigo mismo lo mismo”; esto es, como una unidad en sí, para sí y para los otros. Sino que se experimenta o experimenta la identidad de otra persona en particular, de manera escindida e irreconciliablemente dicotómica entre opuestos, apelando a una fabulación metamórfica, como transmutación no solo psíquica sino también física de su imagen.

¿Cuáles son las motivaciones de tales fabulaciones metamórficas que atañen a la percepción de una identidad escindida, tanto en la vida real como en ciertas construcciones de la ficción literaria? Se pueden distinguir tres variables, posiblemente entre otras, dentro de las motivaciones en el sentimiento de una identidad escindida, y su íntima correlación a veces, con un imaginario metamórfico. Estas variables son: identidad escindida y metamorfosis a partir de actitudes y comportamientos contrarios; metamorfosis de la identidad a partir de las pulsiones de vida y de muerte; y, doble identidad y metamorfosis a partir de la dicotomía cuerpo-psíquico.

Estas tres variables dentro de los móviles de una identidad escindida, tienen en común ciertos aspectos significativos: actúan en ellas una lógica eminentemente disyuntiva, bipolar, de escisiones radicales y percepción de incompatibilidad entre todo tipo de contrarios; lógica que se expresa en esos casos, en la peculiar concepción sobre la existencia de un “verdadero-yo” identitario y, por otra parte, un “falso-yo” de sí o de los otros, cuando en realidad responde a una misma entidad; y que determina, además, fabulaciones metamórficas en donde se sortean, a veces, esas identidades escindidas.

Al respecto, el presente estudio se centra en la última de esas tres variables discernidas aquí y señaladas en torno a las identidades escindidas y sus motivaciones, y que atañe a la doble identidad y la metamorfosis a partir de la dicotomía cuerpo-psíquico. En esta variable en particular, ocurre una disociación de sí, mediante la experimentación y concepción de un radical divorcio, por una parte, de la mente estimada como un verdadero yo identitario, y, por otro lado, el cuerpo considerado como un falso yo identitario. Y donde la mente adquiere tal ilusión de autonomía, que se otorga el poder de

---

pertenece. ¿Cómo podremos conseguir una información acerca de esta presuposición? Nos la da el principio de identidad si escuchamos cuidadosamente su tono fundamental y lo meditamos, en lugar de repetir irreflexivamente la fórmula ‘A es A’. En realidad, ésta reza: *A es A*. ¿Qué escuchamos? Con este ‘es’, el principio dice cómo es todo ente, a saber: él mismo consigo mismo lo mismo. El principio de identidad habla del ser del ente. El principio vale sólo como ley del ser que dice que a cada ente en cuanto tal le pertenece la identidad, la unidad consigo mismo”.

residir en un cuerpo extraño; mientras que el cuerpo originario se considera como algo ajeno y enajenado de sí.

Un ejemplo de esta posibilidad dentro de la realidad psíquica de los seres humanos, y que encuentra a veces su expresión en la ficción literaria, se halla en *Axolotl* del escritor Julio Cortázar, perteneciente a su colección de relatos *Final del juego*<sup>3</sup>. Se aborda a continuación el estudio de la obra señalada, bajo las siguientes pautas: el doble en las tensiones entre cuerpo y psiquis; identidad, metamorfosis y pulsiones de muerte en vida; imaginación mórbida y perturbación de la identidad; metamorfosis, identidad y vínculos de integración espacial, temporal y social.

### EL DOBLE EN LAS TENSIONES ENTRE CUERPO Y PSIQUIS

En la obra *Axolotl* de Cortázar, un hombre, quien se encuentra en París, decide desplazarse en bicicleta una mañana, recién iniciada la primavera, hacia el Jardín des Plantes. Observa los tulipanes y, ya que era amigo de los leones y de las panteras, se va a visitar a estos animales, que esa mañana no ofrecían un aspecto atrayente: feos, tristes y dormitando. Así que el protagonista se aventuró a ir a donde nunca había estado en aquél lugar: los acuarios. Vio peces corrientes, hasta que se encontró con una especie fuera de todo orden, excepcional. Nueve ejemplares de peces axolotl; frente a estas criaturas, nos dice el protagonista-narrador:

Aislé mentalmente una, situada a la derecha y algo separada de las otras, para estudiarla mejor. Vi un cuerpecito rosado y como translúcido (pensé en las estatuillas chinas de cristal lechoso), semejante a un pequeño lagarto de quince centímetros, terminado en una cola de pez de una delicadeza extraordinaria. [...] Por el lomo le corría una aleta transparente que se fusionaba con la cola, pero lo que me obsesionó fueron las patas, de una finura sutilísima, acabadas en menudos dedos, en uñas minuciosamente humanas. [...] Un rostro inexpresivo, sin otro rasgo que los ojos, dos orificios como cabezas de alfiler, enteramente de un oro transparente, carentes de toda vida pero mirando, dejándose penetrar por mi mirada que parecía pasar a través del punto áureo y perderse en un diáfano misterio interior. Un delgadísimo halo negro rodeaba el ojo y lo inscribía en la carne rosa, en la piedra rosa de la cabeza vagamente triangular pero con lados curvos e irregulares, que le daban una total semejanza con una estatuilla corroída por el tiempo. La boca estaba disimulada por el plano triangular de la cara, sólo de perfil se adivinaba su tamaño considerable; de frente una fina hendidura rasgaba apenas la piedra sin vida. A ambos lados de la cabeza, donde hubieran debido estar las orejas, le crecían tres ramitas rojas como de coral, una excrescencia vegetal,

<sup>3</sup> Julio Cortázar, 1956. "Axolotl". En: *Final del Juego*. Buenos Aires: Sudamericana, 1974.

las branquias. [...] Y era lo único vivo en él, cada diez o quince segundos las ramitas se enderezaban rígidamente y volvían a bajarse”<sup>4</sup>.

El protagonista narrador, que no nos da su nombre, queda absolutamente fascinado por estas extrañas e insólitas criaturas que se aglomeran en un rincón del fondo del acuario, inmóviles, exceptuando esos curiosos órganos branquiales que se mueven a determinado intervalo. Atónito, después de observarlos durante una hora, sale y nos cuenta que:

En la biblioteca Sainte-Geneviève consulté un diccionario y supe que los axolotl son formas larvales, provistas de branquias, de una especie de batracios del género *amblystoma*. Que eran mexicanos lo sabía ya por ellos mismos, por sus pequeños rostros rosados aztecas y el cartel en lo alto del acuario. Léí que se han encontrado ejemplares en África capaces de vivir en tierra durante los períodos de sequía, y que continúan su vida en el agua al llegar la estación de las lluvias. Encontré su nombre español, ajolote, la mención de que son comestibles y que su aceite se usaba (se diría que no se usa más) como el de hígado de bacalao<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> *Ibidem*, pp. 163-164.

<sup>5</sup> *Ibidem*, pp. 162 - 163. Por más de que la descripción de estas criaturas parezca irreal o fantástica, los ajolotes existen efectivamente, tal como el protagonista narrador trata de hacer comprender mediante su apelación a un diccionario en una biblioteca. Se ofrece aquí las figuras 8.1, 8.2 y 8.3. Del náhuatl viene la palabra, Axolotl: *atl*, agua y *xolotl*, monstruo; monstruo acuático. Originariamente, ya que fue ampliamente conocido en el mundo prehispánico, se localiza en los lagos de México, particularmente en el lago de Xochimilco, donde se han detectado grandes agrupaciones de esta especie. Pertenecen a los anfibios, y está emparentado con la familia de las salamandras. Según se referencia, posee un tamaño de cabeza a cola, entre 25 cm., e incluso se han registrado hasta de 30 cm. de largo, aproximadamente. “En las extremidades torácicas tiene cuatro dedos y cinco en las abdominales. Posee en el lomo una especie de peine (aleta) que llega hasta la cola; es de color parduzco oscuro con pequeñas manchas blanquecinas de gran eficacia mimética, pues lo hacen confundir con las piedras. Puede respirar por las branquias (tres pares de branquias laterales externas) y con los pulmones. [...] La primera referencia científica del ajolote aparece en un libro de historia natural de 1615. A partir de entonces se hicieron numerosas publicaciones sobre este animal. Su nombre científico le fue dado doscientos años después. [...] *Ambystoma mexicanum* y fue establecido por la Comisión Internacional de Nomenclatura Zoológica en 1798. [...] El ajolote no es sino la larva del *Ambystoma*, con la extraordinaria prerrogativa otorgada por la riqueza ambiental de algunas lagunas mexicanas, de permanecer como larva madura, una particularidad llamada neotenia. [...] En su hábitat, los ajolotes permanecen en etapa larval, son sexualmente maduros y fertilizan externamente. [...] Su alimentación es variada: *Artemia salina*, [...] comida viva como peces pequeños (*Daphnia*) y lombrices de tierra. [...] En la actualidad se considera un modelo experimental adecuado para realizar estudios sobre regeneración, metamorfosis, trasplante y radiación” (Aída J. Ortega Cambranis, 2000 “El ajolote”. *Elementos*. Vol. 6. N° 6. (Noviembre-Enero). Se encuentra también en: [www.elementos.buap.mx/hum36/htm/ajolote.html](http://www.elementos.buap.mx/hum36/htm/ajolote.html)). De hecho, se observa que es capaz de regenerar miembros perdidos, incluso parte del cerebro. Se referencia, además, que su carne es de un sabor agradable, parecido a la anguila; y, formaba ya parte de la alimentación de los aztecas. Como alimento, se hacen caldos,



Una vez satisfecho su primer impulso de referentes informativos, no se entrega en lo sucesivo a una observación científica de estos seres, sino que se sumerge en una intensa subjetivización y fusión con el objeto de su atención. Absorto cada vez más bajo un delirio obseso, el protagonista narrador vuelve al acuario todos los días a contemplarlos fijamente durante horas, y a pensar, como dice, en un esfuerzo por penetrar lo impenetrable de la existencia de estas criaturas. Son captadas por él en una relación cada vez más profunda consigo mismo. Así que un día, sin más, se transformó en un axolotl:

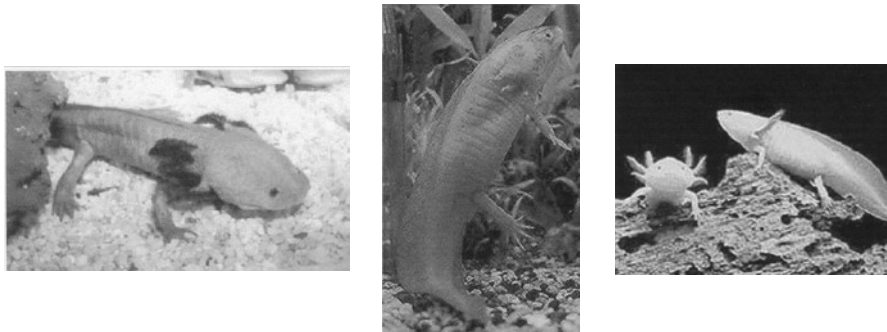
No hay nada de extraño en eso, porque desde un primer momento comprendí que estábamos vinculados, que algo infinitamente perdido y distante seguía sin embargo uniéndonos. [...] No hubo nada de extraño en lo que ocurrió. Mi cara estaba pegada al vidrio del acuario, mis ojos trataban una vez más de penetrar el misterio de esos ojos de oro sin iris y sin pupila. Veía de muy cerca la cara de un axolotl inmóvil junto al vidrio. Sin transición, sin sorpresa, vi mi cara contra el vidrio, en vez del axolotl vi mi cara contra el vidrio, la vi fuera del acuario, la vi del otro lado del vidrio. Entonces mi cara se apartó y yo comprendí.

Sólo una cosa era extraña: seguir pensando como antes, saber. [...] Afuera, mi cara volvía a acercarse al vidrio, veía mi boca de labios apretados por el esfuerzo de comprender a los axolotl. Yo era un axolotl y sabía ahora instantáneamente que ninguna comprensión era posible. Él estaba fuera del acuario, su pensamiento era un pensamiento fuera del acuario. Conociéndolo, siendo él mismo, yo era un axolotl y estaba en mi mundo. El horror venía –lo supe en el mismo momento– de crearme prisionero en un cuerpo de axolotl, transmigrado a él con mi pensamiento de hombre, enterrado vivo en un axolotl, condenado a moverme lúcidamente entre criaturas insensibles. Pero aquello cesó cuando una pata vino a rozarme la cara, cuando moviéndome apenas a un lado vi a un axolotl junto a mí que me miraba, y supe que también él sabía, sin comunicación posible pero tan claramente. O yo estaba también en él, o todos nosotros pensábamos como un hombre, incapaces de expresión<sup>6</sup>.

---

guisos, tamales; se ha estimado como parte del “caviar mexicano”, junto con los escamoles y acociles. Con fines terapéuticos, se utiliza como reconstituyente y para hacer jarabes que curan las vías respiratorias y el asma; se encuentran pomadas e inclusive se hacen infusiones con la sustancia de este animal. Ha estado al borde de la extinción; en la actualidad tiene demanda en los acuarios comerciales como especie “rara”. Tiene protección oficial en México a partir de 1994; y, anteriormente, entre 1991 y 1993, se construyó un Parque Ecológico para recuperar la población y poner en práctica métodos y técnicas para el cultivo del ajolote, dentro de lo que se llama el Plan de Rescate Ecológico de Xochimilco.

<sup>6</sup> *Ibidem*, pp. 162, 166-167.



**Figura 8.1, 8.2 y 8.3**  
***Axolotls o ajolotes***

Existe aquí una tajante dualidad, de tipo netamente disyuntiva, entre el personaje como ser humano bajo una corporeidad correspondiente, y, por otra parte, bajo una nueva figura: la de un pez. Pero, no se trata de un hombre al que se le modifica su cuerpo amoldándose a las formas de un ser acuático. Por ejemplo, que sus pulmones se le hayan transformado en branquias, o que de su columna le salieran aletas, sus ojos dejaran de tener párpados y pestañas, o que le hayan aparecido escamas en todo su cuerpo. Sino que la experiencia de su núcleo interno, de su sentimiento de ser él como humano, se transfiere a otro cuerpo diferente, en este caso, acuático. De tal manera que el protagonista tiene la sensación de que se desaloja de su cuerpo para residir en otro ser; y aprecia a distancia bajo su nueva envoltura, que el cuerpo originario sigue funcionando intacto, aunque vacío, completamente vaciado de todo sentimiento de pertenencia; mira a su cuerpo supuestamente desde otro, como algo ajeno y completamente extraño.

La tajante dicotomía en *Axolotl*, sólo puede ser posibilitada, en su caso, por una concepción de separación entre el cuerpo, por una parte, y un “yo-interior”, por otro lado; un núcleo interno, una psiquis incorpórea que transmigra –lo que se ha llamado también la *metempsychosis*–, al cuerpo de un ser completamente extraño y hasta exótico, un pez axolotl. Pero, su cuerpo humano originario no desaparece, ni es el objeto físico de una transformación, sino que ha quedado deshabitado, decíamos, de todo sentimiento de pertenencia; es ahora un cuerpo desalojado de la experiencia intrínseca de identidad propia. Como cuerpo humano, es observado como un mero cascarón, como una realidad insólitamente independiente de sí.

De esta manera, el yo-interior, la mente, es considerada como un *verdadero-yo*, pasmosamente autónoma, separable de su físico originario. Bajo la concepción dicotómica entre cuerpo y mente, ésta última dimensión puede residir en otro cuerpo totalmente diferente, en una especie de reemplazo o sustitución corporal bajo otra apariencia externa, mientras que el físico

originario, humano, desalojado de todo sentimiento de pertenencia consustancial o inextricable hacia éste, es captado ahora como un *falso-yo* identitario distante.

La singular experiencia metamórfica, en este caso, deviene de un fracaso en la auto percepción de sí como una unidad indisoluble entre mente y cuerpo, afectando ostensiblemente en su experiencia, la autopercepción de su identidad. Esta escisión es difícil no asociarla con las perturbaciones del mundo psíquico esquizoide, donde el yo no se siente ligado propiamente al cuerpo, ya sea de manera parcial o total. Precisamente, una de las dicotomías básicas en múltiples casos de este tipo, es el trastorno del “sentido normal del yo al separar del cuerpo el sentimiento del yo. El cuerpo no se siente firmemente como un yo en contraste con el no-yo”<sup>7</sup>. Claramente, no se trata de que en el individuo esquizoide, haya dejado de existir un “yo”, o de tener al menos tal sentimiento; sino que ese *yo* se llega a experimentar como no-encarnado, como si estuviese flotando, extrínseca e independientemente sobre su propio cuerpo.

Este dualismo entre mente (*psique*) y cuerpo (*soma*), como modo de experimentación de sí en el individuo esquizoide, se encuentra expresado en los fundamentos mismos de la filosofía cartesiana. En *El Discurso del Método* (1637) de Descartes<sup>8</sup>, aparece enunciada la concepción de una disyunción tajante entre la mente o la psiquis como substancia pensante, supuestamente con la posibilidad de no estar encarnada, o pudiendo estar completamente independiente del cuerpo, que denomina *Res cogitans*; y, *Res extensa*, el cuerpo como no pensante y puramente material y mecánico. Afirma así este filósofo:

Conocí por ello que yo era una substancia cuya total esencia o naturaleza es pensar, y que no necesita, para ser, de lugar alguno ni depende de ninguna cosa material. De manera que este yo, es decir, el alma, por la cual soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo y hasta es más fácil de conocer que él, y aunque el cuerpo no fuese, el alma no dejaría de ser cuanto es<sup>9</sup>.

En el siglo XIX, esto es, dos siglos más adelante de la época marcada por el cartesianismo, los avances en la psiquiatría permitieron advertir un solidario vínculo entre estas dimensiones. En particular, el estudio sobre la histeria permitió advertir las profundas interrelaciones entre mente y cuerpo<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> R. D. Laing, 1960. *El yo dividido. Un estudio sobre la salud y la enfermedad*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1993. p. 167.

<sup>8</sup> René Descartes, 1637. *El Discurso del Método*. Buenos Aires: Sopena, 1944.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 65.

<sup>10</sup> En efecto, “la Histeria era un escollo y al mismo tiempo un desafío, puesto que presentaba una enorme cantidad de síntomas corporales, como anestias, parálisis, cegueras, ataques, etc., sin que hubiese sido posible encontrar un correlato anatomopatológico ni una explicación fisiopatológica

En el caso del protagonista narrador de *Axolotl*, bajo la psicopatología esquizoide, la psiquis de éste es experimentada por él de manera tan autónoma, que bien puede tener la sensación de residir fuera de sí y encarnarse en otro ser; mientras que el cuerpo originario ya no tiene un *yo* que le acompañe; pasa a subvalorarse como un falso-yo identitario, como “otra persona”, literalmente frente a sí mismo. La peculiar sustitución metamórfica hacia otro cuerpo, el del axolotl o ajolote, representa el desalojo del yo del físico originario; representa un yo que se ha negado a reconocer su participación en la corporeidad humana.

---

para ellos. Sumado a eso, estos síntomas corporales eran enteramente caprichosos y se saltaban todas las leyes conocidas que regían el funcionamiento neural. [...] Para un neurólogo del siglo XIX no había muchas alternativas: o la Histeria era una enfermedad *orgánica*, o se trataba de una actuación, es decir de una *simulación*. [...] Las enfermedades eran concebibles como alteraciones o lesiones del cuerpo. Un simulador era por lo tanto un sujeto que presentaba una *falsa enfermedad*. [...] La tendencia prevalente en la neurología francesa antes de Jean Martín Charcot era considerar a los histéricos como simuladores, pero, a pesar de la teatralidad de sus manifestaciones y del desprestigio que pesaba sobre ellos, Charcot les dio el título de enfermos y a la Histeria el carácter de una enfermedad, [...] de una ‘lesión funcional’ de la corteza cerebral. [...] En esta atmósfera, por más esfuerzos que Charcot hacía por ver en la Histeria una verdadera enfermedad orgánica, ésta no se dejaba apresar. Es en ese momento cuando aparece Sigmund Freud. [...] Para Freud los síntomas de la Histeria eran una especie de lenguaje corporal que expresaba *a través* de una *conversión* algo que originariamente era un conflicto psíquico. Pero, el paciente no tenía conciencia de esta situación. Era, por así decirlo, una especie de simulador, pero sin saberlo. El problema había cambiado de foco principal. Hasta el momento era cómo una lesión cerebral producía síntomas corporales. Ahora la pregunta era, ¿cómo puede un fenómeno psíquico producir síntomas corporales? Dicho de otra manera, ¿qué era exactamente esta reacción de ‘conversión’ de lo psíquico a lo corporal? Es decir, el problema mente-cuerpo hacía su debut en la clínica médica. La idea de conversión requería como implícitos la existencia de dos realidades diferentes, la mente y el cuerpo, capaces de traducirse una a la otra a través de algún ‘mecanismo’ de transformación. [...] Si los pacientes *no* sabían *qué* originaba sus parálisis, anestias o incapacidad de caminar, ¿cómo podía denominarse psíquico el origen de esas dificultades corporales? La estructura del planteamiento obligaba a reconocer que debía existir una parte del psiquismo que operaba por *bajo el umbral de la conciencia*. [...] Desde esta perspectiva, lo inconsciente –aunque fuera de modo figurado –era un espacio, labrado entre el cuerpo y la conciencia, y que se ligaba a estos dos polos al modo de una *sustancia de transición*. [...] Se conformaba así una psicofísica que rebasaba a la de inspiración cartesiana” (César Ojeda Figueroa, 1994. “El cuerpo y la mente en psiquiatría”. En: Gyarmati K., Gabriel y Velásquez G., Oscar. (coords.) *Mente y cuerpo. Aspectos psicológicos y filosóficos*. Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile.

pp. 33 y ss). Y que es precisamente, un modo de experimentación de sí, como bien se ha advertido, bajo un dualismo esquizoide. Hoy en día es en gran medida común, hablar de lo “psicosomático” como una fuerte interdependencia entre estas entidades; pero, ciertamente, es un descubrimiento y una concepción reciente. Particularmente el modo de experimentación de sí del individuo esquizoide en lo que se refiere, justamente, a su cuerpo y a su psiquis, no da lugar en su psicopatología, a un rebasamiento de esta dualidad en su modo de experimentación y concepción, que llega a conformar gran parte de su drama al perturbar su sentimiento de identidad.

La vivencia de este individuo, es la más contundente expresión de una negativa a participar, justamente, de la corporeidad humana como referente básico en la consolidación del sentimiento de la identidad. Su psiquis la sigue identificando y experimentando como humana; pero, enajenada ya de su propio cuerpo. Sin deseo de integración, o manifestando, precisamente, la incapacidad de participar del mundo físico de los hombres y de su propio hábitat. El imaginario metamórfico esquizoide de tipo sustitutivo entre cuerpos, le significa a ese yo en particular, un tratar de estar fuera de toda correlación con el universo identificativo de la corporeidad de los hombres y de sus conexiones espaciales, materiales, temporales y sociales propias.

En los casos esquizoideos, existe un divorcio del cuerpo y de la mente, de la psiquis experimentada como “no encarnada”, que es confrontada en términos generales de la siguiente manera: casi todo el mundo

se experimenta a sí mismo como ligado inextricablemente a su cuerpo o en su cuerpo. En circunstancias ordinarias, en la medida en que uno siente que su cuerpo está vivo, que es real y sustancial, siente uno también que es real y sustancial. La mayoría de las personas siente que comenzaron a ser cuando sus cuerpos nacieron, y que terminarán cuando sus cuerpos mueran. Podríamos decir que tales personas se experimentan a sí mismas como si estuviesen encarnadas o provistas de un cuerpo. Éste, sin embargo, no es por fuerza el caso. Aparte de esas personas comunes que en momentos de tensión y cansancio se sienten parcialmente divorciadas de sus cuerpos, hay individuos que no van por la vida absortos en sus cuerpos, sino que más bien encuentran que están, como lo han estado siempre, un tanto separados o divorciados de sus cuerpos. De tales personas, podríamos decir que nunca han llegado a estar muy encarnadas y pueden hablar de sí mismas como si careciesen de cuerpo o no existiesen en un cuerpo. Tenemos aquí una diferencia fundamental en la posición del yo en la vida<sup>11</sup>.

Laing observa que el divorcio del yo con respecto a su propio cuerpo, puede ocurrir a veces en circunstancias excepcionales de la vida de cualquier individuo corriente, pero que es una experiencia enfática y constante bajo la psicopatología estudiada por él. Se aludirá aquí a ciertas circunstancias excepcionales del individuo corriente, para tratar de acercarnos más a este fenómeno:

Es bien sabido que en las personas normales se producen estados transitorios de disociación del yo y del cuerpo. En general, se puede decir que es una respuesta que al parecer está a disposición de la mayoría de las personas que se encuentran encerradas en una amenazadora experiencia, de la cual no hay salida física posible. Los prisioneros en los campos de concentración trataban de sentirse de esa manera, pues el campo no ofrecía salida posible, ni

<sup>11</sup> Laing, 1960 *op cit*, p. 62.

espacialmente ni al término de un periodo de tiempo. La única salida era una retirada psíquica “hacia” uno mismo y “fuera” del cuerpo. Esta disociación está característicamente asociada con pensamientos como los de “esto parece un sueño”, “esto parece irreal”, “no puedo creer que sea verdad”, “nada parecía tocarme a mí”, es decir, con sentimientos de extrañeza y desentendimiento. El cuerpo puede proseguir obrando en forma normal exteriormente, pero interiormente se siente que obra por sí mismo, en forma automática<sup>12</sup>.

En éstas u otras situaciones extremas, cuando no hay salida posible, individuos normales caen así en un estado análogo al esquizoide, para tratar de encontrar una salida, si bien no física, al menos mentalmente. Y es de esta manera como observa Laing, que el individuo se convierte en “un observador mental que contempla, con despego e impassibilidad, lo que está haciendo su cuerpo, o lo que le están haciendo a su cuerpo” (1993: 75).

Nos refiere también comparativamente el caso de una muchacha de 19 años, que por diversas razones le temía a que llegase el día preestablecido para su matrimonio, el cual se estaba aproximando. Soñó entonces que se hallaba en el asiento de atrás de un coche que se conducía solo. Esta muchacha, nos aclara Laing, no era una persona esquizoide, pero estaba reaccionando bajo una defensa de este tipo, al soñar de manera análoga al contenido y a las sensaciones oníricas de un paciente quien le refiere que:

Me veo corriendo detrás del autobús. De pronto, me veo en el pescante del autobús, y, al mismo tiempo, voy corriendo detrás de él. Estoy tratando de unirme a mí mismo en el autobús, pero no puedo alcanzar al vehículo. Me sentí asustado por esto<sup>13</sup>.

Un desdoblamiento así es análogo al de nuestro protagonista narrador de la obra de Cortázar, en su principio básico de verse a sí mismo como si fuese otro: una modalidad del *doble*<sup>14</sup>. Pero, en nuestro caso literario, de manera aún más drástica, ya que el individuo bajo una duplicidad de seres, hombre-animal, se ve desde el cuerpo y los ojos de un pez de la especie exótica y rara de los axolotl, tanto dentro como fuera del respectivo cuerpo; ya no se ve desde un autobús en movimiento, sino desde un acuario estático, bajo una suspensión y cierta ingravidez de sí. Con la diferencia también, de que el protagonista de nuestro relato, no está tratando de unirse a su cuerpo

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 74.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 75. Según Laing, los individuos esquizoides parecen haber salido desde los primeros meses de la infancia con esta experiencia o sensación de divorcio entre el cuerpo y la psiquis ya en formación. Y, “el divorcio del yo respecto del cuerpo es, a la vez, algo doloroso de tolerar y que el paciente anhela desesperadamente que alguien le ayude a corregir” (p. 156).

<sup>14</sup> Para un acercamiento hacia diversos enfoques o tratamientos sobre el tema del doble y la identidad en la literatura véase, por ejemplo, la compilación de artículos de diversos autores realizada por Juan Bargalló bajo el título de *Identidad y alteridad: aproximación al tema del doble*, 1994.

humano, ni se siente asustado por esta experiencia de duplicidad de su ser y de su mirada misma; sino que, por el contrario, acentúa esta disociación, y cada vez se aleja más no sólo física sino también psíquicamente de su cuerpo originario.

La experiencia de sustitución metamórfica de sí bajo el género animal, parece agudizar e indudablemente hacer aún más compleja su situación que cualquiera de los casos aludidos por Laing, como referencias verídicas en la psicopatología de tipo esquizoide. Comparte indudablemente con estos casos, la profunda relación ambigua con el propio cuerpo; la experiencia de ese cuerpo originario como un mero objeto, un objeto como uno más entre otras múltiples cosas del mundo, pero, no necesaria o intrínsecamente, como la médula de sí, con un *yo* único e irremplazable que se encarna y es su propio cuerpo. Se trata de un cuerpo humano cosificado, subvalorado como un falso-yo identitario, mas no como la sustancia misma de su devenir y de su ser verdadero en el mundo.

La división de sí en dos, se efectúa mediante dos cuerpos independientes, hombre y animal, donde el cuerpo originario es tratado como un “tú” o un “él”, completamente ajeno bajo sistemas autónomos, característico en las percepciones esquizoides. A este nivel, llaman la atención, de hecho, los frecuentes giros en la narración, que oscila entre la primera y la tercera persona. Tomando tan solo unas cuantas ilustraciones, entre las múltiples que se presentan en *Axolotl*, destacaremos aquí, por nuestra parte, tales oscilaciones entre la primera persona: un *yo*, un *mi*; y, por otra parte, una tercera persona, un *él*, para referirse a sí mismo en la perspectiva de la dualidad interpretativa de su ser. Subrayamos por nuestra cuenta, tal característica:

Afuera, mi cara volvía a acercarse al vidrio, veía mi boca de labios apretados por el esfuerzo de comprender a los axolotl. Yo era un axolotl y sabía ahora instantáneamente que ninguna comprensión era posible. Él estaba fuera del acuario, su pensamiento era un pensamiento fuera del acuario. [...] Él volvió muchas veces, pero viene menos ahora. Pasa semanas sin asomarse. Ayer lo vi, me miró largo rato y se fue bruscamente. Me pareció que no se interesaba tanto por nosotros, que obedecía a una costumbre. Como lo único que hago es pensar, pude pensar mucho en él. Se me ocurre que al principio continuamos comunicados, que él se sentía más que nunca unido al misterio que lo obsesionaba. Pero los puentes están cortados entre él y yo, porque lo que era su obsesión es ahora un axolotl, ajeno a su vida de hombre. Creo que al principio yo era capaz de volver en cierto modo a él –ah, sólo en cierto modo- mantener alerta su deseo de conocernos mejor. Ahora soy definitivamente un axolotl, y si pienso como un hombre es sólo porque todo axolotl piensa como un hombre dentro de su imagen de piedra rosa. Me parece que de todo esto alcancé a comunicarle algo en los primeros días, cuando yo era todavía él<sup>15</sup>.

<sup>15</sup> Cortázar, 1956 *op cit.* pp. 167-168.

Esta dicotomía y desdoblamiento de sí, incluso en el orden nominativo de un *yo* y un *tú*, o bien un *él*, para referirse a lo que debiera ser una unidad indisoluble de sí mismo tanto física como psíquica con su propio cuerpo, resulta impactante desde el punto de vista de quien escribe la narración:

Y en esta soledad final, a la que él ya no vuelve, me consuela pensar que acaso va a escribir sobre nosotros, creyendo imaginar un cuento donde va a escribir todo esto sobre los axolotl<sup>16</sup>.

El verdadero-yo que tiene la sensación de que reside realmente ahora en un cuerpo de axolotl, considera al supuesto falso-yo identitario, el cuerpo humano originario, como una entidad que simplemente cree que va a fabular en torno a esos peces. Quien relata esto, es confusamente tanto el mismo que se considera como su verdadero-yo, así como el falso-yo que concibe como ajeno, y que, sin embargo, por su condición corporal, es el único que tiene la posibilidad física de escribir. Ahora bien, ese falso-yo piensa que la historia de él y de los axolotl es una mera ficción; mientras que el verdadero-yo lo está experimentando como una vívida realidad.

En el caso de individuos esquizoides, las posibilidades de experimentación metamórfica de sí, y de relacionarse a sí mismo tanto como un yo y un tú, o un él o ella, a manera de subsistemas, se puede dar también bajo la característica de asumir otra personalidad, de creer que se es o se puede ser cualquier otro personaje. Julie, por ejemplo, una paciente de Laing, creía que

Podía ser cualquiera, estar donde quiera y en cualquier tiempo. “Soy Rita Hayworth, soy Joan Blondell. Soy una reina. Mi nombre de reina es Juliana”. “Ella es auto-suficiente –me dijo-. Ella es la auto-poseída”. [...] “Soy miles. Soy una individua, todos vosotros. Soy una no un (es decir una monja ‘a nun’), una noun (nombre), es decir no una sola persona (no one)”<sup>17</sup>.

Se trata de mujeres o de hombres, que pueden adoptar otras personalidades muy disímiles e independientes cada una dentro de su propio haz individual; es una atomización de sí en múltiples personalidades e identidades autónomas, completamente disyuntivas, sin convergencia en una posible unidad entre sí. Este tipo de individuos en particular, pueden adoptar gestos, actitudes, discurso, entonación y en general rasgos y pensamientos característicos de personajes muy disímiles, utilizando como referente personas allegadas, familiares, amistades, o personajes históricos, de la farándula, el deporte, religiosos o de cualquier índole, ejerciendo una metamorfosis

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 168.

<sup>17</sup> Laing, 1960 *op cit.* p. 199.



psicológica aparejada a veces con algunas alteraciones en los aditamentos del aspecto físico.

Un fenómeno curiosísimo de la personalidad [...] es aquel en que el individuo parece ser el vehículo de una personalidad que no es la suya propia. La personalidad de algún otro parece “poseerlo a él”, y hallar expresión a través de sus palabras y de sus acciones, mientras que la personalidad propia del individuo se ha “perdido” o “ido” temporalmente<sup>18</sup>.

Se ha observado que esa intrusión de una personalidad ajena, parece escaparse a su dominio y amenazar inclusive la existencia de su propio yo. El individuo se aleja de sí para fusionarse metamórficamente no sólo con otras personas reales o ficticias, sino también, a veces, con la misma naturaleza o con objetos. Julie

decía que tenía dentro de sí al Árbol de la Vida. Las manzanas de ese Árbol eran sus pechos. Tenía diez pezones (sus dedos). Tenía “todos los huesos de una brigada de infantería ligera escocesa”. Tenía todo lo que se le podía ocurrir. Todo lo que quería, lo tenía y no lo tenía, inmediatamente, a la vez<sup>19</sup>.

Hay un caso de otra paciente, quien le refiere a Laing que,

Tenía unos doce años y debía caminar hasta la tienda de mi padre atravesando un gran parque, lo cual era una larga y pesada caminata. Supongo, también, que sentía miedo. No me gustaba, especialmente cuando empezaba a hacerse de noche. Comenzaba a jugar un juego para ayudarme a pasar el tiempo. Sabe usted, cuando uno es niño, cuenta las piedras o se detiene en los cruces de las rayas del pavimento; pues bien, descubrí esta manera de pasar el tiempo. Se me ocurrió que si me ponía a mirar durante largo tiempo a lo que me rodeaba llegaría a fundirme con ello, y a desaparecer tal como si el lugar estuviese vacío y yo me hubiese desvanecido. Es como cuando se pone uno a pensar que no sabe quién es, ni dónde se encuentra. Se trata, por así decirlo, de fundirse en el paisaje. Luego, empieza uno a tener miedo, porque comienza a ocurrir lo mismo sin que uno lo provoque. Solía estar caminando y comenzar a sentir que me había fundido con el paisaje. Luego, me llenaba de miedo y empezaba a repetir mi nombre una y otra vez, para volver a la vida, por así decirlo<sup>20</sup>.

Fundirse con el paisaje, es justamente una cierta experiencia metamórfica de convertirse en árbol, piedra, lago, cisne; y, en un parque citadino, la misma calle, los faroles, las bancas, la fuente... Fijémonos que en este caso en particular, a veces, bajo tal ejercicio primero consciente, ello podía ocu-

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 54.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 199.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 106.

rrir luego “sin que uno lo provoque”; es decir, termina automatizándose esta sensación de manera inconsciente.

Personas, naturaleza, seres animados o cosas inanimadas, pueden experimentar así en ciertos individuos, como siendo ellos exactamente estos mismos objetos de su atención, bajo la misma materialidad y formas que les rodea, en una fuerte tendencia a convertirse en lo que se percibe; lo que se ha llamado una *carencia de frontera ontológica* total que implica, por ende, uno de los más complejos trastornos en el sentimiento de la identidad personal.

Apelando una vez más al caso verídico de Julie,

Sentía que la lluvia que caía en sus mejillas eran sus lágrimas. [...] En Julie toda su percepción parecía amenazar de confusión con el objeto. Empleaba gran parte de su tiempo ejercitándose a sí misma con esta dificultad. “Eso es lluvia. Podría ser la lluvia”. “Esa silla... esa pared. Podría ser esa pared. Para una muchacha es terrible ser una pared”<sup>21</sup>.

En el caso de nuestro protagonista en la obra de Cortázar, *Axolotl*, un enunciado así está implícito: Eso es un pez. Podría ser un pez. Y, de hecho, en su imaginario o en su realidad psíquica, se convierte en un pez. Las fronteras ontológicas, en todos estos casos, se diluyen, se volatizan al máximo en la percepción, hasta el punto de constituirse una incapacidad de discriminar entre lo que objetivamente se-es y no-se-es, comenzando, precisamente, por la propia fisonomía. Se experimenta así una “identidad ilusoria”, o también lo que se llama una pseudoidentidad<sup>22</sup>.

La imaginación y vivencia metamórfica de tipo esquizoide actúa, en estos casos, justamente bajo la pérdida de fronteras ontológicas y de límites entre lo objetivo y lo netamente subjetivo e ilusorio en el sentimiento de identidad. En un sentido ciertamente fuerte, hay animales, plantas, personas, objetos en el mundo, que son apreciados privativamente, como si fuesen confusamente el yo de una conciencia fragmentada dramáticamente en la unidad de sí. Y la imaginación metamórfica bajo esta psicopatología, expresa esta posibilidad en los intensos procesos del fenómeno de la subjetivización humana acerca de las cosas y de los seres del mundo que le rodean.

La metamorfosis expresa bajo estos contextos, una pérdida precisamente de los límites identificativos entre el yo y el resto de los objetos y seres del mundo, transgrediendo las fronteras entre lo objetivo y la pura fabulación

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 194.

<sup>22</sup> Advierten León y Rebeca Grinberg (Grinberg, León y Rebeca Grinberg, 1980. *Identidad y cambio*. Barcelona: Paidós.) en términos generales, que Erikson en su artículo de 1956 titulado, “The problem of Ego identity”, distingue entre “identidad del yo” e “identidad ilusoria”; esta última, al contrario de la anterior, no responde a una realidad social objetiva.

de la mente, de acuerdo a las tendencias de peculiares estructuras psíquicas y sus relaciones con el cuerpo y la vida misma.

Se revela básicamente a través de esta sustitución metamórfica en *Axolotl*, una *inseguridad ontológica* que, comparativamente entre el individuo corriente y, por otro lado, en el esquizofrénico, se ha observado en términos generales, que desde la infancia

en un tiempo sorprendentemente breve, el niño se siente real y vivo, y posee un sentido de ser, una entidad, con continuidad en el tiempo y un lugar en el espacio. [...] No sólo los adultos ven que los niños son entidades reales biológicamente visibles, sino que ellos se experimentan a sí mismos como personas enteras, que son reales y están vivos, y, conjuntamente, experimentan a otros seres humanos como reales y vivos. [...] Por tanto, el individuo puede experimentar su propio ser como real, vivo, entero; como diferenciado del resto del mundo, en circunstancias ordinarias, tan claramente que su identidad y su autonomía no se pongan nunca en tela de juicio; como un continuo en el tiempo, que posee una interior congruencia, sustancialidad, autenticidad y valor; como espacialmente coextenso con el cuerpo; y, por lo común, como comenzando en el nacimiento, o poco después de él. [...] De tal modo, posee un firme meollo de seguridad ontológica.”

Sin embargo, continúa Laing,

puede no ser éste el caso. El individuo, en las circunstancias ordinarias del vivir, puede sentirse [...] precariamente diferenciado del resto del mundo, de modo que su identidad y autonomía están siempre en tela de juicio. [...] Puede no poseer un sentido contrarrestador de congruencia y cohesión personal. Puede sentirse más insustancial que sustancial, e incapaz de suponer que la estofa de que está hecho es genuina, buena, valiosa<sup>23</sup>.

El divorcio o la escisión entre la psiquis y el cuerpo del individuo esquizoide, posee como trasfondo una inseguridad ontológica, una experimentación básica de minusvalía de ser, que trata de resolver de algún modo, mediante una tendencia a plurificar su ser; lo cual tiene como efecto también, una despersonalización consigo mismo, que incumbe o afecta a su propia percepción psicósomática, así como a sus relaciones con los demás. De hecho,

El individuo esquizoide teme una relación real, dialéctica, viva con personas reales y vivas. Sólo puede relacionarse con personas despersonalizadas, con fantasmas de sus propias fantasías (imágenes), quizá con cosas, tal vez con animales<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> Laing, 1960. *op cit.* pp. 37–38.

<sup>24</sup> *Ibidem*, pp. 72 - 73.

La única relación de este personaje de Cortázar es con animales, con ajolotes; esto es, con entidades despersonalizadas que, sin embargo, considera como verdaderos-yo bajo una alta jerarquía de ser; mientras que frente a la corporeidad originaria parece establecerse una relación implícita de rechazo, de huída indudablemente psíquica y somática de sí mismo y de la corporeidad humana de los demás, subestimada como un falso-yo identitario.

Esta huída física de sí mismo a través de su psiquis, realizada por medio de una experiencia metamórfica que configura una nueva percepción de su cuerpo como otro radicalmente diferente, incluso perteneciente al género animal en el cual se siente más cómodo, parece responder además a la ilusión de una posibilidad de sentirse más seguro en ese otro cuerpo, más protegido, quizá más a salvo de los peligros del mundo exterior y del peso tanto psíquico como físico de la realidad. La sustitución metamórfica es también aquí una manera de no sentirse interpelado por el mundo.

En el caso de los individuos esquizoides, el divorcio del yo con respecto al cuerpo, es utilizado como un medio básico de defensa. El individuo

teme constantemente alojarse en el cuerpo por miedo de verse sujeto a ataques y peligros de los que no pueda escapar. Sin embargo, el yo descubre que, aunque se halla fuera del cuerpo, no obtiene las ventajas que esperaba alcanzar gracias a esta posición. [...] El lugar en que el yo se siente seguro se convierte en prisión<sup>25</sup>.

Como mecanismo de defensa para escapar frente al posible miedo de verse sujeto a ataques y a peligros allá afuera del acuario, que, sin embargo, no son realmente tangibles o representados, aunque tal vez sí presentidos como amenazadoramente potenciales, el hombre-axolotl, paradójicamente, queda prisionero en su mundo de autoprotección, seguridad y hermetismo tras un cristal. Pasa a ser una figura aprisionada en un zoológico donde, justamente los animales, por ejemplo tanto las panteras como los leones que motivaban al protagonista a ir a este sitio, así como después la singularidad de los ajolotes, carecen de su libertad originaria, de su estado naturalmente salvaje, de su libre albedrío en sus movimientos y su mismo desplazamiento. La naturaleza, aquí, los animales, pasan a quedar inmovilizados y bajo una ilusión de ser fácilmente aprehensibles, en un espacio manipulado y artificial elaborado por los hombres. Los peces axolotl, se encuentran incluso en su acuario arrinconados en un extremo: “Los axolotl se amontonaban en el mezquino y angosto (sólo yo puedo saber cuán angosto y mezquino) piso de piedra y musgo del acuario<sup>26</sup>”.

El cuerpo de la sustitución metamórfica, se convierte en la expresión de una “seguridad” en otro cuerpo, a costa de la posibilidad originaria de una

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 156.

<sup>26</sup> Cortázar, 1956. *op cit.* p. 162.

movilidad y libre desplazamiento por el mundo. El yo-interior se libera de un cuerpo que considera como falso, para compenetrarse con otro más acorde a su interioridad, que le brinda supuestamente otras garantías subjetivas; pero, aún más constreñido en sus posibilidades de despliegue espacial y riqueza contextual.

La sustitución metamórfica le ha implicado a este personaje, quedar en cautiverio en un nuevo ámbito; y su reciente cuerpo de axolotl, así como el acuario que lo alberga, son su nuevo hogar y su nueva cárcel. Donde, mientras el yo-interior se oculta celosa y herméticamente en ese otro cuerpo extraño, ajeno a su originaria naturaleza y, sin embargo, experimentado como algo más afin y familiar a su yo, no obstante, es el objeto físico de una exhibición pública; el objeto de una curiosidad rara circunscrita a la fría sustancia y estrechez de su espacio.

La metamorfosis consumada en ese ámbito artificial tras un enorme cristal, manifiesta así las tensiones o las escisiones entre el adentro y el afuera, entre lo interno y lo externo del yo, entre lo oculto y lo manifiesto, entre el ser y el parecer, entre la psiquis y el cuerpo, entre lo comunicable y lo incomunicable, entre lo verdadero y lo falso. Por medio de la sustitución metamórfica, ese yo fragmentado, dramáticamente dividido y perturbado en su identidad, parece decir en este relato: *Mírame. Sin embargo, mi cuerpo humano no es, no aloja mi auténtica interioridad. Lo que ves bajo estas formas humanas, no es mi verdadero yo. Tengo una interioridad que no podrás conocer. Sólo podrás ver mi cuerpo, pero no podrás o no puedes ver más allá. Pertenezco a otro reino.*

#### IDENTIDAD, METAMORFOSIS Y PULSIONES DE MUERTE EN VIDA

La metamorfosis manifiesta, precisamente, esa nueva filiación psíquico física a otro reino, a otro mundo dentro de nuestro mundo, que permanece sobrecogedoramente silente y en gran parte inerte. Tanto las características físicas del nuevo género y especie al que accede, así como las actitudes corporales y su relación con el espacio, establecen correlaciones advertidas por el mismo protagonista narrador, el hombre-axolotl, con lo inerte, lo inexpressivo, lo pétreo, lo inmóvil y casi sin signos de vida:

Turbado, casi avergonzado, sentí como una impudicia asomarme a esas figuras silenciosas e inmóviles aglomeradas en el fondo del acuario. [...] Un rostro inexpressivo, sin otro rasgo que los ojos, dos orificios como cabezas de alfiler, enteramente de un oro transparente, carentes de toda vida pero mirando. [...] Un delgadísimo halo negro rodeaba el ojo y lo inscribía en la carne rosa, en la piedra rosa de la cabeza vagamente triangular pero con lados curvos e irregulares, que le daban una total semejanza con una estatuilla corroída por el tiempo. [...] De frente una fina hendidura rasgaba apenas la piedra sin vida. A ambos lados de la cabeza, donde hubieran debido estar

las orejas, le crecían tres ramitas rojas como de coral, una excrecencia vegetal, las branquias, supongo. Y era lo único vivo en él, cada diez o quince segundos las ramitas se enderezaban rígidamente y volvían a bajarse. [...] Es que no nos gusta movernos mucho, y el acuario es tan mezquino; apenas avanzamos un poco nos damos con la cola o la cabeza de otro de nosotros; surgen dificultades, peleas, fatiga. El tiempo se siente menos si nos estamos quietos.

Fue su quietud lo que me hizo inclinarme fascinado la primera vez que vi a los axolotl. Oscuramente me pareció comprender su voluntad secreta, abolir el espacio y el tiempo con una inmovilidad indiferente<sup>27</sup>.

Los axolotl, con su figura casi pétreo, con su casi absoluta inmovilidad, están suspensos en el tiempo, como en un remanso de atemporalidad. La agitación implicaría un signo de intensa vida, de voraz pululamiento; pero, aquí la estrechez del lugar y la atribución de una “voluntad secreta” de abolir el espacio y el tiempo bajo una inmovilidad, conllevan inexorablemente hacia un abandono de la expresión de vida, hacia una asimilación con el estado de la muerte, de lo petrificante.

En otras palabras, la metamorfosis ha permitido aquí el acceso hacia una discontinuidad del yo temporal. La nueva espacialidad corporal adoptada y su nuevo ámbito, un acuario, están en consonancia con una aparente suspensión física en el tiempo, con la cual el protagonista ha querido identificarse o compenetrarse. Esta suspensión en el tiempo bajo el medio acuático donde, justamente, el agua puede ser símbolo de vida pero también, en este caso, de muerte por su estancamiento, tiene el efecto final de que todo ha llegado a detenerse bajo una suspensión ingravida; el cuerpo de este hombre-axolotl se precipita inexorablemente hacia un letargo físico de ser.

En términos generales, en el mundo de esta misma psicopatología, “Todo lo que constituye la riqueza y la movilidad de la vida, [...] todo lo que es cambio, todo lo que es progresión se encuentra [...] completamente excluido del psiquismo del sujeto esquizoide”<sup>28</sup>. Igualmente, en las observaciones de Laing acerca de este tipo de casos,

<sup>27</sup> *Ibidem*, pp. 162-163

<sup>28</sup> Eugéne Minkowski, 1927. *La Esquizofrenia. Psicopatología de los esquizoides y los esquizofrénicos*. México: Fondo de Cultura Económica, 2001. p. 115. Minkowski registra, por ejemplo, tres casos, entre otros, muy significativos al respecto, que aquí transcribimos. Uno de sus pacientes confiesa: “Busco la inmovilidad –nos declara-. Tengo tendencia al reposo y a la inmovilización. También tengo en mí la tendencia a inmovilizar la vida a mi alrededor. Por ello me gustan los objetos inmutables, las cajas y los cerrojos, las cosas que están siempre ahí, que jamás cambian. La piedra es inmóvil; en cambio, la tierra se mueve; no me inspira confianza. Doy importancia sólo a la solidez. El tren pasa sobre un terraplén; el tren no existe para mí, sólo quiero construir el terraplén. [...] Intento no hacer nada en lo absoluto.” La fuerte tendencia a lo inmovilidad y a la ilusión de atemporalidad, es confesada explícitamente también por otro paciente, según el registro de Minkowski: “Me sucedió desde mi enfermedad suprimir la impresión del tiempo. El tiempo no cuenta para mí” (2001: 119).

el efecto final es una experiencia general de que todo ha llegado a detenerse. Nada se mueve; nada está vivo, todo está muerto, sin exceptuar al yo. Por su despego, el yo queda privado de una plena experiencia de realidad y de vitalidad. [...] Esta muerte existencial, esta muerte-en-vida es su modo pre-valectante de ser-en-el-mundo<sup>29</sup>.

Existen casos en los que la identidad se experimenta y se concibe de manera escindida, dicotómica, constituyendo y manifestando, a veces, trastornos de la identidad, ya sea en la autopercepción identitaria, o en la heteropercepción, con respecto a otras identidades. En la esquizofrenia, continúa Laing, existe un cultivo deliberado de un estado de muerte-en-vida bajo diversas motivaciones: como defensa contra el dolor de vivir; como carencia del sentido del derecho a la vida; y, un medio de defensa para no temer ser aplastado, anonadado por la realidad y la vida, asumiéndose, precisamente, como si estuviese muerto, petrificado.

Se cita, por ejemplo, el caso de un paciente llamado Peter:

Las defensas de Peter contra la vida eran, en gran medida, la creación de una forma de muerte dentro de la vida. [...] A fin de sobrevivir tenía que fingir, como la zarigüeya, que estaba muerto. Peter podía ser él mismo, cuando era anónimo o incógnito<sup>30</sup>.

Por otra parte, hay acercamientos a este relato en particular de Cortázar que estamos tratando aquí, donde se dice:

La atracción de la conciencia-hombre por los axolotl es guiada por el instinto de muerte, que exige el retorno a uno de los eslabones ya superados por la humanidad en la escala evolutiva. [...] ¿Nuestras comprobaciones a partir de Axolotl no estarían demostrando que la de Cortázar es más bien una literatura para la muerte?<sup>31</sup>.

---

Este mismo psicólogo nos cuenta sobre “otra enferma a la que se pregunta, después de la visita de su madre, si le dio gusto verla, contesta: *Es movimiento, no me gusta mucho eso*” (2001: 119). Esta fuerte tendencia a la pasividad y a la inmovilidad tanto de sí como en sus exigencias frente al entorno que les rodea en algunos individuos esquizoides, no en todos, como veremos más adelante, es consonante o les permite, precisamente, ensimismarse aún más en su mundo interior. (pp. 116-117).

<sup>29</sup> Laing, 1960. *op cit.* pp. 78 y 200.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 135.

<sup>31</sup> Hernán Vidal, 1980 “Axolotl y el deseo de morir”. *Cuadernos Hispanoamericanos*. N° 364-366. (Octubre-Diciembre) Págs. 403 y 406. Este comentarista, Hernán Vidal, no logra sin embargo, explicitar los mecanismos íntimos que en *Axolotl* promueven tal tendencia a la muerte. Igualmente, otro acercamiento en torno a esta obra de Cortázar (Pagés Larraya, 1972 “Perspectivas de *Axolotl*, cuento de Julio Cortázar.” En: Helmy F., Giacoman (ed.). *Homenaje a Julio Cortázar. Variaciones interpretativas en torno a su obra*. Madrid: Anaya. Pág. 472), descarta una aproximación con respecto al tipo de psicología que opera en el protagonista narrador de esta obra, lo cual priva de una comprensión sobre la tendencia hacia la muerte en vida en la obra. Carente de asociaciones imprescindibles aquí

Pero además de las características físicas de los axolotl y sus circunstancias en este relato, que se asocian de manera ambigua bajo tensiones de vida y de muerte, encontramos que este protagonista narrador hace alusiones a la mitología y ejerce peculiares interpretaciones sobre estas criaturas, en las que se puede rastrear esta misma ambivalencia entre vida y muerte, en el orden ya intertextual o de otros referentes implícitos de índole cultural.

Al respecto, en primer término tengamos en cuenta las alusiones pertinentes en la misma obra:

Parecía fácil, casi obvio, caer en la mitología. Empecé viendo en los axolotl una metamorfosis que no conseguía anular una misteriosa humanidad. Los imaginé conscientes, esclavos de su cuerpo, infinitamente condenados a un silencio abisal, a una reflexión desesperada. Su mirada ciega, el diminuto disco de oro inexpresivo y sin embargo terriblemente lúcido, me penetraba como un mensaje: “Sálvanos, sálvanos”. Me sorprendía musitando palabras de consuelo, transmitiendo pueriles esperanzas. [...] No eran seres humanos, pero en ningún animal había encontrado una relación tan profunda conmigo. Los axolotl eran como testigos de algo, y a veces como horribles jueces. Me sentía innoble frente a ellos; había una pureza tan espantosa en esos ojos transparentes. Eran larvas, pero larva quiere decir máscara y también fantasma. Detrás de esas caras aztecas, inexpresivas y sin embargo de una crueldad implacable, ¿qué imagen esperaba su hora?<sup>32</sup>.

Su alusión a la mitología llama la atención, ya que si rastreamos la criatura de los axolotl dentro del contexto de los nahua en particular, se encuentra que este ser estuvo relacionado con el terror de morir por parte del dios *Xólotl*, y con la muerte y la resurrección alternada del sol y la luna.

En efecto, dentro de la cosmogonía de los nahua, se interpretó que para alumbrar al mundo, dos dioses crearon primero el sol y luego la luna; pero, sin alternarse un astro y luego el otro bajo la periodicidad del día y de la noche, coexistían simultáneamente a la misma hora. Así que, según se informa dentro de las referencias mitológicas de esta cultura, recogidas por el misionero franciscano Fray Bernardino de Sahagún en tiempos de la Colonia, y transcritas tanto en el idioma náhuatl de los primitivos habitantes, como en castellano *antiguo*, los dioses comentaron, buscando una solución a esta circunstancia, y en relación al sol, lo siguiente:

“Muramos todos, y hagámosle que resucite por nuestra muerte.” Y luego el aire se encargó de matar a todos los dioses, y matólos. Y dízese que uno, lla-

---

con el mundo de la psicología que haga coherente, en este caso, el hecho de la sustitución metamórfica, Antonio Pagés (Pág. 478) llega a asimilar este relato como una obra surrealista; e incluso, como un “cuento, como otros del realismo mágico”.

<sup>32</sup> Cortázar, 1956. *op cit.* p. 165.



mado Xólotl, rehusava a muerte, y dixo a los dioses: “¡Oh, dioses, no muera yo!” Y llorava en gran manera, de manera que se le hincharon los ojos de llorar; y cuando llegó a él el que matava, echó a huir, ascondióse entre los maizales y bolvióse y convirtióse en pie de maíz que tiene dos cañas, y los labradores le llaman xólotl. Y fue visto y hallado entre los pies del maíz. Otra vez echo a huir, y se escondió entre los magueyes, y convirtióse en maguey que tiene dos cuerpos, que se llama mexólotl. Otra vez fue visto, y echó a huir, y metióse en el agua, y hizose pez, que se llama axólotl; de allá le tomaron y le mataron. Y dizen que aunque fueron muertos los dioses, no por eso se movió el sol; y luego el viento comenzó a caminar, la luna se estuvo queda en el lugar donde estava. Después del sol comenzó la luna a andar; de esta manera se desviaron el uno del otro, y así salen en diversos tiempos<sup>33</sup>.

El pez axolotl es así el último refugio del dios Xolotl quien<sup>34</sup>, mediante sus sucesivas metamorfosis, expresaba su terror a la muerte y la búsqueda de evadirse desesperadamente de ésta mediante el recurso, precisamente, de la transfiguración. Xolotl era asociado al movimiento y a la vida. Pero, se trataba, claramente, de que la muerte de los dioses, incluyendo, desde luego, también la de Xolotl, fuese un sacrificio, una ofrenda a los astros para que se asumiera el ciclo cósmico astral de la muerte y de la resurrección, de la sucesión misma del día y de la noche, de la luz y de las tinieblas, presididas por el sol y la luna bajo una alternancia inducida.

¿El protagonista de la obra de Cortázar, se metamorfosea como el dios Xolotl, en un pez ajolote, para huir de la muerte tras una ilusión de atemporalidad y bajo la suspensión e inmovilidad física acuática? O, más bien, ¿se precipita a una muerte-en-vida tras de lo que considera como su verdadero yo identitario? ¿El mismo terror a la muerte, hace que, como la zarigüeya, finja estar muerto para evitar morir efectivamente y tratar de prolongar así la vida lo más posible? Este hombre-axolotl, ¿busca salvarse a sí mismo de la certidumbre de la muerte, o bien salvar a unos peces supuestamente humanos pero atrapados en aquél cuerpo, expiando algún hecho o alguna culpa que nuestro protagonista narrador no sabe con certeza de manera contundente de qué se trata, salvo de una vaga intuición embargada por el enigma que le suscitan estas extrañas criaturas?

Fijémonos que si bien se da una ambigüedad en las especulaciones del hombre-axolotl en esta obra de Cortázar, estas divagaciones dan una pauta, sin embargo, en torno a la búsqueda de referentes que permiten llegar tras un rastreo en la mitología nahua, a asociaciones con el dios Xolotl y su me-

<sup>33</sup> Fr Sahagún. Bernardino de 1577. *Historia general de las cosas de la Nueva España*. 2 vols. Madrid: Dastin, 2001. pp. 618-619.

<sup>34</sup> Xolotl era hermano mellizo de Quetzalcóatl, monstruoso, se dice, a causa del nacimiento gemelar. Y, justamente, en su última transformación buscando huir de la muerte, se metamorfosea en un axolotl, esto es, asimilable a este “monstruo acuático”, que es lo que traduce esta palabra en su etimología en lengua náhuatl.

tamorfosis final en un ajolote. Asociación que posibilita descubrir y reafirmar una tensión entre pulsión de vida o de autoconservación, y pulsión de muerte o autodestrucción<sup>35</sup>, íntimamente relacionadas con la perturbación de la identidad psíquico corporal.

En el dios Xolotl, no hay una asimilación de la idea de la muerte tanto personal como, extensivamente, cósmica —el sol y la luna, el día y la noche, la vida y la muerte como sucesión alternada del entorno mismo—, de tal manera que, tanto en este dios de la mitología nahua como en el hombre-axolotl en la obra de Cortázar, se revela el mismo recurso paradójico de tratar de evadirse de la muerte bajo el mecanismo psíquico de la metamorfosis, para parecer ya un ser casi inerte y prolongar así la vida.

Existe de esta manera, profundas conexiones que, inclusive, se remontan a ciertas raíces en la conciencia mítica de algunas culturas, en las cuales se manifiestan tensiones entre la pulsión de vida y de muerte bajo el recurso de la metamorfosis o el deseo de trastocamiento de la identidad corporal, y que expresan a su vez, las angustias ancestrales al género humano bajo su conciencia de muerte, como amenaza de la disolución precisamente de toda identidad. Se torna preferible bajo este terror a la Nada, la ilusión del trastocamiento de la identidad corporal, que la conciencia y la expectativa de su pérdida total.

En *Axolotl*, las pulsiones de vida y de muerte están subsumidas, particularmente, bajo una escisión de la identidad a partir de una concepción dicotómica entre cuerpo y mente, y partiendo de este dualismo, se plantean las tensiones entre las pulsiones de vida y de muerte, buscando el protagonista una solución frente al terror tánico, mediante el fingimiento de una muerte en vida. Muerte en vida como expresión, en parte, del deseo de suspender el tiempo, y la ilusión de una eternidad en un medio acuático bajo la forma de un pez ajolote, como otro reino y comunidad en donde la precariedad de la vida y la aniquilación de toda identidad, no poseen, probablemente, la misma conciencia.

#### IMAGINACIÓN MÓRBIDA Y PERTURBACIÓN DE LA IDENTIDAD

En este relato de Cortázar, es observable, además, que precisamente a la luz de las especulaciones del hombre-axolotl, éste, no obstante ese letargo físico de ser, esa asimilación mediante su metamorfosis a una muerte en vida que se circunscribe a una mínima expresión cinética, experimenta una intensa actividad en lo psíquico. De tal manera que si, por la sustitución me-

<sup>35</sup> La distinción de los pares antitéticos, pulsión de vida y pulsión de muerte, como fuerzas que se enfrentan en el conflicto psíquico, fue introducida por Freud en 1920 en su obra, *Más allá del principio de placer*. Freud ya había distinguido años antes otras pulsiones, como la pulsión sexual y pulsiones del yo, en *El trastorno psicógeno de la visión en la concepción psicoanalítica* (1910), y en *Las pulsiones y sus destinos* (1915).

tamórfica, su cuerpo parece manifestar la certidumbre de que una parte de sí está suspendida, estancada y casi muerta, en contraposición, la salvedad a una anulación total se ejerce mediante un continuo transcurrir a nivel mental.

Efectivamente, si bien este individuo no se identifica ya con su propio cuerpo humano, sí se identifica con las facultades mentales de las de su género originario, e incluso atribuyéndolas también a animales, como son los ajolotes. Desde su nueva perspectiva metamórfica como pez o anfibio, dice así el protagonista narrador: “Como lo único que hago es pensar, pude pensar mucho en él. [...] Si pienso como un hombre es sólo porque todo axolotl piensa como un hombre dentro de su imagen de piedra rosa<sup>36</sup>.” La cuestión es que este hombre-axolotl, se asegura de que todavía existe por tener siempre una conciencia de sí mismo, aunque sea escindida de su yo con respecto al cuerpo originario. Ese cuerpo humano se convierte en una especie de autómatas privado de yo-interior; y ese núcleo interior que considera como su verdadero-yo identitario, es casi la única manifestación de vida bajo el cuerpo inactivo, pétreo y al borde de lo inerte bajo su sustitución metamórfica como ajolote. Su única actividad que lo ata a la vida, aparte del mecanismo automático de respirar, son sus divagaciones mentales. Como hombre-axolotl, vive sólo mentalmente, y sólo bajo esta dimensión considera que hay un verdadero-yo en él: la psiquis, independiente de su cuerpo originario<sup>37</sup>.

Prácticamente, tanto en la consideración de un verdadero como de un falso yo identitario, la corporeidad se experimenta como una añadidura, como un agregado casi innecesario, sin presencia vital. Correlacionalmente, la alta valoración de la psiquis, de la realidad subjetiva y mental, abstra-yéndose de las realidades materiales y físicas objetivas, comenzando por el propio cuerpo, conduce a una pérdida de la noción de la realidad exterior en este hombre-axolotl.

La metamorfosis es también la expresión, justamente, de esa huída del mundo físico de los hombres y, coextensivamente de la realidad, a favor de una preferencia por un mundo interior, bajo una intensa actividad especulativa e imaginaria, que termina por sostener un único indicio de vida humana. El yo interior que adquiere un alcance de incorporación física metamórfica en otro cuerpo y que se retira decididamente hacia sí mismo, está dedicado, en su pasmoso ensimismamiento, básicamente a fantasear.

<sup>36</sup> Cortázar, 1956. *op cit.* pp. 167-168.

<sup>37</sup> Dentro de la experiencia de una escisión, por un lado, del cuerpo y, por otro, de la mente en los individuos esquizoides, por lo común, se sienten más estrechamente identificados con la mente. Se manifiestan inclusive hiper-conscientes en contraposición a esa sensación física de estar muerto-en-vida. Es decir, el individuo esquizoide se asegura de que *todavía* está vivo, desarrollando una fuerte actividad mental y una aguda conciencia de sí mismo. “No tener conciencia de uno mismo [...] puede equipararse a no existir. El individuo esquizoide se asegura a sí mismo de que existe por tener siempre conciencia de sí mismo” (Laing, 1993. *op cit.* p. 115).

En esta metamorfosis, en la que reside la consideración de un verdadero-yo, se presenta de manera concentrada la vida activa de una psiquis que especula y fabula en el nimbo atemporal de su propio imaginario. Y, por el contrario, lo que el personaje considera como un falso-yo identitario, el cuerpo originario, es la única entidad que está en contacto físico con la realidad exterior, con los demás seres humanos, su tiempo y su espacio propios, aunque, compartiéndolos sólo de fachada, exteriormente, ya que en su trastocamiento está vaciado de un efectivo núcleo de vida interna.

De esta manera, la metamorfosis expresa aquí un coeficiente extremadamente bajo de contacto con la realidad exterior, tanto desde lo que se estima como el verdadero yo -que sólo se entrega a una actividad psíquica de especulación y fabulación bajo un nuevo físico-, así como desde el punto de vista de lo que el protagonista considera como su falso yo, el cuerpo humano, concibiendo su existencia en una duplicidad de ser, mediante entidades igualmente fantasmales, irreales en su respectiva dimensión dicotómica<sup>38</sup>.

Ese yo interior, alojado en un cuerpo de axolotl, bajo la potencia de su fabulación y de su confusión ontológica, pasa a ser tan insustancial como su mismo cuerpo humano, sobre el cual habla como si se tratara de un individuo ajeno al que se observa fría y distantemente desde su exterior. El yo interior adolece de una pérdida de contacto vital con la realidad, adolece de una *ensoñación mórbida*; esto es, dista ya de ser normal, al manifestar un desequilibrio que afecta a toda la percepción de sí, como un todo psíquico físico y bajo relaciones solidarias entre lo interior y lo exterior.

La *ensoñación normal*, en el mejor o más significativo de los casos, posee un flujo de retroalimentación conciliatoria entre instancias opuestas, que llegan a dialogar y ser simbióticamente dependientes y enriquecedoras entre sí. Lo imaginario representa, entre otros aspectos, una búsqueda y un encuentro del ser humano tanto con respecto a sí mismo, como con el mundo y con la colectividad social. Lo significativo allí, en el mejor de los casos, es que partiendo de lo real, el ser humano se interroga y se descubre también en lo imaginario; lo imaginario puede revelar, explorar y cuestionar el núcleo íntimo de lo real. Permite un acceso a la intimidad tanto del yo como del entorno que rodea; es el espacio del encuentro de un adentro en el afuera, de un afuera en el adentro del yo, de la sociedad y del mundo.

<sup>38</sup> Bajo las tendencias esquizoides, “una vez escindido el ser del individuo en un verdadero yo y un falso yo, los yos verdadero y falso, pierden su realidad” (Laing, 1993, *op cit.* p. 78). De hecho, continúa el citado psicólogo, “la persona que no actúa en la realidad y sólo obra en la fantasía se *vuelve irreal*. Para esa persona ‘el mundo real’ se encoge y empobrece. La realidad del mundo físico y de las demás personas deja de ser un incentivo para el ejercicio creador de la imaginación, y por tanto pasa a tener cada vez menos significación en sí misma. [...] El yo, cuya relación con la realidad ya es tenue, se torna cada vez menos una realidad-yo, y es cada vez más ‘fantasmático’ a medida que se ve cada vez más entregado a relaciones fantásticas con sus propios fantasmas (imágenes)” (Laing, 1993 *op cit.* p. 81).

La ensoñación que, a diferencia del sueño nocturno, es una actividad despierta, quizá de las más impresionantes dentro de las habilidades cerebrales y anímico evolutivas en el advenimiento del género humano, es una dimensión que, como bien se ha discernido, “*contribuye a una progresiva toma de conciencia*”; profundiza, a través de su actividad simbólica, la conciencia de sí y del mundo. La ensoñación y, más aún la de tipo artístico, como bien observa Bachelard<sup>39</sup>, “*expresa una conciencia que crece*”. Se puede advertir que contribuye al mismo crecimiento interno del ser humano en su vida anímica, en su intelecto y en sus afectos frente a sí y frente a los demás.

Lo imaginario hace que, tanto el ser humano como el mundo, nos hablen y nos signifiquen bajo renovadas percepciones, valores y matices. Contribuye a trabajar el ser del hombre y darle viabilidad creativa a la misma construcción física de su entorno, de su civilización, tanto a nivel material como inmaterial. Y, más aún, no es una entidad que se contrapone a la acción, sino que, en el mejor de los casos, contribuye a potenciarla, a orientarla y proyectarla para generar y encauzar nuevas realidades<sup>40</sup>. A su vez, la realidad suscita renovadas posibilidades imaginarias, bajo un tejido sutil pero contundente, donde tanto en lo real como en lo imaginario se decantan en su mutua retroalimentación, nuevos sentidos, nuevos interrogantes, búsquedas y encuentros significativos a nivel estético y pragmático.

Frente a los límites de la actividad racionalista, lo imaginario, complementaria y dialógicamente en su otro horizonte, en su otra orilla de lo supraracional, logra que se manifieste en el ser humano lo que no se había sabido expresar ni comunicar por ningún otro medio. Es en el horizonte de esa otra sensibilidad, que elabora su propio micromundo, como el ser humano descubre y se hace sensible hacia lo real, hacia el macromundo, que siempre será, en último término, el gran referente.

Por el contrario, en la *ensoñación mórbida* no existe una solidaria comunicación e interacción entre instancias contrarias -imaginario y realidad,

<sup>39</sup> Gastón Bachelard, 1960. *La Poética de la Ensoñación*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1982. p. 15.

<sup>40</sup> Se ha advierte así, que la función fantástica “no desempeña en la práctica el simple papel de refugio afectivo, sino que es un auxiliar de la acción. [...] Según el estadio educativo, la función fantástica desempeña un papel directo en la acción: ¿No hay acaso ‘obras de la imaginación’ y toda creación humana incluso la más utilitaria, no está siempre nimbada de cierta fantasía? En este mundo pleno que es el mundo humano creado por el hombre, lo útil y lo imaginativo están inextricablemente mezclados; por este motivo chozas, palacios y templos no son termiteros o colmenas, y la imaginación creadora adorna el menor utensilio a fin de que el genio del hombre no se aliene. [...] El alba de toda creación del espíritu humano, tanto teórico como práctico, está gobernado por la función fantástica. [...] Está en la raíz de todos los procesos de la conciencia y se revela como la marca originaria del espíritu. [...] Rectora del saber de la especie humana entera, principio específico de universalidad y de vocación trascendente” (Gilbert Durand, 1960. *Las estructuras antropológicas de lo imaginario. Introducción a la arquetipología general*. Madrid: Taurus, 1981. p. 378).

interioridad y exterioridad, ensoñación y acción; individualidad, sociedad y mundo; intimidad, recogimiento y necesidad de expresión, proyección-, sino que se conciben como entidades netamente disyuntivas, irreconciliables, donde el yo, inmerso y extraviado en un solo opuesto, pierde la conciencia latente de lo real y se aliena<sup>41</sup>.

Entregado a su fantasía, el soñador mórbido es incapaz de encontrar el rumbo del curso normal y equilibrado de la vida. Se ha discernido muy bien al respecto, lo siguiente:

Podemos decir, de una manera algo paradójica, que los soñadores mórbidos no están enfermos porque sueñan demasiado, sino que sueñan tanto porque están enfermos. Esto equivale a decir que existe, según nosotros, más de una diferencia de grado entre la ensoñación normal y la ensoñación mórbida. [...] Lo que caracteriza a la ensoñación normal no es tanto su intensidad ni su amplitud, sino la circunstancia de que siempre está sometida a lo que podemos llamar la conciencia latente de la realidad, con toda la intensa jerarquía de metas y de valores que implica. Justamente es esta conciencia latente de la realidad la que llega a faltar en la ensoñación del esquizofrénico. Aquí, la ensoñación está situada al lado de la realidad como un fenómeno equivalente, se pone en su lugar y, violentando su papel en la vida normal, se exterioriza literalmente y determina en forma directa las reacciones del sujeto que, debido a ello, se encuentra en contradicción con las exigencias de la vida real y adquieren formas “extrañas”, tanto para nuestro entendimiento como para nuestra intuición. La ensoñación participa, entonces, en la degradación general que padece toda la personalidad del esquizofrénico. [...] Así, no se trata únicamente de diferencia de grado o de amplitud, en cuanto al contenido, entre la ensoñación normal y la ensoñación mórbida. Lejos de ahí, la ensoñación patológica del esquizofrénico es, a menudo, mucho más limitada, reduciéndose a una o dos pobres ideas-deseos, fijas e inmóviles, que el enfermo vuelve a vivir de una manera estereotipada<sup>42</sup>.

Justamente, el delirio obseso, la idea fija y al parecer ya inmóvil en torno a ser un pez, un ajolote, en su imaginación mórbida, hacen también que el protagonista de Cortázar exprese su fabulación, “al lado de la realidad como un fenómeno equivalente, que se pone en su lugar” y que se comunica como si fuese una dimensión absolutamente literal. Es lo que se ha llamado tam-

<sup>41</sup> El término *ensoñación mórbida* tiene, desde luego, sus antecedentes; surge dentro de los discernimientos a partir de la disciplina de la psiquiatría. Según se refiere, “Heuyer y Borel presentaron en 1922, en la Sociedad de Psiquiatría, una afección, con el título de ‘Delirio de ensoñación’. Le daban allí gran importancia a las ideas de Freud y de Bleuler. Esta presentación fue seguida por una serie de observaciones, referidas por Claude y sus alumnos, Brousseau, Borel y Robien. Dichas observaciones dieron como resultado la elaboración del mecanismo de las *ensoñaciones mórbidas*” (Minkowski, 1927. *op cit.* p. 158). De tal manera que a la esquizofrenia, inicialmente se la llamó, “delirio de ensoñación” de tipo mórbido.

<sup>42</sup> Minkowski, 1927. *op cit.* pp. 169-170.

bién, en términos generales, como un *autismo rico* en contraposición a un *autismo pobre*<sup>43</sup>.

En el primer caso, donde se encuentra el hombre-axolotl, el individuo se entrega febrilmente a la construcción de un mundo imaginario y vive absorto y finalmente completamente inmerso en él, aislándose del mundo o bien, como en el caso del personaje de Cortázar, desdoblándose en dos: lo que considera un verdadero-yo, que es justamente el que ejerce a tope la actividad fantástica de índole consustancial con un cuerpo exótico, y, un falso-yo identitario, nada menos que su propio cuerpo originario, que opera de manera automática e insustancial con respecto a la realidad.

Dentro de este mismo tipo de *autismo rico*, llamado así porque en él se ejerce alguna modalidad de actividad, donde, en una primera variable o posibilidad, el esquizofrénico parece vivir como en un perpetuo “sueño en estado de vigilia” a costa de la actividad pragmática, se encuentra otra variable, pero inversa en este caso a la propia del hombre-axolotl en Cortázar. Esto es, donde el individuo se entrega ya no a la imaginación, sino a una frenética actividad física por el mundo, de manera casi ininterrumpida en la autoprogramación exhaustiva de sí, procurando no desperdiciar ningún momento del día en cuanto a quehaceres<sup>44</sup>. No obstante, en uno u otro caso -exacerbado trabajo psíquico imaginativo o trabajo físico operativo-, el individuo esquizoide lo hace de una manera mórbida. En la segunda variable del *autismo rico*, por ejemplo,

El impulso personal se manifiesta, entonces, con su espantosa desnudez; el esquizofrénico planta ahí su acto o su obra, en el mundo ambiental, sin preocuparse por las exigencias de este último, como si, en el fondo, no existiera en lo absoluto<sup>45</sup>.

En el caso de lo que Minkowski ha llamado un *autismo pobre*, todo impulso personal del individuo esquizoide “se detiene y se rompe”: ni frenética actividad psíquica imaginativa, ni actividad física laboriosa, aunque sea

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 155.

<sup>44</sup> En este último caso, el individuo esquizoide, “privado de la facultad de apreciar el valor positivo de un intervalo libre en el tiempo, intentará llenar *todo* el tiempo con su actividad, sin permitirse el más mínimo instante de descanso, sin dejar el menor espacio libre. Sin embargo, no se tiene para nada la impresión de una actividad desbordante en él, sino más bien de una tensión extrema y, al mismo tiempo, de un charco estancado. [...] Un compañero me decía un día, al verme salir de excursión: ‘Explícame pues qué placer puede tener irte de paseo; es algo que jamás he comprendido; jamás tuve semejante deseo, nunca he sentido la necesidad de descansar’. Otro colega decide desertar de su servicio y de su laboratorio durante cuatro semanas. Además, se necesita una razón grave para hacerlo: se trata de su viaje de luna de miel. Amontona en su maleta sus notas y sus expedientes para no perder totalmente el tiempo en el camino. Pero esto no basta. Vuelve al cabo de ocho días; no puede vivir sin trabajar, nos declara” (Minkowski 1927. *op cit.* Pág. 152).

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 156.

desorientada, pero, al menos, manifestando algo vivo en la personalidad mórbida. Allí, la desconexión parece radical y casi insalvable<sup>46</sup>.

El protagonista de Cortázar está concebido claramente bajo una personalidad esquizoide activamente imaginativa, pero mórbida al fin y al cabo. En esa imaginación mórbida en la que se consume, en la que el hombre axolotl se encuentra inmerso en sus propias aguas, su ser escindido, tanto el que considera como su verdadero-yo así como su falso-yo identitario, son entidades, se reitera, igualmente fantasmales. En un mundo así, “sapos reales invaden los jardines imaginarios y fantasmas caminan por las calles reales”<sup>47</sup>.

Cortázar ha sabido, magistralmente, dentro de la duplicidad misma del narrador como hombre-axolotl, introducirnos en este tipo de psiquis; ha sabido aproximarnos vívidamente, a lo que puede acontecer al interior de un individuo bajo características, tendencias y vivencias tan singulares en el sentimiento de identidad<sup>48</sup>. En su obra, *Axolotl*, la imaginación artística

<sup>46</sup> Se ilustra el caso, por ejemplo, con un paciente, un ingeniero, en quien “no descubrimos en él ni alucinaciones ni ideas delirantes ni, a pesar de los reiterados exámenes, el menor indicio de una actividad interior. Es el cuadro aterrador de un completo desinterés. Se pasa el tiempo en su habitación, sentado en una silla o caminando de un lado a otro. Ya no se interesa en nada, ya no toma en sus manos un diario, no expresa ningún deseo, no dirige espontáneamente la palabra a nadie. Nos hubiera gustado tanto encontrar en él aunque fuese una pequeña llama de vida, aun bajo un aspecto de lo más mórbido. En vano. No percibimos ningún oasis en ese desierto, nada a qué aferrarnos, para poner nuestra alma, así fuese muy poquito, al tono de la suya. No vemos más que vacío ante nosotros. *No hace nada, absolutamente nada*, y en realidad he acabado por creer *que no piensa en nada*, tampoco” (Minkowski, 2001: 153).

<sup>47</sup> Laing, 1960. *op cit.* p. 81. Laing se está refiriendo en este pasaje, como él mismo explicita, a un verso de Marianne Moore contenido en *Collected poems*, y que asocia de manera dramática pero también poética, con lo que acontece en un mundo esquizoide.

<sup>48</sup> Hay otras obras de Cortázar, en las que se ha establecido también las correlaciones de algunos de sus protagonistas con la psicología esquizoide. Particularmente el relato *Lejana*, perteneciente a su colección de *Bestiario*, ha sido explorado bajo la asociación con la psicopatología señalada (cfr. Jaime Alazraki, 1976. “Dobles, puentes y búsqueda de identidad. Revisión de *Lejana*.” En: VV.AA. *Julio Cortázar: La Isla Final*. Mallorca: Ultramar, 1989. pp. 161-182); y, en relación además, con otras obras del mismo autor, tales como *Clone*, *Cefalea*, *Relato con un fondo de agua*, *Las armas secretas*, véase, Roger B. Carmosino, 1986. “Formas de manifestación de la otredad en la cuentística cortazariana.” En: VV. AA. *Lo lúdico y lo fantástico en la obra de Cortázar*. Coloquio Internacional. Centre de recherches Latino-Americaines. Université de Poitiers, 2 vols. Madrid: Fundamentos. pp. 137-150). Por supuesto, no dejan de existir los estudios que tienen fuertes reacciones, prevenciones o, podríamos decir en ciertos casos también, prejuicios, hacia los acercamientos psicológicos en torno a la literatura; particularmente aquí acerca de las obras de Cortázar (cfr., Sara Beatriz Fernández March, 1994. “Las dimensiones o planos de la realidad en *Lejana*” en, VV.AA. *Actas de la jornada de estudio de la obra de Julio Cortázar*. 28 de octubre de 1994. Argentina: Centro de Investigación en literatura Argentina en la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Católica Argentina. p. 38; Pagés Larraya, 1972. *op cit.* p. 472). Aspecto que no suele suceder, curiosa o sintomáticamente, cuando se



dialoga, se aproxima comprensivamente en su propia perspectiva estética, hacia la imaginación esquizoide y mórbida. Se advierte así, que el fenómeno de la imaginación en el género humano, interviene en el fomento, la orientación y a veces, bajo ciertas psicopatologías, en la desorientación del sentimiento de identidad.

Como bien se ha discernido, en términos generales, es innegable que la identidad “No es algo innato, un dato de la conciencia, sino algo abierto, en elaboración permanente, que tiene como elemento constructor a la imaginación. [...] La imaginación reproduce procesos antitéticos y sintéticos sin fin y contribuye a la construcción identitaria<sup>49</sup>”. Pero también, como podemos advertir bajo cierta psicopatología, la imaginación en su doble poder puede estar revelando la deconstrucción de la identidad, entendida en este contexto como su alteración o perturbación.

#### **IDENTIDAD, METAMORFOSIS Y VÍNCULOS DE INTEGRACIÓN ESPACIAL, TEMPORAL Y SOCIAL**

Se trata en esta obra de una experiencia de la identidad de una determinada colectividad, que evidentemente transgrede bajo las alteraciones de la estructura psíquica humana, todos los vínculos que consolidan el sentido de la identidad en el individuo corriente, como son, los vínculos básicos de integración espacial, temporal y social<sup>50</sup>.

El vínculo de integración espacial, por ejemplo, que ayuda a consolidar el sentimiento de identidad, está relacionado con las determinaciones del contexto geográfico, donde, justamente, el ámbito de la comunidad de origen, o donde se desarrolla en términos espaciales y de manera predominante cada ser humano, contribuye decididamente al sentido y a la consolidación de la propia identidad.

En el caso de la personalidad esquizoide del protagonista del relato de Cortázar, ese vínculo de integración espacial ha sido subvertido para con el sentido mismo de ubicación propia del género humano, al pasar dentro de la compenetración física y psíquica, del mundo terrestre al acuático, un acuario, en el contexto de un zoológico ciudadano. El personaje desarrolla bajo este ámbito en particular, lo que se ha llamado una “identidad de vidrio”.

---

trata de aproximaciones de tipo sociológico o cualquier otra relación interdisciplinaria.

<sup>49</sup> Gregorio Recondo, 1997. *Identidad, integración y creación cultural en América Latina*. Argentina: UNESCO/Editorial de Belgrado. pp. 99 y 101.

<sup>50</sup> Precisamente, la tesis principal de uno de los estudios de León y Rebeca Grinberg (1980), consiste en la observación de que el sentimiento de identidad es resultante del proceso de interacción de tres vínculos fundamentales: la integración espacial, temporal y social del individuo. Y dedican su investigación titulada, *Identidad y cambio*, al desarrollo de esta hipótesis de trabajo bajo una perspectiva de comprensión psicológica. Por lo tanto, remitimos a este estudio para una acercamiento más detallado sobre el tema.

La “identidad de vidrio”, propia de algunos trastornos en la personalidad, se manifiesta a través del deseo de algunos individuos de estar en dos lugares de manera simultánea, escindiéndose bajo una tensión de duplicidad de ser y, consecuentemente, bajo una disyuntiva en la percepción de la propia identidad.

Bajo esta acepción de “identidad de vidrio”, León y Rebeca Grinberg<sup>51</sup> analizan, por ejemplo, el caso de una paciente con trastornos en el sentimiento de su identidad, relacionado con lo que ellos llaman “el vínculo de integración espacial”, en este caso ante la perspectiva en particular, de un cambio de vida en el exterior<sup>52</sup>. La paciente les comenta en una sesión que,

La hija había descubierto que en el vidrio de la ventana se veían los muebles de la habitación y la calle, y que también la silla estaba ‘adentro’ y ‘afuera’ en la ventana”. Analizando este material pudimos ver que, por una parte, ella deseaba sentirse la silla, con el significado de estar “dentro y fuera” a la vez, es decir, poder estar en dos lugares a un mismo tiempo; con lo cual intentaba negar omnipotentemente la separación, la pérdida y la situación traumática de la migración<sup>53</sup>.

Sabemos, en efecto, que cualquier vidrio que se separe dos espacios, al estar expuesto a contrastes de luz, refleja las siluetas ante su presencia, de tal manera que puede poseer bajo ciertas condiciones, un efecto especular; pero, con la peculiaridad de que lo está dentro de un espacio, puede ser mirado ilusoriamente, como si estuviera fuera y delante nuestro. El propio reflejo a través de un vidrio, permite mirarnos como si se estuviera frente a nosotros mismos, bajo un efecto de duplicidad de ser: dentro y fuera de un espacio, que es justamente el que demarca el vidrio.

De tal manera que bajo estos efectos físicos de un material como el vidrio, y su impacto a veces en las sensaciones espaciales humanas, el protagonista de Cortázar se ve a sí mismo dentro y fuera del acuario; pero, en su caso, bajo una duplicidad de la apariencia física tanto humana como animal, en forma simultánea aunque disyuntiva. Y este personaje desarrolla, precisamente, una “identidad de vidrio” bajo el intenso mundo de la mirada; una mirada física y psíquica de sí mismo, a la vez “dentro y fuera” del acuario, como hombre y como pez, bajo la mediación de un material como el vidrio, que permite traspasar la mirada a otro espacio y separar dos ámbitos, uno exterior y otro interior.

<sup>51</sup> Grinberg, 1980. *op cit.* p. 156 y ss.

<sup>52</sup> Se trata de un capítulo en particular de su obra *Identidad y cambio* (Grinberg, 1980, *op cit.* pp. 150-164) titulado, “Migración e identidad. Efectos del proyecto de migración sobre el sentimiento de identidad”.

<sup>53</sup> Grinberg, 1980. *op cit.* p. 156.

En este contexto del zoológico y su acuario, la “identidad de vidrio” desarrollada pasmosamente por el hombre-axolotl, actúa tanto bajo resonancias literales, tras un vidrio, en este caso de una enorme pecera, como en sentido simbólico ontológico, bajo los efectos más generales de una escisión espacial, que incumbe a la perturbación en la autoidentificación de sí mismo. A través del vidrio, los efectos en éste de la luz, y la mirada obsesa de lo que está dentro y fuera de este material, se plantea, ciertamente, un juego perturbador de la identidad.

Pero se puede continuar con ciertas analogías, aprovechando el caso aludido de la paciente de León y Rebeca Grinberg, quienes establecen, en su caso, una relación entre migración, dentro de los vínculos de la integración espacial, y trastornos en el sentimiento de identidad. En el caso del protagonista de Cortázar, la perturbación en el sentimiento de identidad, se da no por el terror a la migración y a la sensación de pérdida y separación del espacio y de los seres familiares, que constituyen en general los vínculos emocionales con la comunidad de origen, sino, justamente, por el contrario, un deseo de migración de la comunidad de origen que, en este caso, corresponde nada menos que a la del género humano. A cambio de una búsqueda de vínculos de integración espacial humanos, este personaje busca emigrar hacia vínculos de integración espacial y corporal animal, en un medio acuático y bajo la forma de un pez.

De tal manera que, indudablemente, hay una interrelación o una tensión, inclusive, entre sentimiento de identidad y vínculo o no de integración con los espacios originarios. En estos dos casos, bajo tensiones ya sea rechazadas o aceptadas de emigración del ámbito originario; y con connotaciones de terror en el caso de la paciente de los Grinberg, y, en el de nuestro protagonista narrador en *Axolotl*, de anhelo de compenetración con otro ámbito; de deseo de huida de los espacios físicos y sociales originarios al género humano, con todas sus implicaciones, entrevistas anteriormente en el desarrollo de este análisis.

Y ese vínculo o no de integración espacial que contribuye a determinar decididamente también el sentimiento de identidad, no está solamente relacionado con los ámbitos geográficos, sino también con la propia espacialidad corporal. Los Grinberg advierten que cuando Freud en su obra *El yo y el ello*, señaló que el yo es primero y sobre todo un yo corporal, “estaba poniendo el acento en uno de los factores más importantes que forman los cimientos de la identidad<sup>54</sup>”.

En el caso de la paciente de León y Rebeca Grinberg, ante la expectativa aterradora para ella de emigrar hacia el exterior del país, deseaba convertirse consciente o inconsciente en silla, y estar reflejada en el cristal, dentro y fuera, en dos espacios simultáneos, el propio y el ajeno, incidiendo así en

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 45.

la percepción de sus esquemas espaciales corporales. Ya habíamos visto también los casos de pacientes esquizoides de R. D. Laing, quienes se identifican con otros cuerpos y personalidades, o inclusive con otros elementos: con la lluvia, con objetos ciudadanos, con el paisaje, bajo una carencia de frontera ontológica total y una pasmosa propensión a identificarse hasta fundirse psíquica y físicamente, con otros cuerpos.

La identidad se ve implicada y afectada así, en ciertos casos de manera contundente, tanto en pacientes reales como en la elaboración de trastornos de la identidad en personajes literarios como en *Axolotl*, por tendencias de identificación corporal y psíquica con otros seres o cosas, por medio de los cuales se establecen nuevos e inusuales vínculos de integración espacial. Se ha establecido de esta manera, una relación muy íntima a veces, entre identificación y desarrollo de la propia identidad.

La identificación, en términos del *Diccionario de psicoanálisis* de Jean Laplanche y Jean Bertrand Portalis, “es un proceso psicológico mediante el cual un sujeto asimila un aspecto, una propiedad, un atributo de otro y se transforma, total o parcialmente, sobre el modelo de éste. La personalidad se constituye y se diferencia mediante una serie de identificaciones”, que incumben al proceso de adquisición del sentimiento de identidad.

Ya Freud advertía, por ejemplo, que los juegos de los niños suelen expresar identificaciones, imaginarias y simbólicas, ya sea con el padre, la madre, o mediante el juego de ser doctor, enfermera, bombero, corredor de autos, vendedor, Presidente, instructor y demás posibilidades en los roles sociales, que son parte normal del desarrollo de la personalidad y del proceso de adquisición del sentimiento de identidad, mediante la configuración de modelos a seguir y según vínculos de amor o de odio, de placer o desagrado. Pero, la identificación bajo ciertas alteraciones psíquicas, puede no “orientar” el desarrollo o el proceso de la consolidación del sentimiento de la identidad, sino, por el contrario, perturbarlo decididamente.

León Grinberg en su estudio sobre la *Teoría de la identificación*, en el cual reúne y sistematiza algunas de las principales investigaciones al respecto, incluyendo, desde luego, sus propios avances cognoscitivos pertinentes, nos advierte que

Rycroft define la identificación como el proceso por el cual una persona a) extiende su identidad dentro de algún otro; b) toma prestada la identidad de algún otro; c) fusiona o confunde su identidad con algún otro<sup>55</sup>.

Como en los casos, en nuestras asociaciones aquí, con los pacientes esquizoides de Laing, Minkowski, León y Rebeca Grinberg, y, también por ejemplo, en el personaje literario de Cortázar en cuestión, pero quien no fusiona o confunde su identidad con *algún otro*, sino con un animal, un ajo-

<sup>55</sup> León Grinberg, 1976. *Teoría de la identificación*. Buenos Aires: Paidós, 1978. p. 15.

lote. De tal manera que se reconfirma que la identificación posee un estrecho vínculo con la construcción, y a veces también, con la perturbación del sentimiento de identidad, incidiendo a veces en los parámetros del propio esquema corporal.

Concomitante al vínculo de integración espacial, sea geográfico o corporal, se encuentra el vínculo de integración temporal, importante también en el reconocimiento de la propia identidad, en este caso a través de la sucesión cronológica que constituye la historia tanto individual como colectiva.

Las integraciones temporales se basan en recuerdos de las experiencias pasadas, a la vez que configuran nuevos recuerdos que quedan almacenados en el inconsciente. Estos recuerdos incorporados, asimilados y automatizados, posibilitan el proceso de aprendizaje y el reconocimiento de la propia identidad a través del tiempo. La capacidad de recordarse en el pasado e imaginarse en el futuro hace que el individuo sepa que es el mismo que fue ayer y que será mañana<sup>56</sup>.

Se sabe que la identidad, ya sea individual o colectiva, está íntimamente ligada con la memoria, esto es, con la percepción del tiempo y su dinámica misma entre pasado, presente y futuro. Y en muchas de las perturbaciones de la identidad, “el paciente suele hablar de su pasado, pero manteniendo su yo anterior disociado del actual”<sup>57</sup>.

En este caso sucede lo contrario, el personaje de Cortázar se mantiene disociado de su pasado personal, y sólo nos narra su insólito presente, tanto como hombre, así como pez, autónomos entre sí. No hay referencia de su pasado individual o privativo, ni parecen existir expectativas de futuro; se presenta, tal como se advertía, como un yo en un nimbo atemporal, consustanciado con la dimensión del elemento acuático. Bajo esas aguas entra literalmente a otra dimensión, donde el tiempo parece, de hecho, dejar de percibirse en la distensión de un medio tranquilo y estancado separado de los hombres, pero exhibido para su mirada en un acuario en el entorno del zoológico.

Y con respecto al grupo de peces, con el que termina formando parte inevitablemente en ese acuario, el protagonista desarrolla una percepción del tiempo eminentemente mítica que remite como tal, a los orígenes, a las especulaciones en torno a lo ancestral, en este caso de esos peces, bajo el esquema de los arquetipos cíclicos del tiempo. Y es así como una *conciencia histórica* en su dinámica y concepción de pasado, presente y futuro individual y social, no están presentes en su conciencia, o al menos, parece ser evadida.

<sup>56</sup> Grinberg, 1980. *op cit.* p. 56.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 24.

De tal manera que el tipo de vínculo de integración, tanto espacial como temporal incumben, indudablemente, a la experiencia de la identidad en su orientación o desorientación, correlacionada, además, con los vínculos sociales del individuo. Se afirma en términos generales, que el otro “abre mi diferencia en y con su propia identidad. [...] Cada uno deviene un yo gracias a un tú, cada polaridad del diálogo aparece como la recreación del otro polo. [...] La mera presencia de otro ser humano ante mí es llamado. Su presencia pide mi respuesta. Su diferencia pide mi identidad<sup>58</sup>.”

Pero en el caso del protagonista de Cortázar, éste solo se presenta estableciendo una comunicación de tipo intuitiva y evidentemente obsesiva, con animales, con peces que son los que determinan su nuevo vínculo espacial, geográfico y corporal, su percepción del tiempo y su modalidad de vínculo bajo una perturbación social. No hay otro ser humano que él refiera, exceptuando a un vigilante anónimo del zoológico, frente al cual se pregunta qué pensará de sus continuas visitas, y la percepción de la proximidad de otros visitantes<sup>59</sup>; pero, no refiere familiares o amistades, vínculos propiamente sociales.

Hay un sobrecogedor desamparo, una orfandad existencial en relación al contacto significativo con lo humano, comenzando por su misma presencia corporal e interacción a través del lenguaje verbal. Esta traumática situación implícita en la falta de referencias identificatorias colectivas, o de una significativa pertenencia a una comunidad humana, necesariamente genera también en esta dimensión, trastornos en la identidad personal.

La autoidentificación y autoconciencia identitaria, solo se posibilitan y se construyen, real y significativamente, a través de los otros, los congéneres precisamente humanos. “La identidad, es sabido, supone heteroidentificación (por los demás) y autoidentificación<sup>60</sup>.” De tal manera que la autoidentificación y, por ende, la identidad personal, dependen decisivamente del contacto social con los demás, de la heteropercepción de los otros con respecto a la propia individualidad, la cual se construye y se reconoce a sí misma en sus diferencias y sus similitudes a través de los otros, de la alteridad que influye sobre la propia conciencia identitaria.

<sup>58</sup> Hugo Mujica, 1997. *Flecha en la niebla. Identidad, palabra y hendidura*. Madrid: Trotta. pp. 107 y 111.

<sup>59</sup> En un pasaje de la obra, el protagonista narrador refiere: “Empecé a ir todas las mañanas, a veces de mañana y de tarde. El guardián de los acuarios sonreía perplejo al recibir el billete”. En otra instancia del relato, nos cuenta: “Pegando mi cara al vidrio (a veces el guardián tosía, inquieto) buscaba ver mejor los diminutos puntos áureos, esa entrada al mundo infinitamente lento y remoto de las criaturas rosadas”. Y, más adelante, confiesa: “Les temía. Creo que de no haber sentido la proximidad de otros visitantes y del guardián, no me hubiese atrevido a quedarme solo con ellos. ‘Usted se los come con los ojos’, me decía riendo el guardián, que debía suponerme un poco desequilibrado” (Cortázar, 1974: 162, 164 y 165).

<sup>60</sup> Recondo, 1997. *op cit.* p. 240.

Los vínculos sociales son una condición básica de la identidad humana, en los cuales se ha insistido bajo variados términos:

Descubrir mi identidad por mí mismo no significa que yo la elabore aisladamente sino que la negocio por medio del diálogo, en parte abierto, en parte introyectado, con otros. [...] A ello nos vemos inducidos en el intercambio con los otros. Nadie adquiere por sí mismo los lenguajes necesarios para la autodefinición. [...] La génesis de la mente humana es en este sentido no ‘monológica’, y no constituye algo que cada cual logre por sí mismo, sino que es dialógica. [...] Se espera que desarrollemos en una medida considerable nuestras propias opiniones, puntos de vista y actitudes hacia las cosas mediante la reflexión solitaria. Pero no es así como funcionan las cosas en el caso de las cuestiones importantes, como la definición de nuestra identidad. Ésta queda definida siempre en diálogo, y a veces en lucha, con las identidades que nuestros otros significativos quieren reconocer en nosotros<sup>61</sup>.

De manera pertinente, uno de los aspectos que suele llamar la atención en múltiples metamorfosis de protagonistas literarios, sobre todo en aquellos que se representan bajo una conversión animal, consiste en la privación ya sea previa o consecuente con la transmutación, de vínculos sociales y comunicativos a través del lenguaje. La dificultad de intercambio social y lingüístico, es ostensible al pasar a una conversión animal, donde la palabra, el lenguaje humano no opera en su articulación bajo la nueva condición física. De manera sintomática, la metamorfosis suele traducir de manera previa, o traducirse ya, *de facto*, en incomunicación social y verbal.

Ya sea, por ejemplo, Lucio convertido en asno, Gregorio Samsa en insecto, o en el caso del protagonista de Cortázar, bajo un desplazamiento de su yo interior hacia la corporeidad de un pez ajolote, expresan cada uno a su nivel y bajo diferentes matices simbólicos, una profunda imposibilidad o al menos dificultad de comunicación para expresar ideas, sentimientos y dilemas interiores que traduzcan al yo y traten de hacerlo inteligible, tanto para sí mismo como para los demás.

Frente a los otros axolotls en el relato de Cortázar, el protagonista nos dice así:

Inútilmente quería probarme que mi propia sensibilidad proyectaba en los axolotl una conciencia inexistente. Ellos y yo sabíamos. [...] Todos noso-

<sup>61</sup> Charles Taylor, 1991. *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós, 1994. pp. 68–69 y 81. Taylor toma las acepciones “monologismo-dialogismo”, de la teoría literaria de Mijail Bajtín, principalmente de su obra, *Problemas de la poética de Dostoievski* (1963), y las asocia, por su parte, con la dimensión de la identidad. Estas acepciones en el contexto literario del estudio de Bajtín, tienen proyecciones y consecuencias específicas, determinando múltiples aspectos lógicos y semánticos, así como opciones estructurales de las obras literarias. Por lo tanto, para una comprensión más rigurosa de estos términos en el contexto originario bajtiniano, véase su obra citada.

tros pensábamos como un hombre, incapaces de expresión, limitados al resplandor dorado de nuestros *ojos que miraban la cara del hombre pegada al acuario*<sup>62</sup>.

Aunque este hombre-axolotl bajo su nueva condición, se siente bajo la presencia de una nueva comunidad frente a la cual tiene una recóndita certeza de que todos tienen una conciencia humana, son, sin embargo, “incapaces de expresión”. Y ello, tal vez, no simplemente por la condición física animal en la cual se siente ahora inmerso, sino que se infieren psicológicamente profundas dificultades lingüísticas o comunicativas sociales en su individualidad, operables aún bajo su fisonomía humana.

Como axolotl, él no se puede comunicar; pero posee precisamente por ello, ya sea en su nueva condición física o como un *a priori* a su experiencia de desplazamiento metamórfico, una profunda tensión comunicativa, que se manifiesta en su misma identidad escindida. Sólo conocemos de sí a través de su físico humano que puede narrar su historia, pero que, sin embargo, él siente como algo extraño y ajeno, vaciado de su yo interior. Y como narrador confusamente humano y ajolote, su historia en sus primeras lecturas, tiene un efecto caótico; requiriendo, precisamente, una elaborada interpretación para aproximarnos a los laberintos y a la sobrecogedora soledad y extravíos de su mente.

En términos generales,

El hombre es un animal de lenguaje no solo porque pueda formular cosas y hacer representaciones, y por eso pensar acerca de cuestiones y calcular, cosa que los animales no pueden hacer; sino también porque lo que consideramos intereses humanos esenciales comparecen sólo en el lenguaje, y pueden ser sólo los intereses de un animal de lenguaje. [...] Hay tres cosas que se consiguen en el lenguaje: hacer articulaciones, y por ello llegar a la conciencia explícita; poner las cosas en el espacio público, y a través de eso constituir el espacio público; y hacer las discriminaciones que son básicas para los intereses humanos, y por eso abrirnos a estos intereses. Éstas son funciones para las que el lenguaje parece indispensable<sup>63</sup>.

Charles Taylor ha insistido también, en términos generales, en el hecho de que el lenguaje se constituye y se recibe en sociedad, y tiene una función no solo designativa de las cosas y expresiva de la interioridad, sino que también constituye la identidad humana; la expresión lingüística forma parte sustancial de la configuración cultural de la identidad personal y colectiva.

En nuestras asociaciones aquí, la identidad, la fabulación metamórfica y el lenguaje social, forman una triada bajo fuertes interrelaciones. En donde

<sup>62</sup> Cortázar, 1956. *op cit.* pp. 166–167.

<sup>63</sup> Taylor, 1980. *op cit.* p. 263.



la transmutación de la identidad, revela también en ciertos ejemplos literarios, incluyendo aquí a *Axolotl*, dificultades comunicativas ya sea *a priori* o *a posteriori* al hecho en sí de la metamorfosis. Las metamorfosis manifiestan, en ciertas oportunidades, problemas individuales en los vínculos sociales y comunicativos a través del lenguaje; vínculos que forman parte justamente, de la configuración cultural de la identidad, y cuya desvirtuación de éstos, puede derivar en la misma perturbación identitaria del yo.

Es un hecho así, que la estabilidad de la identidad personal, posee a veces un frágil equilibrio en los sujetos, a través de los múltiples factores que la configuran, como son, entre otros, los vínculos sociales y colectivos, familiares y exogámicos, lingüísticos y hasta temporales y espaciales, tanto en lo corporal como en lo geográfico. Y donde la alteración de la identidad, expresada en este caso bajo el recurso imaginario de ciertas metamorfosis, suele manifestar precisamente, alteraciones en algunas o en todas estas fuentes de la compleja constitución cultural de la identidad humana.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALAZRAKI, Jaime, 1976. "Dobles, puentes y búsqueda de identidad. Revisión de *Lejana*" en, VV.AA. *Julio Cortázar: La Isla Final*. Mallorca: Ultramar, 1989.
- BACHELARD, Gastón, 1960. *La Poética de la Ensoñación*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1982.
- BAJTÍN, Mijail, 1963. *Problemas de la poética de Dostoievski*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- BARGALLÓ, Juan (ed.), 1994. *Identidad y alteridad: aproximación al tema del doble*. Sevilla: Alfar.
- CARMOSINO, Roger B., 1986. "Formas de manifestación de la otredad en la cuentística cortazariana" en, VV. AA. *Lo lúdico y lo fantástico en la obra de Cortázar*. Coloquio Internacional. Centre de recherches Latino-Americaines. Université de Poitiers, 2 vols. Madrid: Fundamentos.
- CORTÁZAR, Julio, 1956. "Axolotl". En: *Final del Juego*. Buenos Aires: Sudamericana, 1974.
- DESCARTES, René, 1637. *El Discurso del Método*. Buenos Aires: Sopena, 1944.
- DURAND, Gilbert, 1960. *Las estructuras antropológicas de lo imaginario. Introducción a la arquetipología general*. Madrid: Taurus, 1981.
- FERNÁNDEZ March, Sara Beatriz, 1994. "Las dimensiones o planos de la realidad en *Lejana*" en, VV.AA. *Actas de la jornada de estudio de la obra de Julio Cortázar*. 28 de octubre de 1994. Argentina: Centro de Investigación en literatura Argentina en la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Católica Argentina.
- GRINBERG, León, 1976. *Teoría de la identificación*. Buenos Aires: Paidós, 1978.
- GRINBERG, León y Rebeca Grinberg, 1980. *Identidad y cambio*. Barcelona: Paidós.
- HEIDEGGER, Martín, 1957. *Identidad y diferencia*. (Edición bilingüe, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte). Barcelona: Anthropos, 1990.
- LAING, R. D., 1960. *El yo dividido. Un estudio sobre la salud y la enfermedad*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1993.

- OJEDA Figueroa, César, 1994. “El cuerpo y la mente en psiquiatría”. En: Gyarmati K., Gabriel y Velásquez G., Oscar. (coords.) *Mente y cuerpo. Aspectos psicológicos y filosóficos*. Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile.
- ORTEGA Cambranis, Aida J., 2000 “El ajolote”. *Elementos*. Vol. 6. N° 6. (Noviembre-Enero). Se encuentra también en: [www.elementos.buap.mx/num36/htm/ajolote.html](http://www.elementos.buap.mx/num36/htm/ajolote.html)
- PAGÉS Larrayo, Antonio, 1972. “Perspectivas de *Axolotl*, cuento de Julio Cortázar.” En: Helmy F., Giacomani (ed.). *Homenaje a Julio Cortázar. Variaciones interpretativas en torno a su obra*. Madrid: Anaya.
- RECONDO, Gregorio, 1997. *Identidad, integración y creación cultural en América Latina*. Argentina: UNESCO/Editorial de Belgrado.
- SAHAGÚN, Fr. Bernardino de 1577. *Historia general de las cosas de la Nueva España*. 2 vols. Madrid: Dastin, 2001.
- TAYLOR, Charles, 1980. “Theories of meaning” en, *Philosophical Papers I, Proceedings of the British Academy*. 66. pp.248-292.
- TAYLOR, Charles, 1991. *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós, 1994.
- MINKOWSKI, Eugéne, 1927. *La Esquizofrenia. Psicopatología de los esquizoides y los esquizofrénicos*. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- MUJICA, Hugo, 1997. *Flecha en la niebla. Identidad, palabra y hendidura*. Madrid: Trotta.
- VIDAL, Hernán, 1980 “*Axolotl* y el deseo de morir”. *Cuadernos Hispanoamericanos*. N° 364-366. (Octubre-Diciembre) pp. 398-406.

## ENTRE RAZÓN E ILUSIÓN: LOS VALORES CÍVICO-CULTURALES CONSTITUTIVOS DE LAS IDENTIDADES REGIONALES Y EL MITO DE LOS ESENCIALISMOS IDENTITARIOS

*Mónica Marcela Jaramillo R.  
Escuela de Filosofía UIS*

“Lo que tú heredaste de tus padres, adquiérelo para comprenderlo. Lo que no se utiliza es una carga pesada; sólo puede aprovechar aquello que crea otro momento”. **Goethe**, *Fausto* (Primera parte, Acto único)

“Nacer significa entre otras características, **tomar su lugar**; o más bien, **re-cibirlo [...]** La urgencia del pasado viene del futuro; es mi proyección hacia el futuro la que decide si el pasado está vivo o muerto”.  
**Jean-Paul Sartre**. *El ser y la nada* (Cuarta parte, capítulo I)

### INTRODUCCIÓN

En este ensayo me propongo abordar ‘específicamente’ el problema de la constitución de los valores cívico-culturales en la construcción de las identidades regionales, en contraste con el de la preocupante emergencia de los regionalismos identitarios (‘antioqueñidad’, ‘santandenearidad’, etc.), que con los conceptos estrechamente afines de ‘mexicanidad’, ‘argentinidad’ o ‘colombianidad’, son los hijos putativos de la ideología<sup>1</sup> identitaria de los

<sup>1</sup> Habría que empezar por desideologizar el concepto mismo de “ideología” cuya real significación suele deliberadamente sutilizarse en los medios académicos. Entiendo por *ideología* la pretensión de imponer subrepticamente [“violencia simbólica” según la concepción del sociólogo Pierre Bourdieu] o por la fuerza, nuestras valoraciones y representaciones subjetivas o el monopolio político de las ideas.

nacionalismos populares europeos. Aunque no es menos cierto que tales nacionalismos populares, como bien lo muestra Benedict Anderson, fueron marcados por algunos rasgos de la política identitaria del nacionalismo de primera generación del Nuevo Mundo y de sus movimientos de independencia<sup>2</sup>.

Si bien todo este planteo parece simple, el análisis dista mucho de ser fácil. Sólo por simple comodidad utilizo la expresión “valores cívico-culturales” cuya disociación en la práctica es palmaria —lo es, al menos, entre “los militantes de la política de la identidad”, quienes parecen haber ‘olvidado’ su inescindible concatenación. Aparte del hecho de que la sola mención de la palabra **identidad** nos conduce por un sendero de dificultades casi inextricables lo que explica, al menos en parte, el que los dos interrogantes que ese vocablo nos suscita: (*¿Quién soy?*, *¿quiénes somos?*) haya ocupado la reflexión de filósofos y no filósofos durante tantos siglos.

Pero no sólo eso: hoy en día, aunque obviamente no siempre por las mismas razones ni motivado por similares intereses, el tema de la identidad se ha convertido en un problema realmente acuciante que va mucho más allá de las discusiones académicas entre los humanistas y científicos sociales, hasta el punto de que casi podríamos decir que está en el centro de las inquietudes de todo el mundo: desde el ciudadano despierto que se hace no menos fundamentales preguntas y que seguramente no quedaría muy satisfecho si intentara buscar las respuestas entre los cultores de la “filosofía pura”, hasta el “zombi” de Derrida que no sabría buscarlas ni dentro ni fuera de sí mismo, pero que tampoco sabría sustraerse a los furores de la inconciencia identitaria colectiva con la que cree poder fabricarse una *identidad cultural* enteramente a su medida. Hago énfasis en la expresión *identidad cultural*, porque el foco de interés sobre el tema de las identidades parece haber sido objeto de un progresivo desplazamiento si se le compara,

<sup>2</sup> Muchos autores (entre ellos Benedict Anderson, John Lynch y el historiador Hans-Joachim König), coinciden en la afirmación de que los principales rasgos identitarios del nacionalismo criollo tuvieron origen en el hecho de que se constituyó como “un movimiento de solidaridad entre blancos”. De ahí que el movimiento independentista pueda explicarse, en parte y entre otras razones, por el sentimiento de inferioridad experimentado por los funcionarios criollos con respecto a sus colegas peninsulares con quienes compartían una ascendencia y una lengua comunes, sin gozar, empero, de las mismos favores y privilegios. Como señala B. Anderson: “Aunque [el criollo] hubiese nacido a la semana de la migración de su padre, el accidente del nacimiento en las Américas lo condenaba a la subordinación, aunque en términos de lengua, religión, ascendencia o maneras fuese en gran medida indistinguible del español peninsular. Nada había que hacer al respecto: *irremediablemente* era criollo”. Anderson, B. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: FCE, 2006, Pág. 91-92. ¿No habría que buscar aquí las raíces del americanismo ‘blanco’ de Bolívar (como ideal de un mundo ‘para los blancos’) que sería secundado entre otros por Domingo Faustino Sarmiento, Vasconcelos o Pedro Fermín Vargas, ‘liberal’ colombiano de principios del siglo XIX? (Volveré más adelante sobre este tema).

por ejemplo, con la literatura decimonónica y la de comienzos del siglo XX, más centradas éstas en el problema de las “identidades nacionales” que en las étnicas y culturales. Pero, ¿al decir esto, no se niega al mismo tiempo la raíz común que tienen muchos de esos enfoques, con respecto a la fuente y a la retórica política que los valida y justifica?

\* \* \*

Muchos filósofos, con Fichte y su contemporáneo Hegel a la cabeza, cayeron en la tentación de definir la identidad apelando al concepto de “mismidad” (“yo = yo”) pese a que el mismo Platón –cuya tendencia política particularista, esencialista y colectivista es conocida de todos– ya había mostrado, en su diálogo sobre el *Sofista*, que lo que es idéntico a sí mismo no puede estar en medida de aprehender lo que tiene un carácter múltiple y diverso. Ciertamente es que la visión de Platón hacía específicamente alusión al problema de la diferencia entre los géneros (ser, no-ser, reposo y movimiento) y las especies; pero, teniendo en cuenta que esa distinción lo conduce, al mismo tiempo, a la determinación del sentido de la relación entre ‘lo uno’ y lo ‘múltiple’, pienso que su aporte sigue siendo fundamental para empezar a discernir el tema de las identidades.

En el diálogo al que ahora hago referencia, que se inicia con una bella alusión al valor de la *hospitalidad*, el personaje principal no es Sócrates, sino un *extranjero*<sup>3</sup> con quien dos amigos, Teodoro y Teeteto, acuden a su casa con la intención de discutir acerca de lo que significa ser un sofista –problema que los llevará luego a inquirirse por el sentido del ser y de la comunicación entre los géneros. Cabe señalar que la primera reacción de Sócrates ante la presencia del ‘recién llegado’ no es de extrañamiento ni de prevención, sino de admiración y de curiosa expectación:

¿No sería quizás, Teodoro, en lugar de un extranjero algún dios que, sin que tengas noticia, traes a mi casa, según las palabras de Homero [Odisea, XVII, 483-487] quien dice que los dioses, y particularmente el que preside a la hospitalidad [Zeus], acompañan a los hombres que participan del pudor y de la justicia, para observar tanto a los que violan como a los que practican la ley? ¿Quién podría decir si este extranjero que te sigue no pueda ser uno de esos seres superiores que ha llegado para vigilar y refutar a los pobres razonadores que somos y si no es un dios de la refutación?<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Dado que la palabra griega *xenos* significa indistintamente “huésped” y “extranjero”, los griegos entendían la *xenia* u “hospitalidad” en el sentido de un encuentro vital con el posible amigo.

<sup>4</sup> “Le Sophiste” [ou *De l'Être*, genre logique], En : Platon, *Sophiste, Politique, Philèbe, Timée, Critias*, trad., E. Chambry, Paris: Flammarion, 1969, p. 41.

No voy a detenerme en los pormenores del diálogo del que sólo me interesa retener dos afirmaciones: la primera es que, a juicio de Platón, “lo que es idéntico a sí mismo y en el mismo estado, relativamente al mismo objeto, no puede existir sin la estabilidad”<sup>5</sup>; la segunda, que sólo podría ser idéntico a sí mismo lo que no estuviese en medida de comunicarse con otro; y que “si nada se comunica con nada”, tampoco sería susceptible de enunciación: “asumir el nombre como idéntico a la cosa, equivale necesariamente a decir que no es el nombre de nada; y si se quiere que sea el nombre de algo, entonces el nombre podrá ser sólo el nombre de un nombre y de nada más”<sup>6</sup>. De todo esto se infiere que si el Ser fuese realmente idéntico a sí mismo no sólo le sería imposible conocer algo, sino además conocerse a sí mismo y ser conocido.

En el extremo opuesto del concepto de *mismidad*, aunque esta afirmación sólo es válida desde un punto de vista semántico, habría que situar la noción no menos problemática de ‘*Otredad*’ (que no ha de confundirse con el fundamental concepto filosófico de “alteridad” como contrastación y posible transferencia de identidades). Una noción que ha ido ganando terreno entre algunos sociólogos de la cultura, antropólogos (sobre todo entre los etnohistoriadores y etnolingüistas), así como en los ámbitos de estudio de la “historia de las mentalidades” y de las microhistorias locales de corte neoconservador, para definir a las naciones y comunidades en función de una identidad endógena y autocontenida<sup>7</sup>. De una identidad despersonalizante que hace de las comunidades, culturas y naciones “personalidades” autónomas las cuales llegan inclusive a confundirse con la identidad individual misma. Para ilustrar lo dicho, podríamos poner al menos un ejemplo, escogido casi al azar: “La otredad es una *condición común*, aunque la distancia social y simbólica que nos separa de un ‘*otro*’ puede ser mayor o menor y variar en su carga afectiva y valorativa. Por ende, el ‘*otro*’ es *con-*

<sup>5</sup> *Sofista*, 249 a-c.

<sup>6</sup> *ibid.* 244 d- 245 a.

<sup>7</sup> Ya irá apareciendo en el curso de mi análisis, cuáles son las consecuencias que se derivan de esa posición. Pero no puedo dejar de evocar desde ahora, las bellas e inquietantes palabras del historiador Eric Hobsbawm: “Los historiadores, *por microscópicos que sean, deben estar a favor del universalismo*, no por lealtad a un ideal al que seguimos apegados muchos de nosotros, sino porque es la condición necesaria para comprender la historia de la humanidad, incluida la de cualquier sección especial de la humanidad. Porque todas las colectividades humanas son y han sido necesariamente parte de un mundo más amplio y más complejo. Una historia que está concebida *sólo* para los judíos (o los afroamericanos, o los griegos, o las mujeres, o los proletarios, o los homosexuales) *no puede ser historia buena*, aunque puede ser reconfortante para quienes la cultiven. Por desgracia, como demuestra la situación en extensas partes del mundo en las postrimerías de nuestro milenio, *la historia mala no es historia inofensiva. Es peligrosa. Las frases que se escriben en teclados aparentemente inocuos, pueden ser anuncios de muerte*”. Hobsbawm, E., 1994 “La Historia de la identidad no es suficiente”. En: *Sobre la historia*. Barcelona: Crítica, 2004, Pág. 276. Las cursivas son mías.

*dición normal de la convivencia social y base de toda identidad colectiva, pero varía la distancia que nos separa del ‘otro’, el grado de ‘otredad’, de extrañeza, y también la carga afectiva y la actitud apreciativa con que nos relacionamos con la ‘otredad social’ en general, y con determinados ‘otros’ en particular*<sup>8</sup>.

Subrayo doblemente la expresión “carga afectiva” porque la noción de ‘Otredad’ (muchos de quienes la utilizan escriben la palabra en mayúscula) tiene, en efecto, un significado más emotivo que político; lo que la convierte en el instrumento por excelencia de la movilización de los valores adscriptivos que encarnan todo ideal asimilacionista. Aunque el término sea de acuñación reciente, su sentido (el de “*sentirse* extraño a los demás”) es característico de la gran mayoría de los apologistas del nacionalismo decimonónico o del de las primeras décadas del siglo XX. Consideremos lo que escribe, por ejemplo, Luís Durán y Ventosa (jurista e historiador franquista) a propósito de la definición del concepto de Nación de su homólogo suizo Johann K. Bluntschli (1808-1881) según el cual “*existe una comunidad hereditaria del espíritu, del sentimiento y de la raza entre una masa de hombres y profesiones distintas, comunidad que, hecha abstracción del lazo político, se siente unida por la cultura y el origen, especialmente por la lengua y las costumbres, y es extraña a las comunidades de ‘otro género’*”. Palabras éstas que provocan un exaltado entusiasmo en el Ex-senador nacionalista: “*Nótese –escribe– cómo esta última frase es interesante y resulta clarísima y fecunda. Lo que caracteriza más externamente la existencia de una Nación, es lo que podríamos llamar la auto-individualización. El fenómeno de sentirse extraño a los demás, presupone, con toda evidencia, una*

<sup>8</sup> Margulis, M. “Cultura y discriminación social en la época de la globalización”. En: Bayardo, R. / Lacarrieu, M. (C.). *Globalización e identidad cultural*. Buenos Aires: Ciccus, 2003, p. 46. Salvo los términos entrecomillados, las cursivas son mías. No obstante, y a pesar de que ‘la globalización ha intensificado la discriminación social’ y cultural (esta es también la tesis de Arturo Escobar), no es menos cierto que el fenómeno tiene antecedentes menos recientes. Habría que remontarse a los tiempos de la conquista española, de la colonia y de la Revolución de Independencia, donde se encuentran además los antecedentes ideológicos de la retórica de la ‘Otredad’ en los esencialismos identitarios de lo que denomino el americanismo ‘blanco’ (el indígena como ‘Otredad’ del conquistador y del encomendero; el esclavo como ‘Otredad’ del estanciero; indígenas, esclavos y mulatos como la ‘Otredad’ del criollo). Una política identitaria que, posteriormente, en reacción frente a su retraso económico, social, cultural y político respecto a la naciente ‘nación’ estadounidense y al viejo mundo, nutriría el sueño del americanismo europeizante en las obras del argentino Domingo Faustino Sarmiento (véase, por ejemplo, *Facundo, civilización y Barbarie*) y del mejicano José Vasconcelos (*Ulises criollo*). Y que sigue su curso en la ideología del ‘nacionalismo liberal’ del siglo XIX de un Pedro Fermín Vargas en su ‘política sobre los bárbaros’: “Para expandir nuestra agricultura –escribe el liberal colombiano– habría necesidad de hispanizar a nuestros indios. Su ociosidad, estupidez e indiferencia hacia los esfuerzos humanos normales nos llevan a pensar que provienen de una raza degenerada que se deteriora en proporción a la distancia de su origen (...)”. Citado por Anderson, B. *Comunidades imaginadas*, opcit., p. 32.

personalidad”<sup>9</sup>. A decir verdad, al leer estas aseveraciones hay algo que a mí sí me resulta ‘clarísimo’, a saber, que el denominador común de las diversas posturas nacionalistas es hacer elisión del nexo político entre los ciudadanos (quienes automáticamente dejarían de llamarse tales) y de intentar suprimir toda diferencia entre lo individual y lo político. ¿No es éste, precisamente, el principio en el que se apoyan los regímenes totalitarios?

Pero ‘Otriedad’ es también el término excluyente y omniabarcante que sirve para conjurar la amenaza exterior contra las seguridades del pensamiento único que el extranjero del diálogo platónico (“observador imparcial y ‘deidad’ de la refutación”) podría poner peligrosamente en jaque. De esto dan, por ejemplo, testimonio las palabras del teórico nacionalista, quizá un poco más ‘moderado’, Aníbal Latino, cuando escribe a propósito de “*los filósofos que, en la antigüedad como en los tiempos modernos, se dedicaron a obscurecer las cosas claras, a embrollar las sencillas, a crear teorías estrambóticas o absurdas, a fomentar sentimientos contrarios a las conveniencias generales, reñidos con la realidad o con la lógica, de difícil por no decir imposible actuación o duración en el seno de los pueblos importantes destinados a luchar contra las asechanzas exteriores y entre sociedades cultas y progresivas [sic.], expuestas a incesantes y peligrosas complicaciones*”<sup>10</sup>. Y como la ‘Otriedad’ puede también servir de refuerzo para las tergiversaciones históricas, se vale de ella para negar el hecho de que el origen de nuestras instituciones democráticas tenga que ir a buscarse, a pesar de sus deficiencias o quizá gracias a ellas, en la democracia clásica. Como no le sirve la idea griega de la cultura como formación, sino el enfoque ciceroniano que la convierte en costumbre y en tradición; como no puede servirse tampoco del régimen mixto preconizado por Aristóteles, entonces, para apoyar sus afirmaciones, despacha la filosofía griega de un solo tajo y se va a buscar sus referencias en el “*imperium*” romano del que suprime el legado helenista, haciendo pasar a Grecia por la ‘Otriedad’ de Roma. Y, para ponderar “las gloriosas tradiciones de la Roma republicana”, esgrime un argumento que no puede más que provocarnos una indulgente sonrisa: “Gracias a la propaganda de los filósofos y a la decadencia de las virtudes cívicas se llegó a considerar como un prejuicio el patriotismo municipal [sic.], se olvidó la ciudad y se amortiguó el amor a la independencia. Pero es oportuno hacer constar que aunque se hubiesen unido y aunque no hubiesen existido los filósofos, nunca los griegos habrían alcanzado el poderío y

<sup>9</sup> Duran y Ventosa, L. *La esencia de los nacionalismos sus virtudes y sus peligros*. Buenos Aires: Tor, 1939, p. 17. Las cursivas son mías. El título de la obra es elocuente; y, a decir verdad, en ella se hace más la apología de las virtudes de los nacionalismos que la crítica de sus peligros (los cuales se sintetizan en una sola idea: la amenaza que representa, para la estabilidad de la Nación, el que se esgrima “la bandera de extremismos revolucionarios”).

<sup>10</sup> Latino, A. *El concepto de la nacionalidad y de la patria*. Valencia: Prometeo, 1914, p. 43. Las cursivas son mías.



la grandeza de los romanos. (...) No cabe dudar que los griegos, aun los del período de mayor esplendor, eran volubles, envidiosos, inconstantes, indisciplinados, traidores, desleales y desconfiados. (...) ¡Qué diferencia con los ciudadanos de Roma, adonde los enemigos más acérrimos se reconciliaban ante el altar de la patria!”<sup>11</sup>. Ahora bien, de la misma manera que, como dice Anthony Giddens a propósito de la identidad individual, “la averiguación inquieta del ‘quién soy’ más que una indagación alcanzable es una expresión de obsesión narcisista”<sup>12</sup>, ¿no deberíamos concluir que en el ámbito de las identidades colectivas la mismidad y la ‘Otreidad’ son también las dos caras de la psico-patología del ensimismamiento?

\* \* \*

De las anteriores consideraciones se desprende, por una parte, que el tema de la identidad tiene que estar necesariamente ligado al problema del otro, bien sea que éste se asuma en términos de exclusión y de diferenciación o que se le comprenda en el sentido de un *alter ego* (“otro yo”), es decir, como posibilidad de descentramiento y de configuración de la identidad propia; y, por otra, que el concepto de alteridad debe hacerse del mismo modo coextensivo al ámbito académico, dado que tratándose de un tema tan espinoso, como es el de las identidades, ninguna ciencia o disciplina en particular tiene ni la primera, ni la última, ni la única palabra.

A decir verdad, no siempre los filósofos han advertido que la indagación sobre *quién soy* y *quiénes somos* se vuelve prácticamente irresoluble si no se apela a preguntas de las que sólo disciplinas como la historia y la filosofía política pueden suministrarnos alguna salida: ¿*de dónde venimos?*, ¿*hacia dónde vamos?* Pero otras muchas preguntas tendrían que ser enunciadas en el camino: ¿*cómo hemos llegado a ser lo que somos?*, ¿*somos, en verdad, lo que creemos ser?*, ¿*cómo llegamos a creer que somos lo que suponemos ser?*, ¿*a dónde se dirige el mundo en el que estamos?* Preguntas que, por su parte, se relacionan con los ámbitos de la antropología, la sociología, la psicología, los estudios de género, la lingüística y la economía, aunque su significación es enteramente política.

Algo muy similar ocurre con la historia del espacio que habitamos, con la cultura en la que nos movemos y con el modo en que la percibimos. Como nos lo enseña la fenomenología, cada uno ve las cosas desde diferentes perspectivas (incluidos los investigadores de una misma disciplina) y recibe del mundo diferentes apariencias. Pero, además, estar en el mundo no es lo mismo que ser en el mundo, y esto, a su vez, supone la exigencia de saberse

<sup>11</sup> *Ibidem.*, pp. 44-45.

<sup>12</sup> Anthony Giddens, 1991. *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona: Península. p. 216.

vivir en el mundo o ‘habitarlo’ de modo comprensivo, explicativo y comunicativo (ésta es, según Husserl, la única manera de superar el relativismo que es inherente a la captación inmediata de las cosas). Entonces, el hecho de “saberse vivir en el mundo” tampoco es tan sencillo: ¿cuál es el mundo del que estamos hablando? ¿Es sólo nuestro mundo circundante el que nos resulta aprehensible y familiar?, ¿qué ocurre con el mundo como totalidad; como horizonte universal, a la vez global y englobante de toda experiencia, para decirlo en el lenguaje de la fenomenología? Saberse en el mundo, es saberse en el mundo como “mundo de todos” –aunque la expresión resulte un poco difusa, porque ese mundo global no sólo no es homogéneo (como parecerían sugerirlo los términos de ‘glocal’ o de ‘aldea global’), sino que, además, dista mucho de ser un mundo igualitario e incluyente. Saberse en el mundo supone, pues, *tomar conciencia* de cuál es el mundo en el que vivimos y de cómo nos es dable vivirlo con los otros.

Y ya que no podemos sustraernos al hecho de que vivimos en un mundo globalizado ya que no podemos eludir el fenómeno de la mundialización, tampoco podemos tener la experiencia de nuestro propio mundo circundante de la misma manera en que podían, por ejemplo, vivirlo nuestros abuelos o nuestros más remotos antepasados. No quiero decir con ello que su experiencia del mundo hubiese podido ser enteramente local: porque, por definición, los ámbitos de lo social y de lo humano son siempre los de un mundo en interacción. Sin embargo, el mundo en el que hoy vivimos se asemeja más al que el filósofo y sociólogo “europeo, polaco e inglés” Zigmunt Bauman denomina el mundo de la “modernidad líquida”: un mundo en el que las interacciones han alcanzado una dimensión planetaria que lo vuelve más complejo, cambiante e incierto; lo que no significa que tengamos que designarlo como ‘decadente’ y ‘en perpetua crisis’. De manera que –contraviniendo al antiguo postulado del romanticismo alemán, hijo de la teosofía de Bohème, según el cual “el hombre sólo puede llegar a ser lo que ‘en esencia’ ya era”–, tenemos que ‘darnos al dolor’, es decir, asumir el duelo, tanto desde el punto de vista individual como del colectivo, de que *ya no somos lo que éramos, ni podremos volver a ser lo que hoy nos imaginamos haber sido*<sup>13</sup>. En palabras de Anthony Giddens:

La identidad del yo se ha de crear y reordenar más o menos de continuo sobre el trasfondo de las experiencias cambiantes de la vida diaria y de las tendencias fragmentadoras de las instituciones modernas. [...] *En condiciones de modernidad tardía, vivimos “en el mundo” en un sentido muy distinto a como se hacía en épocas anteriores a la historia.* Todos seguimos llevando una vida local y las exigencias que impone el cuerpo hacen que todo indivi-

<sup>13</sup> Al escribir esto me vienen a la memoria las evocadoras palabras del tango “Con la frente marchita” de Joaquín Sabina –que hace eco al inolvidable “Volver” de Gardel –: “No hay nostalgia peor que añorar lo que nunca, jamás, sucedió”.

duo se halle en cualquier momento contextualmente situado en el tiempo y el espacio. Sin embargo, las transformaciones del lugar y la intervención de la distancia en las actividades locales, junto con la importancia fundamental de la experiencia mediada, cambian radicalmente lo que es en realidad “el mundo”<sup>14</sup>.

Antes de pasar al tema de los regionalismos como esencialismos identitarios, debo formular al menos unas ideas básicas en torno al problema de la naturaleza misma del concepto de identidad, sin las cuales no me sería dable abordarlo y que al mismo tiempo refuerzan mi afirmación sobre las dificultades que suscita su planteo. Creo que puede ser suficiente si digo que el tema de las identidades es un problema multidimensional y que, al menos desde el punto de vista de su tratamiento, habría que empezar por distinguir en él cuatro niveles de análisis.

En primer término la identidad ha de ser entendida como una *construcción social* tanto en lo que respecta a la configuración de la identidad individual, como a la formación de las identidades colectivas (o sociales) y culturales. De esta manera, la identidad sólo puede concebirse en términos flexibles, dinámicos y relativos ya que se trata de un proceso en continua construcción, creación y autovaloración. De ahí que, como señala, por ejemplo, Bauman: “una identidad *unitaria*, firmemente fijada y sólidamente construida sería un lastre, una coacción, una limitación de la libertad de elegir. Presagiaría incapacidad para desatranca la puerta cuando la próxima oportunidad llame a ella. En suma, sería una receta a favor de la *inflexibilidad* (...)”<sup>15</sup>. Lo que se quiere dar a entender con todo esto es que la identidad no puede postularse en términos de naturaleza ni atributo, es decir, como algo meramente dado o más bien recibido, tal como lo había mostrado Husserl y como lo sostienen algunos pensadores cercanos a la fenomenología como Jean-Paul Sartre, Hannah Arendt o Charles Taylor así como la gran mayoría de los teóricos políticos.

Un segundo estrato de análisis tiene que ver con la idea de que la identidad es, asimismo, una *construcción imaginada*. Aunque existe una diferencia significativa entre este enfoque y el de la identidad como construcción social, también es innegable que la identidad no es siempre el producto de una elección deliberada y plenamente consciente. Al igual que la identidad individual o “del yo” se construye, en parte, bajo la forma de una crónica personal, las identidades colectivas también se construyen, al menos en su base, de modo narrativo, es decir, en virtud de un enmarañado juego de mediaciones simbólicas. No sólo porque cuando uno se plantea la pregunta: *¿quién soy?*, tiene quizá que empezar por preguntarse: *¿qué soy?*, *¿cómo*

<sup>14</sup> Giddens, A., *op cit.*

<sup>15</sup> Bauman, Z. *Identidad. Conversaciones con Benedetto Vecchi*. Buenos Aires: Losada, 2005, p. 116.

*soy?*, sino además porque la “biografía personal” se configura *a partir de* acontecimientos de los que ya no se puede tener memoria y que sólo pueden ser ‘conocidos’, por ejemplo, a través de las narraciones de los padres. Algo similar ocurre en el caso de la construcción de las identidades colectivas y culturales que en gran parte se apoyan en la reconstrucción de una memoria histórica; en la identificación de algunas referencias comunes que de alguna manera provienen de la existencia de un “pasado en común”. Pero cuando la narración de la identidad se convierte en invención del pasado y éste, a su vez, en el referente de las identidades, la identidad deja de ser una construcción social y pasa a convertirse en identidad adscriptiva, esto es, en delirio del yo y en “imaginario” y amnesia colectivos (la memoria selectiva también está hecha de mistificaciones, simplificaciones e intencionados olvidos, como bien lo saben quienes se ocupan de la *Gestión de la memoria*; quienes promueven cultos folkloristas que van desde la inocente y nostálgica evocación afectiva de la patria, grande o chica, pasando por la exaltación de emociones chovinistas, hasta la promoción de actitudes abiertamente ‘racistas’ y xenófobas<sup>16</sup>; quienes fomentan el arraigo a valores anacrónicos supuestamente cohesionantes a través de “la interpretación utilitaria del pasado”<sup>17</sup>.

En tercer término, la identidad es *una construcción y una reivindicación política*. El enfoque de las identidades (sobre todo de las culturales) en términos de reivindicación política, se inserta en un marco de análisis no menos complejo y problemático: el del debate multicultural y las demandas políticas de reconocimiento que se hacen en nombre del multiculturalismo. En efecto, aunque la afirmación de la diversidad cultural y del pluralismo supone la exigencia de un respeto por las culturas y por el reconocimiento de *su* diversidad, esto no es óbice para que pueda convertirse a la postre en política culturalista y para que el pluralismo cultural pueda degenerar, a su vez, en monoculturalismo, es decir, en particularismo identitario y en política de exclusión: en política de “la identidad en la figura del ‘enemigo’”<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> ¿Qué se esconde, por ejemplo, detrás de algunos inocentes estribillos del cancionero popular colombiano como el bambuco, por todos conocido, “Soy colombiano” de Rafael Godoy?: “A mi denme un aguardiente, un aguardiente de caña; de las cañas de mis valles y el anís de mis montañas. No me dé trago extranjero que es caro y no sabe ‘a bueno’ (*sic.*) y porque yo quiero siempre lo de mi tierra primero. Ay ¡qué orgulloso me siento de haber nacido en mi pueblo!”. Alguno de Ustedes, en su buena alma y conciencia, ¿se resistiría a cambiar una botella de aguardiente por una copa de Burdeos Saint Emilion? ¿Y esa elección lo haría quizá menos colombiano, o lo haría sentirse un colombiano a medias?

<sup>17</sup> Remito aquí al excelente ensayo de Eduardo Manzano Moreno, “La construcción histórica del pasado nacional”. En: Pérez-Garzón, J.-S. (C.). *La gestión de la memoria. La historia de España al servicio del poder*. Barcelona: Crítica, 2000, pp. 33-62.

<sup>18</sup> Véase, Quesada, F. “Política y cultura: ¿una relación agonística?”. En: Colom Gonzáles, F. (Ed.). *El espejo, el mosaico y el crisol. Modelos políticos para el multiculturalismo*. Barcelona: Anthropos,

Cuando las identidades se construyen “a partir de los agravios compartidos”, ¿cómo sustraerse a la tentación de convertir el abstracto agresor en enemigo concreto? Una cosa es defender legítimamente los derechos culturales frente a las culturas hegemónicas y otra muy diferente es hacerlo deslegitimando el valor de otros grupos minoritarios en pugna o pretextando una supuesta pureza de la cultura e identidad de naturaleza, legitimadoras de un supuesto destino común. Sin embargo, como señala el filósofo y teórico político español Francisco Colom González:

Las identidades culturales que se suponen en liza distan de ser un dato natural o previo al juego político. Son más bien el resultado de un proceso de construcción social desarrollado al hilo de la movilización de intereses y de la constitución de clientelas y electorados políticos [...] Por lo demás, el carácter de constructo poco añade o hurta a la legitimidad de las reivindicaciones planteadas. La dinámica política implica la formación de identidades colectivas en la misma medida en que implica la pugna sobre quién obtiene qué, cómo y cuándo [...] La batalla política no sólo se libra en las instituciones, sino también en el ámbito de las palabras. Cuando actores con distintas identidades colectivas coexisten en el mismo universo de discurso político, sus prácticas y repertorios de significados intentan abrirse paso, a empellones si es preciso, en su competencia por recabar la atención pública y por obtener cuotas de legitimidad<sup>19</sup>.

La oposición multiculturalismo – monoculturalismo plantea el mismo tipo de problemas que el de la tradicional oposición entre los conceptos de particularismo y pluralismo, aunque esta última constituya un fundamental punto de acercamiento al problema de las identidades. Como veremos luego, el pluralismo se convierte en un concepto no menos vacío y difuso que el de universalismo (cuando éste se disocia de la noción de equidad) si no está precedido de reales políticas de inclusión, y de una voluntad, vigilancia y acción social y política constantes.

Pero, antes de terminar este punto, debo señalar que no son sólo las minorías ‘oprimidas’ o en real situación de desventaja las que reivindican identidades. La batalla política es también la de algunas élites y grupos emergentes que tradicionalmente han enarbolado las banderas del nacionalismo para reivindicar sus propios intereses. Es sobre este grupo en particular que he de centrar el objeto de mis reflexiones: ¿quiénes promueven, y con qué objeto, los regionalismos identitarios?, ¿cómo se gestionan los valores con este fin?, ¿cómo enmarcar el problema de la región desde otra perspectiva y particularmente en el marco de una ética de la cultura que constituya sen-

---

2001, pp. 55-93.

<sup>19</sup> Colom, F. *Razones de identidad. Pluralismo cultural e integración política*. Barcelona: Anthropos, 1998, pp. 66.

tidos más dinámicos de pertenencia e identidad y haga posible un auténtico progreso regional?

Antes de finalizar esta introducción debo señalar, en cuarto y último lugar, que la identidad es también *una construcción analítica*. Además de los problemas planteados por la simple enunciación de la pregunta sobre el sentido de la conciencia de identidad, el de la posibilidad de su formulación misma exige un tipo de descentramiento quizá más difícil y fundamental: el que nos incita a salir de nuestra propia burbuja académica para promover el diálogo inter y transdisciplinar. Hago abstracción de la segunda para examinar el tema del pasado desde una teoría crítica de los valores culturales y en el marco de una ética de la cultura y de una cultura de los valores ético-políticos.

### LA COLONIZACIÓN DEL PASADO: ¿VALORES EN ‘CRISIS’ O ‘CRISIS’ DE NUESTROS JUICIOS VALORATIVOS?

Ya no podemos partir de la supuesta evidencia de un mundo ‘en crisis’, de la descomposición de la sociedad o de la subversión de los valores, para plantear el problema de la promoción de los valores culturales ni el de la formación en valores democráticos y de civilidad. Este ancestral postulado apela siempre a un criterio que se enuncia y repite desde que el mundo es mundo: “todo tiempo pasado fue necesariamente mejor” y “vivimos, por tanto, en el peor de los mundos posibles”; degenerada “edad de hierro” en la que lamentablemente nos fue dado vivir, en contraste con la idílica y apacible Edad de Oro de nuestros venturosos antepasados. La idea de la progresiva decadencia moral de las “edades”, que hoy se muestra en toda su pervivencia, debió empezar a proyectarse desde el siglo VIII a.C., cuando el poeta Hesíodo escribió sus *Erga*; se encuentra en la *Historia de la Guerra del Peloponeso* (III, 82) escrita por el historiador Tucídides en el siglo IV a.C.; aparece de nuevo en el I a.C., en las *Metamorfosis* del poeta romano Ovidio (“La Gigantomaquia”, 90-160), y de ella nos da asimismo testimonio Don Quijote, en su “Discurso a los Cabreros”, cuando describe la ignominiosa condición de “estos nuestros detestables siglos”<sup>20</sup>.

Conviene señalar, para empezar, que la tendencia a la reificación de las viejas buenas costumbres, una vez identificada de modo acrítico con la mo-

<sup>20</sup> “Dichosa edad y siglos dichosos aquellos a quien los antiguos pusieron el nombre de dorados y no porque en ellos el oro, que en esta nuestra edad de hierro tanto se estima, se alcanzase en aquella venturosa sin fatiga alguna, sino porque entonces los que en ella vivían ignoraban estas dos palabras *tuyo* y *mío*. (...) Todo era paz entonces, todo amistad, todo concordia (...) No había la fraude, el engaño, ni la malicia, mezclándose con la verdad y llaneza. La justicia se estaba en sus propios términos, sin que la osasen turbar ni ofender los del favor y los del interese, que tanto ahora la menoscaban, turban y persiguen (...)”. Cervantes, M. *Don Quijote de la Mancha*. Madrid: Real Academia Española (Edición del IV Centenario), 2005, primera parte, capítulo XI, pp. 97-98.

ral, convierte los valores culturales en monolitos; hace de las instituciones sociales lo que Francisco Colom designa, siguiendo al poeta inglés Gilbert Keith Chesterton, “la democracia de los muertos” y del “diálogo” con el pasado una suerte de “ventriloquia al revés” para traer a colación la mordaz expresión de Benedict Anderson. Cuando afirmamos que “todo tiempo pasado fue mejor”, el tiempo al que aludimos es un tiempo vacío al que le asignamos subjetivamente concreción; la memoria selectiva transforma la elasticidad del tiempo (el “tiempo subjetivamente vivido”), en un tiempo compacto que comprime arbitrariamente los sucesos del pasado y acaba confiriéndoles un espesor que nunca tuvieron en el momento de su acaecimiento. El tiempo que vivo se amalgama con la experiencia que otros vivieron; su pasado se transforma en “mi pasado” de manera que es mi pasado el que adquiere el carácter de mejor.

Estaríamos tentados a preguntarnos en primer término: ¿quiénes realizan esa tarea de reificación?, ¿quiénes la promueven y con qué objeto?, ¿es posible interpretar objetivamente el pasado cuando el investigador se ve precisado a seleccionar sus fuentes y cuando el producto de esa selección está necesariamente condicionado por sus maneras de ver el mundo y por su propia visión política? Ahora bien, quienes examinan el pasado no son sólo los historiadores, pero son ellos quienes realmente cargan con la responsabilidad de reconstruir nuestra “memoria histórica” y esa labor, ¿quién podría desconocerlo?, es encomiable; aunque a veces las “reconstrucciones” entrañan inmensos peligros. Sobre todo, como nos lo recuerda Hobsbawm, cuando la historia se convierte en anacronismo y los mismos historiadores en “los inventores de una historia nacional de manual”:

Estos y otros muchos intentos de sustituir la historia por el mito y la invención no son simples bromas pesadas de tipo intelectual [...] Hoy día, el mito y la invención son fundamentales para la política de la identidad a través de lo que numerosos colectivos que se definen a sí mismos de acuerdo con su origen étnico, su religión o las fronteras pasadas o presentes de los estados tratan de lograr una cierta seguridad en un mundo incierto e inestable diciéndose aquello de “somos diferentes y mejores que los demás”. Ambas cosas son motivo de inquietud en las universidades, porque las personas que formulan tales mitos e invenciones son personas cultas: maestros laicos y religiosos, profesores de universidad (espero que no muchos), periodistas, productores de radio y televisión [...]. La historia no es ni una memoria atávica ni una tradición colectiva. Es lo que la gente aprendió de los curas, los maestros, los autores de libros de historia y los editores de artículos de revista y programas de televisión [...]. Sin embargo, no podemos estar esperando a que las generaciones se sucedan. Debemos oponer resistencia a la *formación* de mitos nacionales, étnicos o de cualquier otro tipo, mientras se encuentren en proceso de gestación<sup>21</sup>.

<sup>21</sup> Hobsbawm, E. “Dentro y fuera de la historia” (1994). En: *Sobre la historia, op cit.*, pp. 19-21. Las

¿Cómo podríamos decidir conscientemente nuestros propios fines sin que sea otro quien los elija en nuestro lugar?; ¿cuáles son los valores con los que podemos construir una sociedad más democrática e incluyente?; ¿cuáles serían los valores tradicionales que deberíamos preservar? Esta última pregunta recoge un planteamiento esencial de A. Giddens, el relativo a “la cuestión de si se puede ‘reinventar’ la tradición en circunstancias que han pasado a ser plenamente postradicionales”<sup>22</sup>. Creo, por mi parte, que esto no sólo es posible, sino que debería ser posible. Pero cabría preguntarse si todos estamos entendiendo lo mismo cuando reconocemos la necesidad de promover una pedagogía de los valores o cuando hablamos de “valores tradicionales” que concebimos de entrada en cuanto “nuestros” o “propios” como si en verdad se tratara de valores exclusivos, es decir, excluyentes por definición.

A decir verdad, así como nadie está libre de ideologías, es difícil sustraerse a los propios anacronismos o reconocer el carácter siempre dinámico de los valores, sin lo cual no serían valores intercambiables, ni entrarían –como sucede la mayoría de las veces– en constante colisión. Aunque esto no significa, como así lo proclaman los historicistas, una afirmación de su relativismo (en cuanto se sedimentan en prácticas sociales discursivas, en hábitos de reflexión y en el ejercicio ético de la razón), ni la asunción de la idea de que puedan ser arbitrariamente cualificados o de que carezcan de “contenido cognitivo” (lo que supondría la negación pura y llana de la posibilidad de una pedagogía de los valores y de la formación en valores).

Ésta es la razón por la que tendríamos que empezar por hacernos la ineludible pregunta: ¿qué es propiamente un valor? Como bien lo señaló Popper, *los valores emergen con los problemas* y no podemos establecer de manera *a priori* qué es lo que realmente significan; porque no existen valores sin valoraciones, ni valoraciones sin individuos concretos (y en situaciones específicas) que valoricen críticamente su contenido cognitivo. Pero, por otra parte, una valoración sólo adquiere el carácter de valor cuando éste se convierte en algo intercambiable, comunicable y transferible. Y, dado que no existen valores en abstracto ni valores irracionales, dado que no todos los valores son universales aunque sí puedan ser universalizables, hablar de formación en valores supone un reconocimiento previo de cuáles son los valores de los que estamos hablando y cuál es la situación específica en la que se construyen e identifican; para ello sería conveniente empezar por distinguir, por ejemplo, entre valores morales, culturales, religiosos, estéticos, políticos, pedagógicos, deontológicos o cívicos y de participación ciudadana (valores democráticos). Tales valores son irreductibles entre sí,

---

cursivas son mías.

<sup>22</sup> Giddens, A. *op cit.* p. 192.



aunque puedan ser armonizables; sin embargo, es preciso distinguirlos para evitar su ideologización.

\* \* \*

La esquemática tipología de los valores que acabo de establecer, no habría sido posible sin la secularización de la moral, cuyo acento ya estaba puesto en la visión ética de Aristóteles cuando el filósofo estableció la fundamental distinción entre las ideas del Bien (el fin verdadero a lo que todo tiende) y de lo que es bueno (los bienes relacionales o perspectivas de valor que nos permiten optar por determinadas elecciones en función de nuestros deseos y preferencias: “Nadie escoge lo bueno en absoluto, sino lo que es bueno para él” (*Retórica*, Libro I; 1375 b 5). La ética es así, por una parte, el arte de la elección conveniente y buena, es decir, de la deliberación y de la decisión racional; y, por otra, el principio de posibilidad de la convivencia humana, porque la “vida buena” apunta a la realización de la comunidad como su fin último. La ética es, además, asunto de formación (*paideia*); y, aunque esto en menor medida, objeto de enseñanza práctica (*didaskalia*) (“puede haber algunos para quienes es imposible ser educados y llegar a ser hombres dignos” (*Política*, Libro V, 1316 a 9); según esto, la ética permite orientar racionalmente nuestras acciones hacia lo que es digno de ser elegido, exige principios de deliberación que han de apoyarse en el arte de los buenos razonamientos (*hé rhétoriké*) y juicios valorativos que permitan discernir entre lo que es conveniente, lo que es justo y lo que es bueno (es decir, diferenciar el ámbito de las convicciones personales, de los ámbitos jurídico y moral).

El carácter plural de las valoraciones y el sentido relacional de los valores suponen, asimismo, la admisión de un **pluralismo cosmovisivo**, es decir, el reconocimiento de la diversidad de ideas y de visiones en el que se funda, a su vez, la posibilidad de constitución de una comunidad moral (posibilidad que hoy no podemos desligar de una política del reconocimiento e inclusión del otro en su diferencia y de un compromiso activo con los principios democráticos del **pluralismo político** y del cultural). La postulación de un pluralismo cosmovisivo hace eco a la crítica de Aristóteles al comunismo platónico y a la consecuente afirmación del Sócrates platónico según la cual “lo mejor es que toda ciudad [léase *pólis* o comunidad (*koinonía*)] sea lo más unitaria posible”. En contra de la tesis de quien fuera su maestro, Aristóteles postula, por primera vez en la historia, lo que llamaríamos el principio del **pluralismo cívico**, para distinguirlo del concepto moderno de **pluralismo cultural** y de sus específicas y complejas dinámicas de identidad y demandas de reconocimiento. Así, pues, confrontado a la concepción colectivista, organicista y particularista de la visión platónica de la comunidad, señala el estagirita: “(...) es evidente que al avanzar en este sentido y

hacerse más unitaria, ya no será ciudad. Pues la ciudad es por su naturaleza una cierta pluralidad, y al hacerse más una, de ciudad se convertiría en aldea (...). Y no sólo la ciudad está compuesta de una pluralidad de hombres, sino que también difieren de modo específico. Una ciudad no resulta de individuos semejantes. La casa y la ciudad deben ser unitarias en cierto sentido, pero no totalmente. Progresando en esta tendencia, en efecto, puede dejar de ser ciudad, o podría serlo, pero una ciudad que casi no lo es, una ciudad de rango inferior, como si se hiciese de la sinfonía una homofonía, o del ritmo un solo pie” (*Política*, Libro II; 1261 a 3, 1263 b 14).

Pero del mismo modo Aristóteles sostiene, y este es otro rasgo a favor del pluralismo cívico como principio de construcción de sentidos de pertenencia e identidad, que no sólo no es deseable para la comunidad su *unificación excesiva*, sino que la ciudad no puede pretenderse unitaria “por el hecho de decir todos a la vez “mío” y “no mío” [si el todos, precisa el filósofo, no se entiende en el sentido del “cada uno” y del “cada cual”. Valdría la pena contrastar esta idea con la declaración de Don Quijote] (...). Además de eso, la propuesta tiene otro inconveniente: lo que es común a un número muy grande de personas obtiene mínimo cuidado. Pues todos se preocupan especialmente de las cosas propias, y menos de las comunes, o sólo en la medida en que atañe a cada uno. En cuanto a los demás, más bien se despreocupan, en la idea de que otro se ocupa de ello”. Y más adelante añade: “Hay dos cosas principalmente que hacen que los hombres tengan interés y afecto: la pertenencia y la estimación” (*Ibid.*, 1261 b 3-4; 1262 b 9).

Ya hemos admitido, con Aristóteles, que la ciudad no es homogénea y que no podemos pensar, desear ni preferir lo mismo, lo que explica el carácter plural de las valoraciones y el sentido relacional o deliberativo de los valores. Pero estas consideraciones no nos han llevado todavía al núcleo del problema: ¿Cómo podemos determinar, en efecto, su “contenido cognitivo”?; y, ¿cuándo un valor es moral? Un valor, una norma social, un comportamiento o acción son morales no porque valgan como algo “bueno de igual manera para todos”, sino porque cada uno los puede enjuiciar, validar y reconocer racional e imparcialmente como moralmente válidos para todos, en procesos comunicativos y de deliberación (como lo plantea, por ejemplo, la ética habermasiana). Algo sólo es moral en relación con alguien o con algo; la ética supone esencialmente un sentido de responsabilidad social y exige, por tanto, un criterio dinámico de ciudadanía orientado políticamente hacia la preservación del Estado de derecho democrático, mediante la formación crítica de opinión. Esta es la razón por la cual la formación en valores sólo puede ser entendida como formación en los valores democráticos y pluralistas del reconocimiento e inclusión del otro, la solidaridad, la corresponsabilidad, “el ejercicio de la “autodeterminación ciudadana” y la participación social.

## DE LA FORMACIÓN EN VALORES A LOS VALORES EN LOS QUE NOS FORMAMOS

Nadie niega el valor de las tradiciones como tampoco el hecho de que aunque nuestras identificaciones y formas de pertenencia se inscriben en horizontes múltiples y mixtos (por nuestra identidad de género, condición socioeconómica, afinidad con otras culturas, vocación profesional o por nuestras opciones y preferencias), también nos identificamos y pertenecemos a una determinada cultura, ya porque ésta nos ha sido transferida por nuestros padres y ha motivado en nosotros “una apropiación productiva” (la expresión es de Habermas) o porque la hemos libremente elegido. Aunque la cultura a la cual pertenecemos configura un modo específico de situarnos en el mundo, la cultura es algo que nos forma y a lo que damos forma. Es por eso que las culturas no se conservan (a riesgo de transformarlas en monolitos); las culturas se preservan (aunque tampoco al modo como se ‘resguardan’ las especies en vía de extinción). De manera que lo que preservamos es un patrimonio cultural que recibimos, pero que también estamos obligados a enriquecer y a legar a otros.

De nuestra cultura propia, regional o nacional, forman también parte nuestras costumbres, creencias, hábitos, folklore, lenguaje popular e inclusive algunos rasgos, positivos o negativos, de nuestro carácter y de nuestras actitudes sociales (que tipifican, ciertamente, una idiosincrasia cultural). Todos estos aspectos configuran nuestros valores culturales que se convierten en criterios valorativos de identidad regional y nacional con los que construimos el valor afectivo y cívico de la pertenencia. Pero, además, en y por sí mismos, tales criterios no son propiamente valores.

Quisiera ilustrar estas ideas con algunos ejemplos inspirados en dos regiones de Colombia que ocupan un lugar especial en el espacio de mi estimación y de mis afectos, esto es, Antioquia y Santander: creo que difícilmente se pueda admitir que el “alma de los arrieros” antioqueños y la “altiva breña” de la ascendencia santandereana sean valores. Pero sí pueden llegar a adquirir ese carácter cuando ‘el alma de los arrieros’ evoca en nosotros el espíritu de reciedumbre de los primeros colonos campesinos para superar situaciones (sociales, económicas, climáticas y topográficas) que les fueron particularmente adversas en el periodo de la colonización antioqueña; y, en el caso santandereano, cuando la expresión ‘altiva breña’ se asume como símbolo de referencia del movimiento campesino socorrano de Independencia en la figura de una cigarrera que desafió el poder de la Corona española. Manuela Beltrán es una figura emblemática en la que santandereanos y no santandereanos pueden igualmente reconocerse, y no por su lucha contra los “chapetones”, sino porque se rebeló contra la injusticia y la opresión; porque encarna, a la vez, el valor cívico y moral de la *aristeia* o “aristocracia” griega [como expresión del “talante social” (*êthos*) o de la *nobleza moral*] y los valores modernos de la autonomía individual, la ‘voz

de la mujer’, el reconocimiento de la dignidad de los oficios y la participación democrática.

Las leyendas de la Madre Monte, el Patetarro o el Bracamonte, no son valores; pero se vuelven tales cuando otros las asumen como expresiones del costumbrismo antioqueño identificado como género literario colombiano (“inmortalizado”, al menos mientras las sigamos leyendo, en las obras del Maestro Carrasquilla). Preferir “el mute” o “el mondongo” a la “sopa verde” de la cocina portuguesa, no es un valor; en cambio sí lo es el que hayamos incorporado a la tradición de nuestras regiones un plato típico de Alemania como “la morcilla” (*Blutwurst*). Esta última se ha convertido en un valor gastronómico. ¿Por qué? Porque la característica esencial de un valor cultural es su posibilidad de ser y de hacerse comunicable e intercambiable, es decir, transferible (“el mondongo”, como las hormigas “culonas” o el “mute”, son valores de las gastronomías paisa y santandereana en la medida en que han adquirido una significación a la vez propia y transcultural).

¿Significa esto que los valores cívico-culturales son relativos? No. Pero sí son referenciales, preferenciales y ‘estructurantes’, lo que de alguna manera los vuelve frágiles. Los valores en que nos formamos también pueden llegar a ser los valores que nos deforman. Un simple y doloroso ejemplo bastaría para explicarlo: a pesar de que emulamos el valor de la familia, la intensificación de la violencia intrafamiliar en Colombia (especialmente la violencia de género y el maltrato infantil) alcanza actualmente proporciones realmente alarmantes. Aunque no creo que sean sólo los hombres quienes detentan el monopolio de la violencia psicológica, física o armada, ni que su compleción física los haga ‘naturalmente’ agresivos, sí me parece necesario empezar a promover desde la academia un debate no menos fundamental e inaplazable: ¿cómo formamos y cómo *nos* formamos? Ciertamente es que la banalización generalizada del mito del “macho guerrero” tiene todavía una influencia decisiva en la ‘instrucción para la violencia’ que en muchas ocasiones se imparte desde la familia. Eric Hobsbawm aduce que una de las primeras causas del avance de la barbarie en la sociedad contemporánea, es la pérdida absoluta de los controles tradicionales que nos permitían diferenciar entre lo malo y lo bueno; y pone como ejemplo el de la ‘cultura del arma de fuego’ con base en los análisis de Michael Ignatieff, quien:

Con gran percepción ve que en la sociedad sin estado de Kurdistán todo varón recibe un arma de fuego cuando llega a la adolescencia. Ir armado significa que el chico ha dejado de ser niño y debe *comportarse como un hombre*. ‘El acento de significado en la *cultura del arma de fuego* refuerza de este modo la responsabilidad, la sobriedad, el deber trágico’. Las armas se disparan cuando hace falta. [...] ‘Para los jóvenes [en la cultura del “todo

está permitido”] había una carga erótica irresistible en el hecho de tener un poder letal en las manos’ y usarlo para aterrorizar a los indefensos”<sup>23</sup>.

Esa ‘cultura del arma de fuego’ encuentra su primera vía de realización en los esencialismos identitarios que, bajo las mismas figuras de la ‘Otridad’ y del ‘enemigo’, alientan los regionalismos militantes. ¿No nos envuelve su progresión en la más atroz y corrosiva cadena de la exclusión y del odio? ¿Hasta cuándo? Aunque la respuesta depende de cada uno de nosotros, es de temer que permanezcamos mudos por mucho tiempo.

#### DEL MITO DE LOS ESENCIALISMOS REGIONALES IDENTITARIOS, A LA CONSTRUCCIÓN PLURALISTA Y DEMOCRÁTICA DE LAS IDENTIDADES REGIONALES

Los esencialismos regionales identitarios sólo existen en la imaginación de sus promotores, porque no hay identidades abstractas ni la identidad puede concebirse en términos absolutos (como afirmaba, por ejemplo, Fichte)<sup>24</sup>. Bien entendido que así como algunos individuos se orientan políticamente por un ideal cosmopolita, otros sucumben a la fascinación de los dogmas particularistas (recordemos que el particularismo se define como negación y supresión de la diversidad cultural y de las diferencias). Esto significa, por supuesto, por una parte, que nadie puede realmente aspirar a convertirse en “ciudadano del mundo” lo que, para decirlo en palabras de Colom, “no sólo implicaría en sentido estricto tener por conciudadana a la humanidad entera, sino que ésta lo reconociese a uno como tal. La ciudadanía implica, en definitiva, contar con el pleno dominio de las acciones, del carácter y de las cualidades propias”<sup>25</sup>; por otra parte, tampoco le sería dable al particula-

<sup>23</sup> Hobsbawm, *op.cit.*, p. 254.

<sup>24</sup> Quien hace de la ‘identidad absoluta’ la ‘ley suprema’ del hombre; como cuando el filósofo alemán aduce que el desarrollo de las aptitudes de los individuos depende de *la naturaleza* y de *su naturaleza*: “Pero la ley suprema de la humanidad y de todos los seres racionales, *la ley de la plena concordancia con nosotros mismos o de la identidad absoluta*, en la medida en que se torna algo positivo y material por su aplicación a una naturaleza, exige que todas las aptitudes de un individuo sean desarrolladas por igual y que todas las capacidades sean cultivadas hasta el mayor grado posible de perfección. Tal exigencia no puede ser cumplida únicamente por la mera ley (...), sino [por] *la libre operación de la naturaleza*”. Fichte, J.F., 2002. *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*. Madrid: Istmo, p. 89. Las cursivas son mías.

<sup>25</sup> Colom, F. *Razones de identidad*. *op.cit.*, p. 149. Jean-Paul Sartre aduce un argumento semejante tanto contra la posibilidad de realización de una “Ciudadanía del mundo”, como de la existencia de una “conciencia colectiva” estable y realmente vinculante: “En vano podríamos aspirar a un nosotros humano en el que la totalidad intersubjetiva tomara conciencia de sí misma como totalidad unificada. Un ideal semejante no podría ser más que un sueño producido por el acceso hasta los límites de lo absoluto a partir de experiencias fragmentarias y estrictamente psicológicas”. (...) La identidad colectiva no es menos ilusoria: “la solidaridad nacional desaparece cuando el conflicto particular se suprime” o, simplemente, cuando los intereses de cada uno dejan de coincidir. *L’être et le néant: essai*

rista centralizar las mentes y las conciencias en aras de un abstracto y difuso principio colectivo. ¿Quiénes son, por ejemplo, los miembros de su “comunidad imaginada” y cuáles son las motivaciones, intereses y preferencias que cada uno y cada una reivindica?

Tendríamos que empezar por definir el término de ‘regionalismo’ para diferenciarlo luego del de cultura regional y del significado de las políticas de regionalización. En primer término, todo regionalismo es la expresión de una ideología o de un credo nacionalista; ‘lo uno no puede comprenderse sin lo otro’. En esto coinciden tanto los demócratas como los no demócratas: los detractores del nacionalismo como sus apologistas. La descripción del punto de vista de los primeros no se presta a mayores confusiones; como cuando, a propósito de la definición de la nación, Benedict Anderson escribe:

Así, pues, con un espíritu antropológico propongo la definición siguiente de la nación: una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana. Es **imaginada** porque aun los miembros de la nación más pequeña no conocerán a la mayoría de sus compatriotas, no los verán ni oirán siquiera hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión [...] La Nación se imagina **limitada** porque incluso la mayor de ellas, que alberga tal vez a mil millones de seres humanos vivos [China], tiene fronteras finitas, aunque elásticas, más allá de las cuales se encuentran otras naciones. Ninguna nación se imagina con las dimensiones de la humanidad [...]. Se imagina **soberana** porque el concepto nació en una época en que la Ilustración y la Revolución estaban destruyendo la legitimidad del reino dinástico jerárquico, divinamente ordenado [...] Por último se imagina como **comunidad** porque, independientemente de la desigualdad y la explotación que en efecto puedan prevalecer en cada caso, la Nación se concibe siempre como un compañerismo profundo, horizontal. En última instancia, es esta fraternidad la que ha permitido, durante los últimos dos siglos, que tantos millones de personas maten y, sobre todo, estén dispuestas a morir por imaginaciones tan limitadas<sup>26</sup>.

Aunque no por las mismas razones, algunos teóricos del nacionalismo decimonónico ‘popular’ de derecha, que se opone abiertamente al llamado nacionalismo revolucionario de izquierda (pese a que en el ámbito de la política los extremos siempre se tocan) postulan la misma relación entre regionalismo y nacionalismo (como ‘nacionalismo mal entendido’, según la expresión de Luís Durán). De ahí que el término se preste a intrincadas polisemias y a parcializadas lecturas, como en la definición de regionalismo de Aníbal Latino:

---

*d'une ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1980, Tercera parte, capítulo III, § III, p. 480.

<sup>26</sup> Anderson, B. *Comunidades imaginadas, op cit.*, pp. 23-25.

Comprendiendo en esta denominación a los pueblos que aspiran a una autonomía completa dentro de la nación a la que pertenecen, o bien a la separación para formar un Estado independiente o para incorporarse a otra nación, los *regionalismos* son quizás más importantes y peligrosos que el socialismo y que los partidos extremos. No atacan a la patria ni a la nacionalidad en sí mismas; muy al contrario, puede y suele darse el caso de que los regionalistas sean patriotas y nacionalistas furibundos, pero dentro del criterio propio, es decir, de la satisfacción de sus ideales. Son peligrosos para la nación que los contiene y que quieren achicar con su separación [...] No tenemos noticia de que existan regionalismos en América. No tendrían razón de ser, puesto que no hay dentro de las naciones existentes pueblos que tengan orígenes, historia, lengua, religión y tradiciones diferentes de los demás habitantes de cada nación<sup>27</sup>.

Pero dejemos de lado todos esos argumentos y argumentos en contrario, para examinar ahora, de modo breve, algunos de los fundamentos ideológicos en los que reposa la idea de los esencialismos regionales identitarios o regionalismos. Aunque no todos estén guiados por un ideal separatista, los anima siempre un espíritu segregacionista o de tribu: el regionalismo es la búsqueda de afirmación de una identidad colectivista con base en pautas políticas diferencialistas y de exclusión. En esta perspectiva particularista, los tres criterios identitarios más relevantes (en los cuales se inspira todo utopismo nacionalista) son, obviamente, los mismos que definen el carácter del Estado-Nación orgánico que se afirma en función de la disociación entre la nación cívica o estatal (“nacionalismo republicano y liberal” como nación de ciudadanos) y la nación étnica o cultural (“nacionalismo comunitario” o comunidad política etnocultural); y, en nombre de la soberanía nacional, entendida en sentido etnonacional como autodeterminación endógena y como “poder absoluto e ilimitado en el tiempo”, según la premoderna definición de Jean Bodin, la ruptura entre los conceptos de democracia y nación (un primer antecedente de esta idea se encuentra en Hegel, cuando establece la diferencia entre Estado-Nación y estado de derecho como estado liberal burgués).

Veamos, aunque sólo podamos ahora mencionarlos de paso, cuáles son los criterios identitarios mencionados:

- 1) Adscriptivo: “Nacemos; no nos hacemos”. La identidad colectiva se define por el lugar de nacimiento, el territorio, “la sangre”, “la raza” (concepto recusado por la antropología física y por la genética, por cuanto todos los seres humanos pertenecemos a una única especie o genoma humano) y la lengua común (idea ésta que igualmente desvirtúan los análisis de la lingüística generativa). El principio de cohe-

<sup>27</sup> Latino, A. *El concepto de la nacionalidad y de la patria, op cit.*, pp. 331 y 340.

sión de la identidad adscriptiva, la “memoria colectiva”, se construye mediante una sublimación de nuestras costumbres, Monumentos y tradiciones y con el apoyo de la defensa ideológica de los mitos fundacionales, como los de la partenogénesis o autoctonía, la “Edad de Oro”, el imaginario sexista del “guerrero” o el “mito del héroe”.

- 2) Asimilacionista: Porque la identidad se concibe, asimismo, a partir de la asunción prepolítica de un “nosotros”, monolítica y homogéneamente dado (idea que podemos encontrar, por ejemplo, en la concepción colectivista y adscriptiva del *mitsein* o “nosotros”, desarrollada por el filósofo alemán Heidegger); un nosotros que se afirma siempre en oposición a lo que viene de afuera, es decir, a lo otro, al extraño, al extranjero o al enemigo; el otro sólo social y políticamente se reconoce cuando se integra o asimila, pero jamás se incluye (véase, por ejemplo, la ideología de un Carl Schmitt).
- 3) En el criterio de la integración progresiva: Ésta se realiza mediante el empoderamiento y las aspiraciones políticas de las “élites” o “aristocracias de la inteligencia”, la expresión es de Emmanuel Sièyes, llamadas así porque se autoproclaman tales; son éstas quienes asumen el “adoctrinamiento de las masas”, el manejo de la propaganda y la “gestión de la memoria”. Sus fuentes ideológicas de “legitimación”, entendiendo el concepto en el sentido prepolítico de la “santidad del orden social heredado”, pueden encontrarse, por ejemplo, en obras como *El ensayo sobre los privilegios* del jacobino Sièyes, o en dos escritos del filósofo alemán Johann G. Fichte: *El destino del sabio* en donde, con base en la teoría del ‘valor moral de las jerarquías’ y ‘estamentos’, se desarrolla un singular principio de la “autodeterminación racional” como confiscación del mundo y de las conciencias; es decir, como ‘capacidad de ponerle fines a la naturaleza’ y a la ‘masa no cultivada’<sup>28</sup> y su célebre y enconado *Discurso a la nación alemana*. El sociólogo francés Alain Touraine nos ilustra de modo magistral sobre cuáles son los reales mecanismos y propósitos de la integración progresiva: “En vez de ser el Estado el tutor de la sociedad civil, la destruye y habla en nombre del pueblo: no es la sociedad la que proclama y defiende sus tradiciones, sino un poder autoritario que movi-

<sup>28</sup> Además del criterio ya mencionado, sobre la concepción de la identidad como identidad absoluta y de naturaleza, Fichte desarrolla su teoría sobre la ‘superioridad’ del sabio y su supuesto papel ‘destinal’, apoyándose en algunas premisas como, por ejemplo: 1) en la idea de que “la naturaleza puede ser responsable de la *desigualdad física*, que ha surgido accidentalmente y sin nuestra cooperación, pero la *desigualdad de los estamentos* parece ser una desigualdad moral” (*sic.*); y, 2) en el principio de la “autodeterminación racional” (*sic.*) según el cual “La ley dice ‘Somete la naturaleza a tus fines’; pero no dice que si descubro que la naturaleza ya ha sido suficientemente moldeada por otros para algunos de mis fines, debo, no obstante, continuar moldeándola para todos los fines posibles de la humanidad”, J.-G. Fichte. *Algunas lecciones sobre el destino del sabio, op cit.*, pp. 87 y 97.



liza tradiciones y creencias para apoderarse del Estado e imponer su control a todos los aspectos de la sociedad”<sup>29</sup>.

Y, finalmente, ¿no violan todos esos criterios los mandatos mismos de nuestra Constitución Política?: ¿No es Colombia “un Estado social de derecho, organizado en forma de República unitaria, descentralizada, democrática, participativa y pluralista”? ¿No decreta la Constitución que “se formará al colombiano en el respeto a los derechos humanos, a la paz y a la democracia” y que el Estado garantiza “el pluralismo informativo”? Aunque no puedo extenderme más en estas consideraciones, querría simplemente advertir que los delirios no sólo engendran los monstruos de los *Caprichos* de Goya; la “divina locura” en que se inspiraron, por ejemplo, las obras de un Duchamp, un Kandinsky o un de Chirico, o los sueños libertarios de Bolívar cuando escribió su “Delirio sobre el Chimborazo”: [...] *La tierra se ha allanado a los pies de Colombia, y el tiempo no ha podido detener la marcha de la libertad. [...] En fin, la tremenda voz de Colombia me grita, resucito, me incorporo, abro con mis propias manos los pesados párpados. Vuelvo a ser hombre, y escribo mi delirio*”<sup>30</sup>.

Ciertamente que no hemos de confundir el patriotismo cívico con el ‘patrioterismo’, y que la expresión ‘creer en lo nuestro’ no significa que tengamos que caer en el chovinismo ni en el aislacionismo. Entonces, ¿qué hacer?

#### A MANERA DE CONCLUSIÓN

Quisiera, para terminar estas polémicas reflexiones, evitar la impresión de haber sesgado la perspectiva de mi análisis al hacer menos énfasis en el problema de las regiones y en la necesidad de promover los valores cívico-culturales que puedan concurrir a su desarrollo. No tengo la respuesta lista ni dispongo de recetas para mostrar cómo es posible el fortalecimiento de lo regional. Comparto, empero, con los promotores de los esencialismos identitarios tres postulados que me parecen fundamentales. El primero es que no puede haber desarrollo local sin *cultura regional* y de lo regional, sin la conciencia de una cierta memoria histórica que nos es necesaria para la comprensión de lo que somos. En segundo lugar, que el problema del desarrollo regional tiene que pasar, en primer y en último término, por el diseño de *políticas educativas*, y, finalmente, que ambos aspectos suponen el fomento de *valores de identidad* y de pertenencia.

<sup>29</sup> Touraine, A. *¿Podremos vivir juntos?* México: FCE, 1997, capítulo III, § VI, p. 219.

<sup>30</sup> Bolívar, S. Discursos y proclamas: “Mi delirio sobre el Chimborazo” (1823). En: *Obras completas de Bolívar*: Caracas: Piñango, (sin fecha), pp. 729, 730.

Aunque esos principios sean válidos, creo que tendríamos que modificar nuestra manera de encararlos. La historia debe aprender a leerse también ‘en negativo’; muchos de sus episodios deberían ser vistos, para decirlo con Wilde, como “lo que hombre no debería nunca haber sido”<sup>31</sup>. La memoria histórica podría servirnos, ante todo, para evitar incurrir de nuevo en los errores del pasado; esta es, a mi juicio, la verdadera pedagogía de la historia (o, por lo menos, la más útil). Y eso nos tiene que llevar a inquirirnos del verdadero sentido y significado de la historia oficial y hacernos reflexionar, por ejemplo, en las políticas discriminatorias y de exclusión de muchos de nuestros próceres (frente a los indígenas y los pueblos africanos, pero también frente a las mujeres) que ya no deberían servirnos de modelo, si todavía pensamos que es posible la construcción de una sociedad más justa e incluyente. Eso no demerita la grandeza de los movimientos de independencia, pero sí nos permite transformar nuestros desdibujados héroes míticos en individuos de carne y hueso. No para renegar de nuestro pasado ni para opacarlo, sino para comprender mejor nuestro presente; para entender que no somos los herederos de un pasado glorioso y sin tacha –un pasado en el que también deberíamos empezar a buscar las raíces de nuestro ancestral acomodo a la violencia y al espíritu apropiativo y de posesión que en tantas ocasiones la ha propiciado. Acaso haya que reflexionar, una y otra vez, en las palabras de Genoveva Alcocer a su amigo Federico, en la *Tejedora de Coronas* del escritor cartagenero Germán Espinosa, que es, a mi juicio, la obra cumbre de la literatura colombiana y latinoamericana del siglo XX: “Los criollos nacemos prisioneros de nuestro territorio geográfico”<sup>32</sup>. Los mestizos, indígenas o afrodescendientes que somos, también hemos heredado esa servidumbre. Sólo podemos reinventar nuestra tradición de cara al futuro y a los constantes retos que nos plantea el mundo deslocalizado y “líquido” en el que ahora vivimos.

Ya he dicho que los valores cívico-culturales son, ante todo, valores preferenciales, es decir, principios de autorregulación que hacen posible construir otras perspectivas de futuro, a través del fortalecimiento de las instituciones democráticas. Porque cuando hablamos de valores cívico-culturales nos estamos fundamentalmente refiriendo al hecho de que los valores culturales no pueden disociarse de los valores de civilidad; del compromiso de cada ciudadano con la región, con el país y con la comunidad humana de las que integralmente hace parte. La cultura regional sólo puede fomentarse a través de la educación y de la cultura de lo político, como promoción de valores democráticos en y para un régimen democrático. Pero se necesita

<sup>31</sup> “El pasado es lo que el hombre no debería nunca haber sido. Y el presente es lo que el hombre no debería nunca ser. El porvenir es lo que son los artistas” [es decir, los creadores de futuro]. WILDE, O. “El alma del hombre bajo el socialismo”. En: Obras completas. Madrid: Aguilar, 1972, Pág. 1310.

<sup>32</sup> Espinosa, G. *La tejedora de coronas*. Barcelona: Montesinos, 1982, p. 36.

también de una academia más comprometida con sus necesidades y sus problemas y con el desarrollo de la cultura local. Durante mucho tiempo las universidades han permanecido al margen de las necesidades regionales, y el discurso académico no ha logrado impactar el mundo social ni responder a sus demandas y expectativas; no ha sabido conciliar la investigación teórica con ese mundo de la realidad concreta que a veces nos resulta tan ajeno y del que pretendemos haber ya hecho todos los diagnósticos. Quizá sea ésta también la causa de que nos hayamos olvidado de examinar cuál es nuestra responsabilidad individual frente a una sociedad que también hemos contribuido a deformar, y cuáles son nuestros compromisos, presentes y futuros, frente a la exigencia de construir formas de coexistencia pacífica y perspectivas innovadoras para el posconflicto. Es razonable, desde una visión ético-política, pensar que la paz no es una inalcanzable utopía. Pero eso sólo es posible si nos aferramos a la convicción de que la paz es más la obra de los sujetos sociales que el programa de los gobiernos, y si hacemos de la lucha por la paz el valor cívico-cultural preferencial y prioritario.

El fomento de las relaciones intersolidarias que hacen posible el progreso de las regiones exige un real esfuerzo de descentramiento de nuestro universo local, pero también una suerte de deslocalización con respecto a las coordenadas situativas desde las que interpretamos el mundo y estigmatizamos al otro: las de la izquierda y de la derecha, el oriente y el occidente, el sur y el norte, el arriba y el abajo o el centro y la periferia; pero, asimismo, las miradas de lo micro y de lo macroscópico. Ya va siendo hora de que empecemos a situarnos en los puntos medios y a superar los sectarismos, partidismos y patriotismos de los que también somos herederos. Cierto es que la decisión no es sencilla, pero de ello depende que el tema de las identidades pueda empezar a asumirse desde otras perspectivas y que podamos un día llegar también a identificarnos con lo que el miedo, la tensa expectación, la pequeñez de espíritu, la estolidez o la ignorancia nos hacen parecer ajeno y extraño.

Porque esa es también la condición del fortalecimiento de las instituciones democráticas y de la democracia participativa, ¿puede haber otra manera de realizar el principio de la auténtica *xenia* en la construcción de un mundo sin ‘otredades’?

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDERSON, B., 2006 *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: FCE.
- ANDERSON, B., 1991. *Comunidades imaginadas*. London/ New York: Verso.
- BAUMAN, Z., 2005. *Identidad. Conversaciones con Benedetto Vecchi*. Buenos Aires: Losada.

- BOLÍVAR, S., 1823. “Discursos y proclamas: “Mi delirio sobre el Chimborazo””. En: *Obras completas de Bolívar*: Caracas: Piñango.
- CERVANTES, M., *Don Quijote de la Mancha*. Madrid: Real Academia Española 2005. (Edición del IV Centenario).
- COLOM, F., 1998. *Razones de identidad. Pluralismo cultural e integración política*. Barcelona: Anthropos.
- ESPINOSA, G., 1982. *La tejedora de coronas*. Barcelona: Montesinos.
- DURAN Y Ventosa, L., 1939. *La esencia de los nacionalismos sus virtudes y sus peligros*. Buenos Aires: Tor.
- FICHTE, J.-F., 2002. *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*. Madrid: Istmo.
- GIDDENS, Anthony, 1991. *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Trad. de José Luis Gil Aristu, Barcelona: Península.
- HOBSBAWM, E. 1994a. “La barbarie: guía del usuario”. En: *Sobre la historia*. Barcelona: Crítica, 2004.
- HOBSBAWM, E., 1994b. “La Historia de la identidad no es suficiente”. En: *Sobre la historia*. Barcelona: Crítica, 2004.
- HOBSBAWM, E., 1994c. “Dentro y fuera de la historia”. En: *Sobre la historia*. Barcelona: Crítica, 2004.
- LATINO, A., 1914. *El concepto de la nacionalidad y de la patria*. Valencia: Prometeo.
- MANZANO, E., 2000 “La construcción histórica del pasado nacional”. En: PÉREZ-GARZÓN, J.-S. (C.). *La gestión de la memoria. La historia de España al servicio del poder*. Barcelona: Crítica.
- MARGULIS, M., 2003. “Cultura y discriminación social en la época de la globalización”. En: BAYARDO, R. / Lacarrieu, M. (C.). *Globalización e identidad cultural*. Buenos Aires: Ciccus.
- QUESADA, F., 2001. “Política y cultura: ¿una relación agonística?”. En: Colom González, F. (Ed.). *El espejo, el mosaico y el crisol. Modelos políticos para el multiculturalismo*. Barcelona: Anthropos.
- PLATON, 1969. *Sophiste, Politique, Philèbe, Timée, Critias*, trad., E. Chambry, Paris : Flammarion.
- SARTRE, Jean Paul, 1980. *L'être et le néant: essai d'une ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard.
- TOURAINÉ, A., 1997. *¿Podremos vivir juntos?* México: FCE.
- WILDE, O., 1972. “El alma del hombre bajo el socialismo”. En: *Obras completas*. Madrid: Aguilar.

## PRÁCTICAS CIUDADANAS EN COLOMBIA DURANTE EL GRAN SIGLO DIECINUEVE 1810-1929<sup>1</sup>

*Cristina Rojas*

En su conocido estudio, T. H. Marshall<sup>2</sup> define la ciudadanía como un status que se adquiere al delimitar quiénes son los miembros de la comunidad que pueden reclamar ciertos derechos. En Inglaterra la adquisición de estos derechos siguió una secuencia temporal; los derechos civiles se adquirieron en el siglo dieciocho; los derechos políticos se remontan al siglo diecinueve, y sólo en el siglo veinte los derechos sociales adquieren igual status que los derechos civiles y políticos. Guillermo O'Donnell<sup>3</sup> sostiene que en América Latina la adquisición de los derechos siguió una secuencia diferente a la de Europa, y esto explicaría el porque existe una 'ciudadanía de baja intensidad' donde derechos políticos coexisten con la negación de derechos civiles y sociales. En los países con tradición populista (por ejemplo Argentina) los derechos sociales fueron primero, seguidos por los derechos políticos, y con derechos civiles débiles o ausentes. El caso de Colombia junto con Venezuela se ubica en la categoría de países que ad-

<sup>1</sup> Este capítulo hace parte de la investigación sobre ciudadanía financiada por el Consejo para las Ciencias Sociales y Humanas de Canadá. Agradezco a los profesores Delfín Grueso y Gabriela Castellanos, y a los estudiantes del Doctorado de Humanidades sus comentarios y estímulo para escribir sobre este tema.

<sup>2</sup> T. H. Marshall, 1964. "Citizenship and Social Class". In: *Class, Citizenship, and Social Development*. Westport, Connecticut: Greenwood Press.

<sup>3</sup> Guillermo O'Donnell, 2001. "Reflections on Contemporary South American Democracies". *Journal of Latin American Studies* 33.

quirieron primero los derechos políticos y donde existe una debilidad de los derechos civiles y sociales.

La historia de Colombia parece confirmar esta hipótesis ya que es un país donde los partidos políticos son fuertes y tiene una de las democracias electorales más estables de la región; al mismo tiempo es un país con débiles reformas sociales y una larga historia de conflicto y de violación de derechos civiles. De hecho, estudios sobre *la violencia* de la mitad del siglo XX establecen una relación entre el sobre-dimensionamiento de lo político y la violencia<sup>4</sup>. En concreto Daniel Pécaut<sup>5</sup> relaciona la ‘ausencia de lo social’ con la fuerte presencia del imaginario político partidista; como consecuencia los intereses sociales no encontraron expresión propia y fueron presentados como asuntos de los partidos liberal o conservador; este postulado es compartido por Gonzalo Sánchez<sup>6</sup> para quien el partidismo político desplazó a la ciudadanía.

Este artículo presenta una hipótesis alternativa del sobre-dimensionamiento de la política y la debilidad de la ciudadanía. Sostengo que el crecimiento exagerado de lo político es mejor entendido en relación con la construcción y gobernanza de la ciudadanía<sup>7</sup>. La gobernanza varía de acuerdo con la percepción jerárquica de las identidades dónde ciertos grupos de la población son vistos como incapaces de participar en la construcción de la nación y necesitados de gobierno por medios más autoritarios. Teóricamente esta perspectiva, asociada con el pensamiento de Michel Foucault, entiende la ciudadanía como un mecanismo de gobernanza al dividir no sólo a nacionales y extranjeros, sino al clasificar la población en subgrupos<sup>8</sup>. El concepto de gobernanza es más amplio que el de gobierno estatal; se gobierna en la familia, la empresa y entre los propios ciudadanos. La gobernanza también incluye las acciones que ejerce un ciudadano/a para gobernarse a sí mismo<sup>9</sup>, y formas de gobierno indirecto; así, al definir criterios para ser ciu-

<sup>4</sup> David Bushnell, 1993. *The Making of Modern Colombia. A Nation in Spite of Itself*. Berkeley: University of California Press; Daniel Pécaut, 1987. *Orden y Violencia en Colombia. Evolución Socio-Política de Colombia entre 1930 y 1953*. Bogotá: Grupo Editorial Norma; Gonzalo Sánchez Gómez, 1991. “La Violencia y la Supresión de la Política”. In *Guerra y Política en la Sociedad Colombiana*, edited by Gonzalo Sánchez Gómez. Bogotá: El Áncora Editores.

<sup>5</sup> Pécaut, 1987. *op cit*.

<sup>6</sup> Sánchez, 1991. *op cit*.

<sup>7</sup> Dos estudios recientes sobre el periodo de *la violencia* el de Herbert Braun y el de Mary Roldan coinciden en afirmar que el gobierno de los subalternos ha sido una preocupación central de las elites. Herbert Braun, 1985. *The Assassination of Gaitán: Public Life and Urban Violence in Colombia*. Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press; Mary Roldán, 2002. *Blood and Fire. La Violencia in Antioquia, Colombia. 1946-1953*. Durham: Duke University Press.

<sup>8</sup> Barry Hindess, 2000. “Citizenship in the International Management of Populations”, *The American Behavioural Scientist*;43:9.

<sup>9</sup> Barbara Cruikshank, 1999. *The Will to Empower*. Ithaca: Cornell University Press. p. 2.

dadano –hombre-casado-propietario-alfabeto- se provee a otros grupos de ciertos estándares y patrones de comportamiento y se espera que quienes no los cumplen, abandonen sus costumbres, como ha sido el caso de la propiedad colectiva o la justicia comunitaria en la población indígena, o circunscriban su campo de acción a la esfera privada, en el caso de las mujeres.

El uso del concepto de gobernanza, permite analizar las distintas tecnologías empleadas para alcanzar el ideal de ciudadanía y las discrepancias entre los ideales proclamados y el ‘cómo’ se practica la gobernanza<sup>10</sup>. Por ejemplo en una visión de la ciudadanía donde prima la pureza racial como criterio, las soluciones incluyen genocidio, expulsión del territorio, confinamiento territorial, o prácticas eugenésicas. Sin embargo, no todas las formas de gobernanza son represivas o conllevan medidas autoritarias. Programas de participación y cultura ciudadana, de auto-ayuda, o de responsabilidad social, obran sobre la capacidad de acción de los ciudadanos para mejorarse a sí mismos y mejorar su entorno.

En este sentido es relevante la manera como Foucault documenta la transformación histórica desde un poder represivo hacia uno más productivo caracterizado por menor violencia<sup>11</sup>. Denomina al primero ‘poder soberano’ y al segundo ‘biopoder’. El primero ejerce poder al decidir quien puede vivir o esta condenado a morir; es un poder represivo y se basa en la ley; se justifica con argumentos donde prima la ‘razón de estado’. El biopoder encuentra la razón de gobernar en el bienestar del conjunto de la población; los conceptos de población y de la economía posibilitaron el biopoder y permitieron resolver las contradicciones de la soberanía<sup>12</sup>. Sus estrategias son productivas en tanto toman como objetivo de gobierno el mejorar las tasas de mortalidad o longevidad, las tasas de fecundidad y el bienestar general. Los derechos sociales y el estado bienestar se fundamentan en el biopoder<sup>13</sup>. Es un poder que enfatiza la regulación y normatividad de lo colectivo; la auto-regulación social reemplaza a la fuerza. Foucault reconoce otras prácticas de poder tales como la ‘disciplina’ y el ‘poder pastoral’. A diferencia del biopoder que gobierna sobre la población, el pastor vela por cada uno de los miembros del rebaño; ejerce una vigilancia individualizada, continua y permanente sobre cada uno y lo hace de manera íntima. A diferencia del soberano que gobierna sobre un territorio, el pastor sigue al rebaño doquiera

<sup>10</sup> Mitchell Dean, 2002. “Powers of Life and Death Beyond Governmentality”. *Cultural Values* 6, No. 1-2.

<sup>11</sup> Michel Foucault, 2003. “Society Must be Defended”. Lectures at the College de France 1975-1976. New York: Picador; 1990. *The History of Sexuality. An Introduction*. Vol. I. New York: Vintage Books.

<sup>12</sup> Michel Foucault, “Governmentality”, *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*. Edited by G. Burchell, Colin Gordon and Peter Miller. Chicago: Chicago University Press. p. 99.

<sup>13</sup> Nicholas Rose, 2001. “The Politics of Life Itself”. *Theory, Culture & Society* 16, No. 6.

que este se desplace<sup>14</sup>. El poder pastoral es diferente también del poder disciplinario<sup>15</sup>; este último actúa sobre el cuerpo para proveer nuevas habilidades y atributos, promover su capacidad de auto-control o para facilitar su actuación en concierto con otros; la disciplina es productiva; la disciplina supone que las cualidades de los sujetos sobre las que actúa son conocidas y por esto corre paralela con formas de conocimiento, tal como sucede con la psiquiatría, la pedagogía, la medicina.

En una sociedad estas formas de poder se combinan; donde prima el biopoder, el poder soberano no desaparece. Más aún, para Foucault las sociedades modernas combinan de una manera ‘demoníaca’ los juegos de la ciudad-ciudadano con el pastor-rebaño<sup>16</sup>; el poder del estado es a la vez individualizador y generalizador<sup>17</sup>. Más aún el biopoder no significa el fin de la guerra y la violencia. La guerra puede librarse al interior de la sociedad y en el nombre de la defensa de la vida; el Nazismo es la más clara expresión. Foucault se pregunta ¿cómo es posible ejercer el poder sobre la muerte en una sociedad dominada por la protección de la vida? Su respuesta es el racismo ya que permite separar la población en jerarquías y establecer una relación entre ‘mi vida’ y ‘la muerte del otro’ al punto que la muerte del otro ‘hace mi vida más saludable y pura’<sup>18</sup>. Como dice Foucault, ‘las masacres se tornan vitales’<sup>19</sup>.

Foucault analiza cómo el poder opera sobre el cuerpo, no con la intención de escribir una ‘historia de las mentalidades’ que acompañan el manejo y el valor del cuerpo, sino una ‘historia de los cuerpos’<sup>20</sup>. Es en el concepto de ciudadanía donde el cuerpo aparece de manera más explícita; no sólo a través de requisitos de consanguinidad o raciales para obtener la ciudadanía sino, como se verá más adelante, en los mecanismos de gobierno usados para gobernar diferentes grupos de la población tales como la salud y la limpieza del cuerpo; la importancia del cuerpo se refleja en el uso de imaginarios corporales asociados a la nación como en la obra *Pueblo enfermo* (1903) del boliviano Alcides Arguedas, o Laurentino Muñoz, *La Tragedia Biológica del Pueblo Colombiano* (1935).

A pesar del énfasis en el cuerpo y en el racismo como mecanismo de poder, Foucault no analizó la experiencia colonial<sup>21</sup>. Una perspectiva de la mo-

<sup>14</sup> Michel Foucault, 1990. “Politics and Reason”. *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings 1977-1984*. Great Britain: Routledge. p. 60.

<sup>15</sup> Para esta descripción me baso en Barry Hindess, 1996. *Discourses of Power: From Hobbes to Foucault*. Oxford: Blackwell Publishers. pp.113-118.

<sup>16</sup> Foucault, 1990. *Op.Cit.* p. 71.

<sup>17</sup> *Ibidem.* p. 84.

<sup>18</sup> Foucault, 203, *op.cit.*, p. 255.

<sup>19</sup> Foucault, 1990, *op. cit.*, p. 137.

<sup>20</sup> Foucault, 1990, *op. cit.*, p. 152.

<sup>21</sup> Ann Laura Stoler. *Race and the Education of Desire. Foucault's History of Sexuality and the Colo-*



derinidad/colonialidad permite entender mejor la relación cuerpo/identidad, ciudadanía y gobernanza. En primer lugar porque el ideal de la ciudadanía fue concebido como una posesión del Occidente moderno; los requisitos de autonomía, racionalidad e individualidad se asociaron con Europa. El resto de la humanidad se situó fuera de la historia y sin capacidad para auto-gobernarse. El liberalismo europeo creyó que las colonias deberían gobernarse bajo un régimen de excepción. Defensores de la libertad como J.S. Mill sugirieron el despotismo para los pueblos no-europeos con el argumento de su carácter ‘incivilizado’, ‘bárbaro’, o ‘infantil’<sup>22</sup>.

Aníbal Quijano<sup>23</sup> se refiere a esta experiencia como la ‘colonialidad del poder’ la cual clasificó a la población del planeta en jerarquías raciales; estas jerarquías se insertaron y aún permanecen en las relaciones económicas, laborales y sexuales, y en las estructuras de conocimiento. Esta relación colonial no termina con la independencia sino que persiste en el presente desposeyendo a los colonizados de su propia identidad<sup>24</sup>. Más aún el encubrimiento que hizo Europa de la colonialidad<sup>25</sup> le permitió aseverar que la modernidad se origina y se desarrolla en Europa, y reclamar un lugar privilegiado en la historia. Los demás grupos de la población son relegados en el tiempo y subordinados a la historia Europea. El estar relegados en el tiempo se tradujo en diferencias culturales tal como aparece en el concepto del hombre ‘primitivo’ las cuales justificaron misiones civilizadoras, de progreso y de dominación imperial por parte de los países auto-declarados culturalmente superiores<sup>26</sup>.

La colonialidad le otorgó una problemática singular a la ciudadanía, denominada por Thurner<sup>27</sup> el ‘predicamento colonial’ dada la situación de ambivalencia en que se encontraba la elite criolla frente a los grupos indígenas.

---

*nal Order of Things*. (Durham and London: Duke University Press, 1995).

<sup>22</sup> Uday S. Mehta, 1997. “Liberal Strategies of Exclusion”. In *Tensions of Empire. Colonial Cultures in a Bourgeois World*, edited by Frederick Cooper and Ann Laura Stoler. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press; Ann L. Stoler, 1995. *Race and the Education of Desire. Foucault’s History of Sexuality and the Colonial Order of Things*. Durham and London: Duke University Press.

<sup>23</sup> Aníbal Quijano, 2001. *Coloniality of Power, Globalization and Democracy*. *Trayectorias* 4, No. 7-8.

<sup>24</sup> Quijano, 2001. *op cit.* p. 552.

<sup>25</sup> Enrique Dussel, 1995. *The Invention of the Americas. Eclipse of the ‘Other’ and the Myth of Modernity*. New York: Continuum.

<sup>26</sup> Arturo Escobar, 1997. *La Invención del Desarrollo: Construcción y Deconstrucción del Tercer Mundo*. Bogotá: Editorial Norma; Dussel, 1995. *op cit.*; Cristina Rojas, 2001. *Civilización y Violencia. La Búsqueda de la Identidad en la Colombia del Siglo XIX*. Bogotá: Grupo Editorial Norma y Pontificia Universidad Javeriana.

<sup>27</sup> Mark Thurner, and Andres Guerrero (eds.), 2003. *After spanish rule: postcolonial predicaments of the Americas*. Duke University Press.

Este predicamento aparece claramente en las palabras de Bolívar en la Carta de Jamaica (1815):

[...] no somos indios ni europeos, sino una especie media entre los legítimos propietarios del país y los usurpadores españoles: en suma, siendo nosotros americanos por nacimiento y nuestros derechos los de Europa, tenemos que disputar éstos a los del país y que mantenemos en él contra la invasión de los invasores; así nos hallamos en el cave más extraordinario y complicado.

Desde una problemática de la modernidad/colonialidad puede entenderse que la ciudadanía no siempre es sinónima de emancipación contra la dominación o el colonialismo sino puede reforzarlos. Esta situación es más clara en el caso de los grupos indígenas y afro-colombianos, cuyo ingreso a la ciudadanía se hizo sobre las premisas de una ciudadanía blanca y civilizada. Esto no significa que la ciudadanía es ajena a estos grupos ya que ellos se apropian de ella, la transforman o rechazan para hacer demandas al Estado y organizarse colectivamente.

Estas contradicciones y la manera como se resolvieron regionalmente y en diferentes periodos es el objeto de este capítulo. El objetivo es captar las razones y prácticas que prevalecieron en el gobierno de los ciudadanos, y las disputas y los debates sobre estas prácticas. Tomo como punto de referencia las ‘narrativas de ciudadanía’ y prácticas de ciudadanía prevalecientes en el gran siglo diecinueve que se extiende desde la Independencia de 1810 hasta 1929, año que precede las reformas liberales. Uso como material las constituciones y normas legales, los manuales de civismo y de educación ciudadana y los discursos y debates políticos. Sostengo que en este periodo, prevalecieron tres grandes narrativas: ‘el ciudadano patriota’ durante el periodo inmediato a la Independencia influenciado por las luchas por la Independencia y los sentimientos contra el poder opresor español; este periodo es bastante generoso en cuanto a una ciudadanía que incluye a todos sin distinciones de raza o clase; aunque menos generoso con la mujeres y los esclavos. Este sentimiento se va perdiendo ha medida que entra a considerarse el problema de la gobernanza, identificado con la diferencia racial; el resultado es una restricción de los criterios de inclusión y una tendencia hacia formas autoritarias para gobernar aquellos fuera del patrón de ciudadanía prevaleciente. Hacia la mitad del siglo diecinueve predomina la narrativa del deseo civilizatorio como modelo ideal del ciudadano; las prácticas de gobierno se centran en forjar el ‘ciudadano soberano’ y el ‘ciudadano soldado.’ Este periodo es generoso con la participación de sectores populares siempre y cuando adopten el modelo liberal de ciudadanía individual, secular y soberano. La creencia que ‘la política tiene su fisiología’ lleva a proponer formas de gobierno diferentes para los indígenas, afro-colombianos y mujeres. Este modelo de ciudadanía entra en contra-

dicción con las formulaciones de diferencia propuestas por los indígenas y afro-colombianos, con propuestas del poder civilizador de la religión y con propuestas del poder generalizador del Estado. Con la crisis del modelo liberal hacia 1776, se inicia con la Regeneración una visión dominada por el ‘ciudadano virtuoso’ en lo moral, complementada por el ‘ciudadano desinfectado’ en lo corporal; esta visión excluye los afro-colombianos, reserva un lugar para las mujeres y los indígenas bajo un modelo de poder pastoral, donde prima el autoritarismo y la religión. Estrategias que serán cuestionadas por las reformas liberales de 1930.

### EL CIUDADANO PATRIOTA

Fue Antonio Nariño quien introdujo el concepto de ciudadanía en 1793 a través de la traducción y publicación de Declaración Francesa de los Derechos del Hombre y del Ciudadano; por este motivo el gobierno español lo declaró traidor y fue enviado a prisión. Con la Independencia (1810) el concepto de ciudadanía gana prominencia y se le otorgó una posición honorífica al ser usado en los discursos, encabezamientos de cartas y documentos públicos. Prueba de esta prominencia es la petición que Simón Bolívar hizo al Congreso de Cúcuta en 1821 para cambiar el título de Libertador por el de ciudadano con el argumento que el primero estaría asociado a la guerra mientras el segundo a las leyes. En el periodo post-independentista, las narrativas de ciudadanía se centran en la recuperación de los derechos del pueblo frente al poder colonizador español y se asocian con sentimientos patrióticos. La ciudadanía no se asocia a una identidad específica; es definida de manera negativa: quién no es ciudadano. Así la Constitución de Cundinamarca (1811) dice: “no son ciudadanos ni gozan de estas consideraciones: los vagos, ni los que por sentencia dada con los formalidades necesarias, hayan sido arrojados del seno de la sociedad, ni los que siendo llamados al servicio de la Patria, se excusen sin legítimo impedimento”<sup>28</sup>. La constitución del estado de Antioquia (1812) equipara ciudadanía y defensa de la patria al establecer “que todo ciudadano es soldado nato o defensor de la patria entretanto que sea capaz de llevar armas”<sup>29</sup>.

El ‘Catecismo de Instrucción Pública’ publicado en 1914 por el sacerdote de Mompox Juan Fernández, (1814) permite entender la racionalidad del patriotismo como criterio de pertenencia ciudadana. Según él, la conquista española fue una usurpación del más fuerte contra el débil; equiparándose al ladrón que usa un arma para tomar por asalto las propiedades de otra persona. Ante la pregunta de ¿por qué España se tomó este derecho? el sa-

<sup>28</sup> Diego Uribe Vargas, 1977. *Las Constituciones de Colombia*. Vol. I y II. Madrid: Ediciones Cultura Hispana. p. 357.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 406.

cerdote identifica la creencia en la superioridad racial, que él denomina de ‘especie’, como una de las razones, señalando además la relación entre ésta percepción de superioridad racial y el colonialismo; según él los españoles “consideraban a los hombres americanos de una especie diferente, inferior a ellos, nacidos para obedecer y para ser guiados como un rebaño de animales.” Ante la pregunta ¿Y que debemos decir ante esto?, su respuesta es el reconocimiento de la igualdad con los europeos y la capacidad de autogobierno, “los americanos son y siempre serán iguales a los españoles, franceses, ingleses y romanos, y a toda nación existente, extinguida o futura, y por esta razón ningún hombre o nación tiene el derecho a gobernarnos, ni a pedirnos su obediencia sin nuestro consentimiento”.

La Declaración de la Independencia en 1810 y las constituciones que le siguieron reconocieron la igualdad de los pueblos indígenas, tal como consta en la Constitución de Cundinamarca (1812) “los indios gozan de todos los derechos de ciudadanos y tienen voz y voto en todas las elecciones, como los demás de la república”<sup>30</sup>. La Junta de Cartagena declaró que todos los ciudadanos de la parroquia ‘blancos, indios, mestizos, mulatos, zambos que fuesen jefes de familia, o que vivieran de su propio trabajo’ podrían participar en las elecciones<sup>31</sup>.

Más que una concesión de la elite criolla, la igualdad reconocida en las constituciones fue el resultado de la participación de indígenas y afro-colombianos en las luchas por la independencia y en algunos casos, como en Cartagena, fueron los negros y mulatos quienes armados con lanzas y palos obligaron a los criollos a firmar la independencia<sup>32</sup>. En los peores casos, a los indígenas no se les consideraba capaces para ejercer ‘todos’ los derechos como aparece en el Acta de la Constitución del Socorro (1810) “desde hoy mismo entran los indios en sociedad con los demás ciudadanos de la provincia a gozar de igual libertad y demás bienes que proporciona la nueva constitución, a excepción del derecho de representación que no obtendrán hasta que hayan adquirido las luces necesarias para hacerlo personalmente”<sup>33</sup>.

La educación se consideró como instrumento adecuado para mejorar la ciudadanía; la constitución de Tunja veía a la ilustración como “absolutamente necesaria para sostener un buen gobierno y para la felicidad común: el pueblo, pues, tiene el derecho a que el gobierno favorezca con el mayor esfuerzo los progresos de ilustración pública facilitando la instrucción a

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 539.

<sup>31</sup> Citado en Aline Helg, 2005, “Silencing African Descend. Caribbean Colombia 1810-1828”. *Political Cultures in the Andes 1750-1950*. Edited by Nils Jacobsen and Cristóbal Aljovín de Losada. Durham: Duke University Press, p. 185.

<sup>32</sup> Marixa Lasso, 2003. “Revisiting Independence Day. Afro-Colombian Politics and Creole Patriot Narratives, Cartagena, 1809-1815”. *After Spanish Rule. Op. Cit.* p. 223. Ver también Helg, 2005. *op. cit.*

<sup>33</sup> Uribe Vargas, 1977. *op. cit.* p. 304.

todas las clases de ciudadanos<sup>34</sup>. Para la constitución de Cartagena (1812) la instrucción publica “íguala a los ciudadanos, les inculca y hace amables sus deberes, aumenta la propiedad individual...suaviza las costumbres y en gran manera las mejora y previene los delitos<sup>35</sup>. La de Cundinamarca (1811) establece que el objetivo de la educación, además de aprender las primeras letras, es aprender la Doctrina Cristiana y las obligaciones y derechos del ciudadano<sup>36</sup>. Esto no significó que no se consideraran criterios raciales; así la constitución de Mariquita (1815) denomina a los indígenas, ‘ciudadanos naturales’ por lo cual pide atraerlos “por todos los medios posibles a los referidos ciudadanos naturales [indios] a estas casas de ilustración y enseñanza, hacerles comprender la íntima unión que tienen con todos los demás ciudadanos... a fin de conseguir por este medio sacarlos del abatimiento y la rusticidad en que los ha mantenido el antiguo estado de las cosas, y que no permanezcan por más tiempo aislados y aun temerosos de tratar a los demás hombres<sup>37</sup>”.

La euforia por la ciudadanía cobijó a las clases subalternas, lo cual ocasionó temor entre la elite. El periódico La Junta describió así los eventos del día de la Independencia:

El pueblo -dicen- sostenía su puesto y su firmeza. A cada momento gustaba más de su libertad, conocía más y más sus derechos, su dignidad y su Soberanía. Tomaba aquel tono imperioso, libre y de Señor. Ya no era ese rebaño de ovejas, ese montón de bestias de carga que solo existía para obedecer y para sufrir. Pedía, o casi mandaba a la Suprema Junta la ejecución de muchos artículos... No todas sus peticiones eran justas. Muchas respiraban sangre y dureza. La Junta Suprema concedía unas, olvidaba otras;... Ya muchos ciudadanos ilustrados preveían las consecuencias a que darían origen las reuniones frecuentes de un pueblo numeroso y embriagado con la libertad. Se temía que aquellos esfuerzos, que al principio habían salvado la patria, le fuesen funestos en los días consecutivos, y deseaban que la Suprema Autoridad impidiese las reuniones<sup>38</sup>.

El periódico menciona que se establecieron *Juntas Populares* en los barrios, que parecían un “*Club Revolucionario* permanente, en donde se pronunciaban las más disparatadas arengas sobre la *soberanía popular*, *el derecho de los oprimidos*, y se esparcían terríficos relatos sobre la vida y andanzas de los antiguos amos<sup>39</sup>”. Los indígenas tomaron ventaja del nuevo

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 389.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 523.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 355.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 633.

<sup>38</sup> Citado en Indalecio Liévano Aguirre, 1978. *Los Grandes Conflictos Sociales y Económicos de Nuestra Historia*. Vol. III. Bogotá: <http://www.lablaa.org/blaavirtual/letra-c/cseiii/cseiii06a.htm>.)

<sup>39</sup> *Ibidem*.

estatus de ciudadano e hicieron demandas al gobierno en nombre de sus derechos. Ellos escribieron peticiones proclamando el derecho a elegir su propio gobierno; otras veces acusaron a los blancos de invadir sus mejores tierras y de empobrecer a su población<sup>40</sup>. Afro-descendientes también escogieron diferentes formas de resistencia y de adaptación que en el caso del Caribe se extendió a toda la región<sup>41</sup>.

El mejoramiento racial a través del mestizaje y de la adopción de sistemas de propiedad privada, fueron también instrumentos para incorporar al indígena a la nueva nación; esta estrategia fue propuesta por el criollo Pedro Fermín de Vargas en 1790:

Para incrementar nuestra agricultura, sería necesario españolizar a nuestros indios. Su indolencia general, su estupidez [...] hacen pensar que vienen de una raza degenerada que se empeora en la medida que se distancian de su origen [...] Sabemos por experiencia que, entre los animales, las razas se mejoran cruzándolas [...] En consecuencia, sería muy de desear que se extinguiesen los indios, confundiéndolos con los blancos, declarándolos libres del tributo y demás cargas propias suyas, y dándoles tierras en propiedad. La codicia de sus heredades haría que muchos blancos y mestizos se casasen con las indias [...]<sup>42</sup>.

La reducción del indio a un cuerpo cercano al animal es reforzada con su sugerencia que ‘el indio es en últimas redimible –si es fecundado con el semen blanco y ‘civilizado’. Estos planteamientos fueron retomados en 1810 por Miguel de Pombo para sustentar la división de resguardos<sup>43</sup>. Criterio que siguió la *Junta Suprema de Santafé* al abolir la servidumbre, el tributo y transformar los resguardos en propiedades individuales<sup>44</sup>.

Siguiendo una tradición colonial, el servicio en el ejército fue considerado un medio para que los esclavos obtuvieran la libertad; esta estrategia se acrecentó durante la independencia<sup>45</sup>. Para los esclavos esta participación

<sup>40</sup> Margarita Garrido, 1993. *Reclamos y Representaciones. Variaciones sobre la Política en el Nuevo Reino de Granada, 1770-1815*. Bogotá: Banco de la República.

<sup>41</sup> Aline Helg, 2004. *Liberty and Equality in Caribbean Colombia 1770-1835*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press. p. 8.

<sup>42</sup> Citado en Frank Safford, 1991. *Race, Integration and Progress: Elite Attitudes and the Indian in Colombia, 1750-1870. The Hispanic American Historical Review* 71, No. 1. Pág. 8

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 9

<sup>44</sup> Hans-Joachim König, 1994. *En el Camino Hacia la Nación. Nacionalismo en el Proceso de Formación del Estado y la Nación de la Nueva Granada, 1750-1856*. Bogotá: Banco de la República. p. 292.

<sup>45</sup> Helg, 2005. *Op. Cit.* p. 196. Según Helg esta participación en el ejército no permitió que la población negra formara organizaciones autónomas ya que las demandas de igualdad no incluía la igualdad racial y así ellos no asociaron su causa a la de los esclavos, la mujeres, los sirvientes o los indígenas. p. 197.

era menos voluntaria ya que si ellos querían obtener la libertad deberían estar dispuestos a morir por la patria<sup>46</sup>. Así se leía el Decreto expedido por Bolívar en 1812 con referencia a los esclavos “El nuevo ciudadano que rehúe a tomar armas en cumplimiento de su deber sagrado para defender su libertad, será sujeto a la servidumbre, lo mismo se aplica a sus hijos menores de 14 años, a su esposa y a sus padres”<sup>47</sup>. Sólo hasta 1821 se les otorgó a los esclavos un reconocimiento parcial de igualdad mediante la denominada ‘ley de vientres’ que declaraba libres a los hijos de esclavas que nacieran desde la publicación de la ley pero bajo la condición que permanecieran con los amos de la madre hasta los 18 años y trabajar para ellos. El fin de la esclavitud tendría que esperar hasta 1851.

El reconocimiento de la ciudadanía de las mujeres tendría que esperar un siglo más. A propósito Salvador Camacho Roldán hacia la siguiente reflexión al finalizar el siglo XIX:

La revolución de la independencia sacudió de nosotros el yugo de un gobierno extraño y la odiosa explotación de una metrópoli distante; levantó al negro, al indio, al mestizo, al criollo á la condición de ciudadanos; pero todavía no ha dado el primer paso en las instituciones ni las costumbres para sacar de la humillación á las hijas del pueblo. La seducción de ésta por el propietario territorial, por el gamonal, por el militar transeúnte, por el tintorero, no apareja aún consecuencia alguna para el seductor en las leyes civiles ni en las penales<sup>48</sup>.

La ciudadanía se asoció con la familia heterosexual como la norma; según la constitución de Cartagena son cualidades para ser ciudadano ser hombre libre, vecino, padre o cabeza de familia, o que tenga casa poblada y viva de sus rentas o trabajo; esta cualidad no incluye a los esclavos, los asalariados y los vagos, entre otros<sup>49</sup>. La constitución de Cundinamarca declaraba como requisito para el derecho del sufragio tener veintiún años y “los que no teniendo dicha edad, se hallan casados”<sup>50</sup>.

Pasada la euforia de la Independencia, la elite reconsidera algunos de los derechos adquiridos por los indígenas y los afro-colombianos en el periodo independentista. Una de las razones citadas por la elite criolla consistió en la falta de experiencia en gobernar. En la susodicha Carta de Jamaica Bolívar muestra como la falta de experiencia en asuntos de gobierno debe

<sup>46</sup> Harold A. Jr. Bierck, 1977. Las Pugnas por la Abolición de la Esclavitud en la Gran Colombia. In *El Siglo XIX Visto por Historiadores Norteamericanos*, edited by Jesus Antonio Bejarano. Bogotá: Editorial La Carreta. p. 312

<sup>47</sup> Citado en Bierck, 1977. *op cit.* p. 12

<sup>48</sup> Salvador Camacho Roldán, 1983. *Escritos varios*. Vol. II. Bogotá: Editorial Incunables. p. 513.

<sup>49</sup> Uribe Vargas, 1977. *op cit.* p. 517.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 576.

suplirse con fórmulas autoritarias. Según él los americanos estaban ‘en una especie de infancia permanente con respecto a las transacciones públicas’. Con nostalgia agrega que ‘jamás éramos virreyes, ni gobernadores sino por causas muy extraordinarias; arzobispos y obispos pocas veces; diplomáticos nunca; militares, solo en calidad de subalternos; nobles sin privilegios reales; no éramos, en fin, ni magistrados ni financistas, y casi ni aun comerciantes’. De esta situación Bolívar concluye que ‘la América no estaba preparada para desprenderse de la metrópoli, como súbitamente sucedió.’ Bolívar se preguntaba si ‘¿se puede concebir que un pueblo recientemente desencadenado se lance a la esfera de la libertad, sin que, como a Ícaro, se le deshagan las alas y recaiga en el abismo?’ Es su conclusión que ‘[e]n tanto que nuestros compatriotas no adquieran los talentos y las virtudes políticas que distinguen a nuestros hermanos del Norte, los sistemas enteramente populares, lejos de sernos favorables, temo mucho que vengan a ser nuestra ruina’. Su recomendación es que ‘los Estados americanos han menester de los cuidados de gobiernos paternales que curen las llagas y las heridas del despotismo y la guerra’.

El pesimismo era aún mayor con respecto a los indígenas. Durante su gobierno (1827-1830) Bolívar quiso re-instaurar el tributo, bajo la figura de la *contribución especial*, con el argumento que los indios fueron incapaces de gozar de los derechos de los ciudadanos y tampoco cumplieron sus obligaciones<sup>51</sup>. El gobernador del Cauca pidió volver a las instituciones coloniales argumentando que los indios se ‘abandonaban a los placeres brutales... en muchos pueblos se han entregado a la bebida de licores espirituosos, a que son muy propensos... sin que ninguna necesidad los haga trabajar... los hacendados han perdido estos brazos i la agricultura ha padecido mucho’<sup>52</sup>. El temor se sentía también con respecto a la población negra, especialmente ante un posible levantamiento como sucedió en Haití, denominado por Bolívar ‘pardocracia’<sup>53</sup>. Tal como lo argumenta Aline Helg el enfrentamiento entre Bolívar y Santander tomó connotaciones raciales; la Nueva Granada se presentó como una nación Andina, Blanca y mestiza, minimizando la identidad Afro-Caribeña; esta construcción se hizo contra la imagen de una Venezuela dominada por ‘pardos’ y un Ecuador indígena<sup>54</sup>.

El gobernador de Buenaventura también aducía la falta de preparación de los negros para la ciudadanía y la amenaza que representaban para la población blanca, recomendando su expulsión a zonas de frontera:

<sup>51</sup> Safford, 1991. *op cit.* p. 12.

<sup>52</sup> Citado en Safford, 1991. *op cit.*

<sup>53</sup> Aline Helg, 2003. Simón Bolívar and the Spectre of Pardocracia: Jose Padilla in Post-Independence Cartagena. *Journal of Latin American Studies* 35, No. 3; 2004. *op cit.*

<sup>54</sup> Helg, 2005, *op. cit.* 201.



A muy serias meditaciones da el creciente número de negros que diariamente sale del poder de sus amos y se mezcla a la sociedad, trayendo el germen de todos los vicios, la indolencia y ferocidad que les dio el clima del África, y el odio a la raza caucásica que produce su propia constitución y la inferior escala en que se miran colocados. Dentro de muy poco tiempo apenas quedará raza blanca dentro de nosotros, y en lugar de las virtudes propias de los ciudadanos de una república, sólo se observará la barbarie, los hábitos de la esclavitud o la ignorancia y la ferocidad de la raza que la codicia introdujo en estos países; raza que debemos alejar de nosotros, solicitando del congreso que acuerde un acto disponiendo que todos los negros que por cualquier motivo entren al goce de la libertad, sean conducidos a formar poblaciones en el Quindío, si no en los desiertos que nos separan de Venezuela o Centroamérica<sup>55</sup>.

En 1843 se revivieron las leyes de la vagancia implementadas desde 1836, pero en este caso aplicadas a los esclavos recién liberados, o libertos, tal como estipula el artículo 6 de la Ley de del mismo año: “los jóvenes libertos, hijos de esclavos [...] serán reclutados por el ejército, o enviados a nuevas poblaciones al interior de la República, de acuerdo con el Ejecutivo, en cuya jurisdicción deba prescribir la orden de este acuerdo”.

En general hacia la mitad de siglo se restringieron los derechos ciudadanos. La constitución de 1843 exigió como condiciones tener 21 años de edad por lo menos, ser dueño de bienes raíces situados en el país que valiesen por lo menos \$300 libras o tener una renta de \$150 al año, saber leer y escribir y pagar al fisco la contribución directa respectiva. Se estima que en 1843 existían 1682 votantes en una población de cerca de dos millones de habitantes<sup>56</sup>.

### EL CIUDADANO SOBERANO

Hacia la mitad del siglo XIX las amenazas de reconquista aparecen como una posibilidad remota; la equivalencia entre patriotismo y ciudadanía de los primeros años de independencia le da paso a una narrativa basada en la continuidad entre las civilizaciones americana y europea. En palabras del líder conservador, Miguel Antonio Caro, “nuestra Independencia viene de 1810, pero nuestra patria viene de siglos atrás. Nuestra historia desde la Conquista hasta nuestros días es la historia de un mismo pueblo y de una misma civilización”<sup>57</sup>.

<sup>55</sup> Álvaro Tirado Mejía, 1976. *Aspectos Sociales de las Guerras Civiles en Colombia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura. p. 98

<sup>56</sup> Felipe Pérez, 1883. *Geografía General Física y Política de los Estados Unidos de Colombia y Geografía Particular de la Ciudad de Bogotá*. Bogotá: Imprenta de Echeverría Hermanos. p. 179.

<sup>57</sup> Miguel A. Caro “La fundación de Bogotá”. Citado en Jaime Jaramillo Uribe, 1982b. *El Pensamiento Colombiano en el Siglo XIX*. Bogotá: Editorial Temis. p. 82

Esta posición no es compartida por los liberales quienes acceden al poder in 1848 y gobiernan hasta 1878. Se definieron como el ‘partido anti-colonia’ otorgando prioridad a la lucha contra las estructuras coloniales que aún persistían en la república; este sentimiento no se refería al desmantelamiento de la estructura racial de la colonia ni a la inclusión de lo indígena como parte de la nación. A diferencia de los conservadores, la elite criolla liberal se identificó con la tradición Anglo-Sajona como la mejor alternativa<sup>58</sup>. Al centro del proyecto liberal estaba el imaginario de una nación formada por ‘individuos soberanos’. La liberación del cuerpo de las restricciones coloniales ocupa un lugar central. Abolieron la esclavitud (1850), los resguardos (1851); instauraron la libertad de prensa y la libertad religiosa; la Constitución de 1853 aprobó el sufragio universal masculino, el federalismo, y la abolición del fuero eclesiástico y del pago obligatorio de diezmos; reformaron también los procesos correccionales y judiciales. La Constitución de 1863 abolió la pena de muerte, el castigo corporal aplicado por más de diez años, proclamó la libertad individual cuyo único límite es la libertad de otro, la libertad absoluta de prensa y libertad religiosa<sup>59</sup>.

La igualdad no significó igual capacidad para gobernar, ni aptitud para ejercer la libertad. Los criollos se auto-identificaron como el grupo con mayor aptitud para gobernar a los otros como consecuencia del mayor conocimiento de la civilización europea, según lo asevera el reformador liberal Florentino González en 1863:

Si la libertad tiene algo que esperar en estos países, es de los criollos [comprendiendo los mestizos, en que predomina la sangre europea]. Los criollos son únicamente los que han manifestado instintos favorables a la libertad y a la civilización; los que poseen las calificaciones que indican aptitud para tener parte fructuosa de la cosa pública<sup>60</sup>.

La reinterpretación de la historia, y especialmente la historia de la Independencia juega un papel importante en la supresión de la contribución de indígenas, mujeres y negros al proceso independentista<sup>61</sup>. José María Samper, político liberal criollo, hizo un recuento de la revolución de inde-

<sup>58</sup> Sobre este punto ver Rojas, 2001.

<sup>59</sup> Álvaro Tirado Mejía, 1982. “El Estado y la Política en el Siglo XIX”. In *Manual de Historia de Colombia.*, edited by Cobo Borda, Juan Gustavo and Santiago Mutis Durán. Bogotá: Círculo de Lectores.

<sup>60</sup> Citado en Rojas, 2001. *op cit*.

<sup>61</sup> Sobre la reinterpretación de la contribución de los afro-colombianos a la independencia ver Alfonso Múnera Covadía, 1998. “Las Clases Populares en la Historiografía de la Independencia de Cartagena, 1810-1812”, en *Cartagena de Indias y su Historia*, editada por Haroldo Calvo Stevenson y Adolfo Meisel Roca, Santafé de Bogotá, Universidad Jorge Tadeo Lozano y Banco de la República; y Marixa Lasso, 2003. *Op. Cit*.

pendencia en la cual clasificó a los distintos actores según su capacidad para entender el sentido de la revolución dado el conocimiento de la civilización europea. Según esta narrativa, los criollos —hombres y letrados— ocupan el lugar más alto en términos de entender la revolución. Los curas, los soldados y los artesanos les siguen en orden descendente. De los negros esclavos, dice Samper que eran “incapaces de comprender la revolución” por lo cual “sirvieron simultáneamente a dos causas, según la opinión de sus amos o los recursos de acción de los jefes militares enemigos”. A los indios los llama “instrumentos de la reacción”, en comparación con los mulatos quienes formaron parte de las filas de la revolución<sup>62</sup>. De las mujeres dice que si bien contribuyeron “no comprenden la filosofía de las revoluciones, ni tienen la fuerza moral e intelectual bastante para hacerse cargo de las cuestiones políticas, de cuyos pormenores pueden equivocarse y se equivocan con facilidad y frecuencia”<sup>63</sup>.

Contrario a la experiencia de los liberales europeos como J.S. Mill, la elite criolla liberal valoriza la democracia como forma apropiada para gobernar un país compuesto de razas diferentes. El mismo José María Samper se pregunta ¿cuál puede ser el sistema político, social y económico que se adapte mejor a esa admirable yuxtaposición y coexistencia de razas, castas y variedades? Su respuesta no dejaba duda, “[n]o es otro que el de la república democrática, el de la plena libertad individual, la completa igualdad legal y la soberanía popular. Sólo ese régimen puede acomodarse a tantas variedades, respetar todas las manifestaciones del progreso, estimular todos los esfuerzos, garantizar todos los derechos y mantener la unión fraternal, sin violentar a nadie”<sup>64</sup>. Para él, “la democracia es el gobierno natural de las sociedades mestizas”<sup>65</sup>. Sin embargo, esto no se traduce en formas igualitarias de gobierno; según él “cada grupo social obedece a las leyes de su fisiología y su geografía; cada uno se desarrolla según su punto de partida y concurre a la obra de la civilización colombiana en la medida de sus aptitudes”<sup>66</sup>. Por esto concluye que “la política tiene su fisiología”<sup>67</sup>.

Siguiendo esta fisiología los indígenas y afro-descendientes son percibidos como contrarios a la civilización y, por lo tanto, necesitados de tecnologías de gobernanza específicas para transformarlos en ciudadanos. Así Samper describe al indio como medio salvaje, de raza primitiva y viviendo feliz en medio de la prosperidad sin necesitar de la cultura; el indio actúa contra la civilización y es pasivo frente al progreso, pero es fácil de gobernar por

<sup>62</sup> José M., Samper, 1861. *Ensayo sobre las Revoluciones Políticas i la Condición Social de las Repúblicas Colombianas*. Paris: Imprenta de E. Thunot y C. p. 157.

<sup>63</sup> *Ibidem*.

<sup>64</sup> Samper, 1861. *op cit.* p. 100.

<sup>65</sup> *Ibidem*. p. 77.

<sup>66</sup> *Ibidem*. p. 102.

<sup>67</sup> *Ibidem*. p. 77.

medio de la religión, pero indómito cuando se rebela. El mulato (mezcla de negro y español) aparece como exuberante y tempestuoso: si se le educa en libertad y democracia puede llegar a ser un elemento que no ofrece peligro para la civilización; los *zambos* (mezcla de indio y negro), definidos como “la peor raza del país” es descrito como “soñoliento, indolente, libre y salvaje como el árbol que le da sombra”<sup>68</sup>.

Estas narrativas incluían una división de género sustentada en el imaginario civilizatorio y paternal de la ciudadanía. Así en 1850 otro reformador liberal, Aníbal Galindo, (1850, citado en Bermúdez 1994) se preguntaba: ¿cómo puede la mujer pretender la ciudadanía cuando carece de independencia y de posibilidad de satisfacer las obligaciones consiguientes? Desde su punto de vista “la mujer está destinada especialmente a ser la compañera del hombre; el mismo Dios lo mandó así: la naturaleza misma lo corrobora.” Según él la participación de la mujer menoscabaría la estructura familiar, base de la sociedad, “qué chocante nos sería ver a la mujer abandonar sus quehaceres y salir al campo eleccionario; ¿qué sería del hogar doméstico vuelto el foco de querellas y debates?, ¿qué de la familia?, ¿qué del respeto y la moralidad en una casa donde no se sabría quién era el amo?”

La elite criolla le asignó a la mujer criolla el papel de guardiana de la civilización. El argumento es sugerido en Rufino José Cuervo al preguntar si “¿no son ellas las que deben fundar las costumbres... i las que hacen el mejor elogio de la civilización i la pulcritud de la época?” “Las mujeres”<sup>69</sup> deben estar sujetas a formas de gobierno adicionales para asegurar que cumplan esta labor civilizatoria, tal como él mismo lo afirma: “Observamos con sentimiento profundo que el bello sexo entre nosotros está desgraciadamente afectado de una superficialidad tan dañina que no puede menos que retardar grandemente los progresos de la cultura i de la moralidad de nuestro incipiente país... de ahí la creciente necesidad de que las mujeres procuren el desenvolvimiento de la razón, el cultivo de sus facultades i el refinamiento de sus modales”<sup>70</sup>.

## EL CIUDADANO ARMADO

Para cumplir el ideal de un individuo soberano, los liberales emplearon como tecnologías de gobierno disciplinarias como la democracia y la educación secular. Estas prácticas de carácter individualizador entraron en contradicción con el principio generalizador del poder soberano, tal como se refleja en las palabras de Florentino González, uno de los más fervientes

<sup>68</sup> *Ibidem.* p. 98.

<sup>69</sup> Rufino José Cuervo citado en: Patricia Londoño, 1992. “El ideal femenino en el siglo XIX” In *Las mujeres en la historia de Colombia. Mujeres y cultura*. Edited by Consejería Presidencial para la Política Social. Santa Fe de Bogotá: Grupo Editorial Norma.

<sup>70</sup> *Ibidem.* p. 315.

defensores del liberalismo para quien la ley supliría el poder represivo del soberano:

Es menester decirlo sin rodeos: una de las causas que más poderosamente han contribuido a impedir que las instituciones republicanas se aclimaten en la América del Sur, es el hábito empírico y rutinario de emplear el ejército en el interior como medio de hacer obedecer el gobierno. Desde que esto sucede, el pueblo ve el poder en la bayoneta del soldado y no en la ley. El soldado piensa que es una potencia más fuerte que la Ley y superior a ella; el jefe del soldado se cree con derecho a disponer de la suerte política de la nación, y el gobernante, o vive en una servil dependencia de los militares, o cómplice de su pretensiones los acaudilla para realizarlas<sup>71</sup>.

José María Samper también veía en el ejército “la imagen de la violencia dada su organización, forma de operar y privilegios de los que gozaba”. Su propuesta era una nación en la que el ciudadano se convirtiera en soldado: “en las repúblicas no puede ni debe ser otra cosa que la democracia armada —la nación, acuartelada o en reserva, pronta a defenderse—, el ciudadano hecho soldado”<sup>72</sup>. La legislación liberal reflejó este ideal; así la ley del 3 de abril de 1854 otorgaba a todos los habitantes el derecho de comerciar con toda especie de armas y municiones y el derecho de llevar armas y de instruirse en su manejo<sup>73</sup>. La Constitución de 1863, además de cambiar el nombre de Nueva Granada a Estados Unidos de Colombia, proclamó la constitución en nombre del pueblo y los estados<sup>74</sup>; declaró la libertad religiosa y a los estados se les dio la responsabilidad de defenderse contra toda la violencia que lesionara su soberanía.

Los liberales como los conservadores estaban de acuerdo en que la educación era la mejor estrategia para formar un ciudadano soberano y civilizado. Los liberales tenían una estrategia diferente a los conservadores, la cual se refleja en la polémica por el Decreto Orgánico de la Educación en 1870 que declaraba la educación una responsabilidad federal, la enseñanza primaria obligatoria y secular, dejando la religión como una opción libre. Como resultado de las políticas liberales, hubo un aumento de la matrícula escolar, se realizó un censo escolar y se prestó más atención a las metodologías educativas. El gobierno liberal trajo una misión pedagógica alemana, con cuya asistencia crearon veinte centros para la preparación de maestros

<sup>71</sup> Florentino González (1853), citado en Jaime Duarte French, 1982. Florentino González. *Razón y Sinrazón de una Lucha Política Bogotá*: Carlos Valencia Editores. p. 521.

<sup>72</sup> Samper, 1861. *op cit*. Pág. 235.

<sup>73</sup> Gerardo Molina, 1970. *Las ideas liberales en Colombia, 1849-1914*. Bogotá: Editorial Temis. Pág. 45.

<sup>74</sup> Justo Arosemena (ed.), 1870. *Constitución de los Estados Unidos de Colombia*. Havre: Imprenta A. Lemale Ainé.

(escuelas normales), cuya metodología era cercana a la de las escuelas prusianas<sup>75</sup>.

El Decreto Orgánico ocasionó una guerra civil, conocida como la ‘guerra contra las escuelas’. La elite se dividió entre Instruccionistas e Ignorantistas. Para los Ignorantistas, conservadores principalmente, la educación debía ser moral, religiosa y basada en los modales y las costumbres colombianas. Se oponían al carácter obligatorio de la instrucción pública con el argumento de respetar la libertad individual de permanecer en la ignorancia, lo que les dispensaba de la obligación de recibir instrucción. Los Ignorantistas rechazaban también el carácter secular de la educación arguyendo que solamente la religión podía controlar los malos hábitos de los pobres —sin religión los colombianos serían corruptos y el crimen aumentaría. Ellos organizaron una fuerte resistencia contra la implementación del decreto orgánico de 1870. Los obispos de Popayán y Pasto anunciaron excomunión y pecado para los padres que enviaran a sus hijos a las escuelas públicas y pidieron a los sacerdotes católicos que boicotearan estas escuelas. Otro sacerdote condenó el censo educativo ordenado en el decreto y pidió a los padres esconder a sus hijos para evitar que fuesen contados<sup>76</sup>.

La implementación de una democracia republicana que cobijara a los grupos subalternos y especialmente a los afro-colombianos e indígenas fue igualmente problemática. Como lo ilustra el trabajo de Richard Sanders<sup>77</sup> sobre el departamento del Cauca, liberales y conservadores practicaron un republicanismo de elite a pesar de considerar a los plebeyos demasiado ignorantes para practicar la política. Los liberales diferenciaron entre los afro-descendientes y los indígenas; creyeron que podrían convertir a la ciudadanía a los primeros, mientras que relegaron a los segundos al status de bárbaros por vivir en resguardos y no aceptar la ‘identidad universal del liberalismo’<sup>78</sup>. Los indígenas usaron parcialmente el concepto de ciudadanía para hacer peticiones al gobierno, pero al mismo tiempo conservaron su identidad indígena, viéndola incompatible con el modelo liberal. Más aún, para proteger los resguardos contra la disolución por parte de los liberales a

<sup>75</sup> Aline Helg, 1987. *La Educación en Colombia, 1918-1957*. Bogotá: Cerec. Pág. 25.

<sup>76</sup> Jane M. Loy, 1982. “Los Ignorantistas y las Escuelas - La Oposición a la Reforma Educativa durante la Federación Colombiana”. *Revista Colombiana de Educación* 9.

<sup>77</sup> James E. Sanders, 2004. *Contentious Republicans: Popular Politics, Race, and Class in Nineteenth-Century Colombia*. Durham: Duke University Press; 2003. “Belonging to the Great Granadian Family: Partisan Struggle and the Construction of Indigenous Identity and Politics in Southwestern Colombia, 1849-1890”. In: *Race & Nation in Modern Latin America*, edited by Nancy P. Appelbaum, Anne S. Macpherson and Karin Alejandra Roseblatt. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

<sup>78</sup> Sanders 2004. *Op. Cit.* 96.

menudo recurrieron a la imagen de estupidez e ignorancia que era proyectada por la elite<sup>79</sup>.

En el caso de los grupos afro-descendientes su participación política fue importante ya que la elite necesitaba de su apoyo político y militar; los afro-descendientes, por su parte, deseaban igualdad con los blancos y el derecho a la tierra<sup>80</sup>. Para los liberales el problema consistía en convertirlos de brutos e ignorantes a ciudadanos mediante la educación y la disciplina, especialmente participación en sociedades democráticas y en la Guardia Nacional<sup>81</sup>. El servicio en el ejército fue una estrategia muy útil para que los afro-descendientes se sintieran ‘ciudadanos-soldados’, dándoles una ‘identidad nueva, pública, que era reconocida por los liberales’<sup>82</sup>. La relación entre los liberales y los afro-colombianos terminó en conflicto. La ciudad de Cali fue saqueada en 1876, incrementando el temor de un ataque de la chusma al orden establecido; al mismo tiempo los afro-colombianos organizados en Sociedades Democráticas pidieron la reforma del sistema de hacienda y una solución al problema de la tierra, con el argumento que sin tierra ellos nunca serían ‘ciudadanos de un pueblo libre’<sup>83</sup>.

La guerra de 1861 contra el gobierno central pone en evidencia las tensiones surgidas entre el poder individualizador del individuo soberano, el poder generalizador del soberano y la situación colonial. De acuerdo con los liberales la soberanía emana del pueblo y las provincias. El periódico *El Comercio*, que defendía la causa de las provincias, intentó equiparar legitimidad y soberanía popular contra el gobierno central. Un artículo titulado “La falacia de la legitimidad (sic)” planteaba lo siguiente:

La legitimidad solo es sinónima de la soberanía; el que tiene derecho a la soberanía, tiene la legitimidad. I como ya la ciencia ha demostrado que el pueblo es soberano, defender la causa del pueblo, es defender la LEJITIMIDAD; defender los gobiernos que maquinan contra el derecho del pueblo, es ser enemigo de ella<sup>84</sup>.

Esta imagen del estado ofrece un contraste interesante con el Leviatán de Hobbes, donde el estado es representado en la imagen del cuerpo humano donde el poder soberano es la cabeza y el pueblo hace parte de su cuerpo. El imaginario liberal decimonónico colombiano presenta la imagen opuesta: “los miembros son el todo porque en ellos reside la vida, el vigor; la

<sup>79</sup> *Ibidem*. p. 35

<sup>80</sup> *Ibidem*. p. 56

<sup>81</sup> *Ibidem*. p. 142

<sup>82</sup> *Ibidem*. p. 95

<sup>83</sup> *Ibidem*. p. 159.

<sup>84</sup> Citado en Felipe Pérez, 1862. Anales de la revolución escritos según sus propios documentos. Bogotá: Imprenta del Estado de Cundinamarca. p. 270.

cabeza no es nada, sino sólo el símbolo de la unidad nacional”<sup>85</sup>. En esta visión prima la visión individualizadora del poder, a expensas de la imagen generalizadora del estado. Para la élite del momento el problema, tal como lo resume Aníbal Galindo, fue el pretender volver soberanos a individuo incivilizados:

[...] en un país de tan incipiente civilización, de tan tenue capa de ilustración y de cultura como el nuestro, que apenas alcanzará al espesor de una tela de huevo, autorizar sobre el individuo y la sociedad el ejercicio de diez soberanías, con diez constituciones, diez órdenes públicos, diez códigos civiles y diez códigos penales, los de la Nación y de los nueve Estados, era un verdadero crimen de lesa civilización<sup>86</sup>.

La crisis del modelo liberal del individuo soberano dio paso a prácticas de ciudadanía centradas en la moralidad, el virtuosismo y la higiene.

#### UNA CIUDADANÍA VIRTUOSA Y DESINFECTADA

Como consecuencia de la crisis del modelo liberal se transformó la forma de gobernanza de los ciudadanos. En la plataforma de ese año el partido conservador planteaba que “una de las condiciones necesarias de la unidad nacional y de la supresión de la anarquía, es la centralización del orden público”<sup>87</sup>. La necesidad de este cambio articulada por los conservadores fue también aclamada por ciertos elementos dentro del partido liberal; la reforma se consolidó en el régimen conocido como la Regeneración, cuya figura principal es Rafael Núñez; una vez elegido presidente en 1880 declaró la muerte de la Constitución de 1863 y resumió su programa de gobierno en la frase ‘regeneración o catástrofe’.

Recuperar el poder soberano, la regulación moral y el saneamiento del cuerpo constituyen las bases de la ciudadanía. El poder soberano se funde con el poder pastoral. Como lo resume el historiador Urrego, la regeneración concibió a la sociedad como un ‘gran lugar de culto donde el católico virtuoso reemplaza a los derechos y deberes del ciudadano, y con este fin diseñaron mecanismos que aseguraran la supremacía de la iglesia en la sociedad’<sup>88</sup>. La iglesia se hace mediadora entre el estado y la ciudadanía; es

<sup>85</sup> *Ibidem*. p. 36

<sup>86</sup> Aníbal Galindo, 1984. “La Constitución Federal de 1863 (análisis crítico)”. In *Los radicales del siglo XIX. Escritos políticos*. Edited by Gonzalo España. Bogotá: El Áncora Editores. p. 167

<sup>87</sup> Fundación Futuro Colombiano. 1986. *El Pensamiento del Conservatismo Colombiano. Programas del Partido 1849-1985*. Bogotá: Fondo Cultural. p. 23

<sup>88</sup> Citado en Nancy P. Appelbaum. 2003. *Muddied Waters. Race, Region and Local History in Colombia, 1846-1948*, Durham: Duke University Press. p. 109.



más la iglesia representa la nación, como puede verse en las pautas dadas para la constitución que entraría a regir en 1886:

El particularismo enervante debe ser remplazado por la vigorosa generalidad. Los códigos que funden y definan el derecho deben ser nacionales...y llamándose, en fin, en auxilio de la cultura social los sentimientos religiosos, el sistema de educación deberá tener por principio primero la divina enseñanza cristiana, por ser ella el alma mater de la civilización del mundo...Las repúblicas deber ser autoritarias, so pena de incidir en permanente desorden y aniquilarse en vez de progresar<sup>89</sup>.

En efecto la Constitución de 1886, dictada en ‘nombre de Dios fuente de toda autoridad’, abolió el federalismo, declaró a Colombia una república unitaria y a la religión Católica como la religión de la nación. La Constitución y el Concordato firmado con la Santa Sede en 1887 otorgaron a la iglesia católica el control completo de la educación hasta 1930. Se previó que delegados especiales diocesanos ejercerían la vigilancia y el derecho a inspeccionar y revisar textos. El clero también podía denunciar a los maestros que no respetaran la educación católica y obtener su suspensión. Se estableció que la educación sería obra de los particulares ante los cuales el gobierno no podría competir suministrando educación gratuita ni obligando a los ciudadanos a acudir a la escuela; su labor se limitaría a llenar los vacíos dejados por la escuela privada<sup>90</sup>.

La soberanía popular fue vista contraria a los principios del catolicismo y declarada ‘una doctrina impía’; según el Arzobispo de Bogotá (1878) “si el pueblo es el único soberano, no hay nadie superior a él, ni en el cielo, ni en la tierra, y él no debe estar sometido a otras leyes que a las que él mismo haga...él manda siempre, y no debe obedecer jamás...”<sup>91</sup>. Miguel Antonio Caro, coautor de la Constitución de 1886 y presidente de Colombia abogó por un estado moral sobre un estado que velara sobre el bienestar de la población. Caro defendió el sufragio universal con el argumento de que las diferencias entre los hombres son más de carácter moral que intelectual o económico:

Insisto [...] en que la instrucción o la riqueza, que pertenecen al orden literario y científico la primera, y al económico la segunda, no son principios morales ni títulos intrínsecos de ciudadanía, y que sólo tienen valor en cuanto

<sup>89</sup> Tirado Mejía, 1982. *op cit*.

<sup>90</sup> Jaime Jaramillo Uribe, 1982a. “El Proceso de la Educación del Virreinato a la Época Contemporánea” In *Manual de Historia de Colombia*, edited by Santiago Mutis Duran. Bogotá: Círculo de Lectores; Aline Helg, 1987. *op cit*.

<sup>91</sup> Citado en Miguel A. Urrego, 1997a. “La Noción de Ciudadanía bajo la Regeneración. Colombia 1880-1900”. In *El Siglo XIX. Bolivia y América Latina*, edited by Rossana Barragán, Dora Cajías and Seemin Qayum. La Paz, Bolivia: Muela del Diablo Editores. p. 662.

se su bordinan al superior criterio que exige en el ciudadano el recto juicio e independencia para votar<sup>92</sup>.

Desde su punto de vista, la economía no es la base para legitimar al estado, “conferir exclusivamente a los propietarios el derecho a votar, porque hagan contribuciones al Estado, es trocar el criterio jurídico por el criterio mercantil, y dejar de ver en el Estado una entidad moral para convertirla en compañía de accionistas”<sup>93</sup>.

El énfasis en lo moral no significó que las diferencias raciales desaparecieran. Jorge Orlando Melo equipara la Regeneración a una ‘república de los blancos’ donde la nacionalidad se define por la continuidad con el legado Español: su lengua, raza y religión<sup>94</sup>. Así define un político liberal la nación: “Los Hispanoamericanos tenemos en realidad dos nacionalidades: la del nacimiento, que es América, donde hemos visto la luz primera; y la de extracción, España, donde se mecieron las cunas de nuestros padres”<sup>95</sup>.

El centralismo se traduce en la eliminación de elementos ‘centrífugos’: el regionalismo, lo indígena, la disidencia religiosa y aún el mestizaje. El modelo civilizador es el de la élite bogotana que alimentó un modelo centralista y autoritario donde el presidente tenía facultades para suspender garantías constitucionales y ordenar la captura de todo aquel que atentara contra el orden público<sup>96</sup>. La aspiración al orden y la seguridad era una aspiración que iba más allá del partido conservador<sup>97</sup>.

Los sentimientos racistas resurgieron en los debates sobre la Constitución del 1886. José María Samper, ahora militante del partido conservador, era de opinión que los negros y los indios deberían ser excluidos de la ciudadanía política, los primeros porque no tenían noción alguna de lo que era la Ley y el indio porque era “[i]ncapaz de civilización, no sabe leer ni el catecismo, ni tiene conciencia de su derecho”. En su opinión “conceder el derecho de sufragio a los individuos de segunda y tercera (negros e indios) que son los que forman la mayoría de Colombia, equivaldría a condenarnos desde ahora a no tener nunca un buen gobierno, serio, respetable, y a vivir en una zambra permanente”<sup>98</sup>. La Constitución de 1886 optó por un término

<sup>92</sup> Miguel A. Caro, 1986. *Estudios Constitucionales y Jurídicos*. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana.

<sup>93</sup> *Ibidem*, p. 244

<sup>94</sup> Jorge Orlando Melo, 1992. “Etnia, Región y Nación: El Fluctuante Discurso de la Identidad”, *Predecir el Pasado: Ensayos de Historia de Colombia*. Santa Fe de Bogotá: Fundación Simón y Lola Guberek. p. 95.

<sup>95</sup> Citado en *Ibidem*.

<sup>96</sup> Jorge Orlando Melo, 1978. “La República Conservadora” en *Colombia Hoy*, Mario Arrubla y otros, editores. Bogotá: Siglo XXI Editores. p. 60.

<sup>97</sup> *Ibidem*. p. 61.

<sup>98</sup> Citado en Liévano Aguirre, 1946. *op cit*.

medio entre las dos opiniones: reconoció el sufragio universal de hombres para las elecciones de concejos municipales, mientras que para la elección de representantes estableció la cualificación de saber leer y escribir o tener renta y patrimonio.

La constitución restableció la pena de muerte y restringió la libertad de prensa. El Decreto 151 de 1888 que reglamenta el uso de la prensa establece que “la palabra y la imprenta pueden ser instrumento de delincuencia contra el Estado y contra los particulares...”. En el caso de delitos contra la sociedad se mencionan las publicaciones ‘subversivas’ tales como atacar la religión católica, a sus autoridades u ordenes religiosas, tomar el nombre y representación del pueblo, ofender la decencia pública, y también impugnar la moneda legal o propender por su depreciación.

Siguiendo un modelo pastoral de poder se incentivan las sociedades filantrópicas como la ruta ideal para promover la moral y el catolicismo, donde se ejerce una vigilancia individual y sin mediación política. Estas aparecen reglamentadas en el artículo 44 de la Constitución, “se pueden formar compañías, asociaciones, y fundaciones que no sean contrarias a las costumbres o al orden moral”. En Antioquia un enclave del partido conservador se crean la Asociación del Sagrado Corazón de Jesús, la Sociedad de Madres Católicas para las madres y las viudas, la Sociedad de Hijas de María para mujeres solteras, la Sociedad Pequeña del Sagrado Corazón para niñas entre 9 y 12 años, y una Asociación de Sirvientas cuya finalidad era preservar la moralidad de la familia. Los hombres afiliados al partido Conservador formaron la Sociedad Católica, en 1872, con el fin de proteger la religión católica contra los ataques del liberalismo y mejorar la situación de pobreza. Un grupo de profesionales formaron en Medellín la Sociedad de San Vicente de Paul, similar a la existente en Europa. La sociedad había nacido en Bogotá en 1857 y para 1907 estaba presente en 76 municipios y contaba con 5000 asociados<sup>99</sup>.

El carácter individualizador del poder es descrito por la Sociedad de San Vicente: “La sociedad envía a sus miembros a la morada de los que socorre, no sólo a llevarles el pan y a que se cercioren de la verdadera situación de los agraciados, sino también y principalmente a que les lleven el alimento del alma, dándoles consejos prudentes y oportunos, así como religiosos consuelos, que abran los corazones a la fe y a la esperanza”<sup>100</sup>. Se utilizaban criterios morales de seguimiento como la honradez, la legitimidad del ma-

<sup>99</sup> Gloria M. Arango, 1995. “Las Asociaciones Católicas de Antioquia en el Siglo XIX y sus formas de Sociabilidad”. Tunja ed.; Antonio Marín C., 1995. “Historia de las Prácticas Solidarias de Antioquia 1850-1930”. Tunja ed.; Beatriz Castro, 1998. *El Tratamiento de la Pobreza Urbana en Colombia, 1869-1922*. Documento sin Publicar ed. Universidad del Valle, Facultad de Ciencias Sociales y Económicas.

<sup>100</sup> *Ibidem*, p. 6

trimonio, el bautizo y primera comunión de los hijos y la higiene y el orden de la casa. Existían incluso modalidades como la ‘adopción de familias’<sup>101</sup>:

Las familias adoptadas entraban en una red de apoyo y privilegios de las obras de caridad y beneficencia [...] Obviamente los requisitos morales para estas familias eran grandes y de obligado cumplimiento, y su comportamiento era sometido a vigilancia estricta [...] En las visitas semanales los socios recordaban a las familias adoptadas los preceptos de higiene, de aseo, de salubridad de las habitaciones, etc.; como también procuraban convencer a las familias en concubinato de acudir al sacramento del matrimonio, como a los hijos para que recibieran los sacramentos del bautismo y primera comunión, cuando no los tenían.

Los indígenas, al igual que durante el periodo liberal, incomodaron el ideal regeneracionista. Las prácticas ciudadanas difirieron de la de los liberales; uno en términos de la cristianización como medio para alcanzar el ideal de la civilizatorio y dos, en el escepticismo en cuanto al mestizaje como estrategia. A ésta se propuso una estrategia de aislamiento y protección, similar a la sugerida por el obispo de Pasto<sup>102</sup>:

[Si las tribus indígenas] hubieran de ser salvajes desnudos en el desierto, para ser salvajes de levita en las ciudades, juzgo que sería mejor dejarlas vagar como hordas de fieras en el desierto; porque así les haríamos menos mal a ellas mismas y menos mal a la patria.

La Ley 89 de 1890 legisló sobre ‘la manera como deben ser gobernados los salvajes que van reduciéndose a la vida civilizada’; para la ley ser indígena es una situación transitoria ya que algún día ambos ellos serán absorbidos a la vida nacional<sup>103</sup>. La ley diferencia ‘los salvajes’ de los ‘indígenas ya reducidos a la vida civil’. Los primeros son declarados fuera de la legislación de la república y colocados en manos de misioneros. Para los segundos reglamenta una disposición especial denominada leyes generales de la República en asuntos de Resguardos. Ellos son equiparados a menores de veintiún años, que es la edad para entrar a la ciudadanía. La ley organiza y reconoce los cabildos como sistema de gobierno indígena y les otorga facultades en lo relativo a su gobierno económico, también le confiere autoridad al Gobernador del cabildo para poner penas a las faltas contra la moral; les asigna elaborar y custodiar el censo de indígenas, y distribuir las tierras comunes.

<sup>101</sup> *Ibidem*.

<sup>102</sup> Citado en Miguel Ángel Urrego, 1997b. *Sexualidad, Matrimonio y Familia en Bogotá 1880-1930*, Santa Fe de Bogotá: Editorial Ariel. p. 48.

<sup>103</sup> Sobre este punto ver Nancy Applebaum, 2003. *Op.Cit.* p. 110-113.

Además del clero y las instituciones de caridad, la policía es un agente para inculcar la ciudadanía virtuosa; al igual que el clero ejercen un poder pastoral<sup>104</sup>. El Código de Policía define la policía como una ‘entidad moral’; ellos estaban obligados a asistir a retiros espirituales como parte de su formación y a observar hábitos de comportamiento morales en su vida privada y pública; por ejemplo se les evitar ‘mezclarse con gentes mal reputadas, ni con mujeres públicas, ni aparecer en estado de embriaguez...’. Ejercen sobre la ciudadanía un sistema de vigilancia individualizador y detallado<sup>105</sup>:

Artículo 75: Conocerán [los agentes] a las personas que habiten en las calles encomendadas a su vigilancia y la ocupación y demás circunstancias de cada una de ellas, para poder identificarlas en cualquier momento.

Artículo 82: Vigilarán activamente la conducta de las personas de mal carácter, pendenciosos o sospechosos, de tal manera que se evidencie a esas personas que se les vigila; y tomarán nota de los individuos con quienes hable, las casas a donde lleguen y cualesquiera circunstancias que se relacionen con ellos.

Se le dieron atribuciones para perseguir a los vagos, que es definida bajo un criterio moral: “se consideran vagos los que, aun teniendo rentas o emolumentos de que subsistir, se entregan a la ociosidad y cultivan relaciones más o menos frecuentes con personas viciosas y de malas costumbres...”. A la policía se le dio la función de vigilar ‘la seguridad y orden doméstico’, especialmente la vigilancia al servicio doméstico, estipulando la obtención de un ‘documento de concierto’ para ser admitido a este trabajo, y la denuncia a los sirvientes que recibieran personas extrañas.

Durante este periodo el país sufrió cuatro guerras civiles (1876, 1885, 1895 y 1899-1902); la última conocida como La Guerra de los Mil Días (1899-2002); en estas guerras participaban las regiones bajo el mando de facciones del partido opositor contra el régimen centralista. A esta situación de guerra permanente se sumó la pérdida de Panamá a los Estados Unidos (1903). El resultado es un sentimiento de incertidumbre entre las elites sobre el mejor método de gobernanza. Este sentimiento hizo posible el que superaran diferencias partidistas y regionales y trabajaran juntas por la unidad de la nación<sup>106</sup>. Al iniciar el siglo veinte las condiciones sociales eran precarias: en 1918 sólo un tercio de la población mayor de 10 años era alfabeto (32.5%); en 1922 asistían a la escuela sólo el 6.5% de los niños en edad escolar y la esperanza de vida era de 32 años<sup>107</sup>. Los primeros años fueron de prosperidad económica resultado en parte del pago por parte de Estados

<sup>104</sup> Para esta información me baso en Urrego 1997a y 1997b *op. cit.*

<sup>105</sup> Urrego 1997b. *op. cit.* p. 299.

<sup>106</sup> Bushnell, 1993. *op. cit.*

<sup>107</sup> Helg, 1987. *op. cit.*

de la indemnización por la pérdida de Panamá, los préstamos de la banca extranjera y los ingresos de la exportación del café y petróleo. La atención de las elites se centra en la defensa de la sociedad no ya bajo los lentes de la civilización sino del progreso para cuyo fin era necesario un cuerpo sano.

### UNA CIUDADANÍA DESINFECTADA

Una conclusión de los acontecimientos de fin de siglo fue el pesimismo sobre la capacidad física para enfrentar el reto del incipiente capitalismo y, especialmente, la apertura externa a través de las exportaciones de café y la construcción de carreteras con empréstitos y asistencia internacionales. Durante la presidencia de Rafael Reyes (1904-1909), quien negoció la entrega del Canal de Panamá, se aprobó la Convención Sanitaria de Washington de 1905 y se estableció el servicio de Policía Sanitaria, marítima y terrestre<sup>108</sup>.

Ya en el artículo 44 de la Constitución de 1886 se responsabiliza al Estado de vigilar los asuntos relativos a la moralidad y la salud públicas<sup>109</sup>. Ese mismo año se crea la Junta Central de Higiene (Ley 30 de 1886) estableciendo una Dirección Departamental de Higiene en cada departamento y ordenando que sus disposiciones fueran obligatorias y apoyadas por la autoridad<sup>110</sup>. Algunas de las tareas emprendidas por la Junta se referían al saneamiento ambiental y campañas contra el alcoholismo y las enfermedades venéreas.

Las narrativas de la nación se centran en la imagen de un cuerpo enfermo, donde la defensa de lo social se refiere al control del contagio de las enfermedades cuyo origen se localiza en los pobres y que amenaza con ascender en la escala social. El médico García Medina, quien tuvo gran influencia en las políticas de higiene resume los elementos de este imaginario:

Cuantas veces presenciemos la aparición de un enfermedad contagiosa que se extiende [...] y que asciende a la escala social [...] volvamos la vista hacia los desheredados de la fortuna y recordemos que siendo solidarios todos los miembros del cuerpo social, el aumento del bienestar y el mejoramiento de la higiene de las clases inferiores contribuyen a obtener la defensa contra las enfermedades contagiosas; y para vencer y detener estas enfermedades evitables, tratemos de reformar material y moralmente el estado de las clases pobres, lo que sólo se consigue pidiendo a las leyes económicas los medios de mejorar su higiene y vestido; al capital, la construcción de habitaciones

<sup>108</sup> Emilio Quevedo y Catalina Borda, et. al., 2004. *Café y Gusanos, Mosquitos y Petróleo. El tránsito desde la higiene hacia la medicina tropical y la salud pública en Colombia 1873-1953*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Instituto de Salud Pública. p. 137.

<sup>109</sup> *Ibidem*.

<sup>110</sup> *Ibidem*, p. 66.

para obreros; a la higiene, las reglas para cambiar sus costumbres, y la caridad el modo de levantar su espíritu. García Medina, 1897<sup>111</sup>.

Un rasgo característico de este periodo es el carácter individualizador de lo biológico, asemejándolo al poder pastoral más que al biopoder. El cuerpo enfermo es el objeto de la intervención del estado y las estrategias privilegian formas de poder represivo sobre poder productivo. Tal como lo documenta la historiadora Diana Obregón, los leprosos se identificaron con el enemigo contra el que la sociedad habría que defender al punto de tomarlos como el nuevo modelo del ciudadano<sup>112</sup>. Es a través del control de la lepra donde se dan las primeras discusiones sobre el papel del Estado en el bienestar, la economía exportadora, y las estrategias de mejoramiento de la población. El presidente Reyes pidió al Congreso el exterminio de la lepra con el argumento de que ésta destruye el vigor y las energías del pueblo<sup>113</sup>.

La intrusión del Estado en el cuerpo de los ciudadanos se hace a través de medidas coercitivas de control de la población. El Estado es policivo y la ciudadanía debe ser desinfectada. La lepra y otras enfermedades como la cólera, el tifo y la fiebre amarilla fueron declaradas ‘calamidad pública’ y se hizo obligatorio denunciar la enfermedad. Las propiedades de las personas enfermas podían ser inspeccionadas, ellas podrían ser expulsadas de sus hogares, y/o confinadas en un sitio especial<sup>114</sup>. Se eximia a los médicos del secreto profesional en caso de lepra; y los lazaretos fueron encerrados con alambre de púas y custodiados por la policía y los residentes fueron forzados a permanecer dentro del área.

La construcción de una ciudadanía desinfectada no significa el abandono de categorías raciales, de género o clase ya que estrategias de gobernanza como la secuestación de los enfermos no sólo discriminaba a los más pobres sino también a aquellos considerados de raza inferior y argumentos sobre la necesidad de vigilancia recaían especialmente sobre la población indígena y negra. La ‘secuestación’ de los enfermos de lepra estaba asociada al carácter socioeconómico de los enfermos ya que los ricos quedaban eximidos de la medida y podían aislarse en su domicilio<sup>115</sup>.

Las mujeres fueron un foco importante en las estrategias de desinfección de la ciudadanía, especialmente aquellas declaradas de ‘vida escandalosa’. Por ejemplo el decreto 15 de 1886 expedido en la ciudad de Bogotá ordena

<sup>111</sup> Citado en Quevedo et. al 2004. *op cit*.

<sup>112</sup> Diana Obregón, 2003. “The State, Physicians, and Leprosy in Modern Colombia”. In *Disease in the History of Modern Latin America. From Malaria to Aids.*, edited by Diego Armus. Durham: Duke University Press.

<sup>113</sup> *Ibidem*, p. 135.

<sup>114</sup> Beatriz Castro, 2001. “Charity and Poor Relief in a Context of Poverty: Columbia, 1870-1930”. Doctor of Philosophy in the Modern History Faculty ed. Oxford University: Oxford University.

<sup>115</sup> *Ibidem*.

la persecución, captura y destierro de prostitutas a los Llanos Orientales. El médico Ricardo Parra se refería a esta campaña en un artículo de una revista médica *Repertorio de Medicina y Cirugía*:

[L]a policía armada con el decreto recogía a cuanta mujer era calificada de prostituta por el simple y limitado criterio de cualquier agente, y para ello no hubo inconveniente en violar sus domicilios y cazarlas en todas partes como a fieras; después de infligirles el abominable ultraje de cortarles el cabello, eran enviadas a los Llanos para ser arrojadas a aquellos climas deletéreos, llevando consigo la semilla mortal para los desgraciados habitantes de la región más rica y de más halagüeño porvenir que tiene el país<sup>116</sup>.

Las mujeres fueron más propensas a ser recluidas en centros para enfermos mentales; el manicomio del departamento de Antioquia, cuya construcción data de 1892, contaba con una mayoría de mujeres jóvenes y solteras dedicadas al trabajo doméstico; más del 40% eran mujeres negras y mulatas. Las causas más frecuentes de ingreso eran definidas como ‘manía crónica e histeria’<sup>117</sup>.

El instituto Profiláctico creado en 1917 hizo efectivas medidas como proveer a las mujeres públicas de un certificado de sanidad que debían renovar cada mes y colocar en un lugar visible<sup>118</sup>. El médico Laurentino Muñoz propuso el certificado médico pre-nupcial para proteger a del contagio sifilítico. La ordenanza 50 de 1914 sometió a vigilancia de la policía a todas las personas atacadas de enfermedades venéreas; el decreto 174 de 1920 estableció el registro o ficha de las prostitutas a ser llevado por la Oficina de Investigación Criminal, y establecía la obligación de presentarse por lo menos dos veces al mes al Dispensario y la sanción de dos a cinco días de arresto en caso contrario<sup>119</sup>.

En este periodo también abundaron los manuales de higiene corporal, algunos de los cuales recomendaban el baño diario y enfatizaban que se tomara siempre con ropa; el baño privado con el cuerpo desnudo se condenó hasta los años cuarenta<sup>120</sup>.

El consumo de chicha, fue objeto de campañas de persecución oficial ya que ésta se consideraba embrutecedora del pueblo y fue asociada a la raza indígena, como lo demuestra el nombre de la enfermedad producida por la chicha: ‘melancolía indígena’ el cual hace referencia a la tristeza, aislamiento y desconfianza de la población indígena. Los síntomas según un médico bogotano eran “el abandono casi total de sus antiguas costumbres; gastado

<sup>116</sup> Citado en Quevedo et. al., 2004. *op cit.* p. 68.

<sup>117</sup> Catalina Reyes C., 1994. “Higiene y Salud en Medellín, 1900-1930”. *Estudios Sociales* 7, 13-43.

<sup>118</sup> *Ibidem.*

<sup>119</sup> Quevedo et. al., 2004. *op cit.*

<sup>120</sup> Reyes C., 1994. *op cit.* pp. 13-43



el sombrero de uso primitivo, acuden al sombrero de caballero andante de la ciudad, y algunos llevan hasta dos, el uno sobre el otro; reemplazan el pantalón de manta por el pantalón raído de tela de paño...”<sup>121</sup>.

En los años veinte la relación entre positivismo, raza, género y enfermedad se hace más visible al debatirse el tema de la degeneración racial en eventos organizados por la Universidad Nacional. El debate lo abre el médico psiquiatra Miguel Jiménez López con el título de “Nuestras Razas Decaen. El Deber Actual de la Ciencia”; Jiménez, quien sería Ministro de Educación durante el gobierno de Ospina Pérez (1946-1950) sostiene que existe un degeneramiento racial en la población colombiana. En su conferencia incluye como pruebas detalles como la conformación anómala del cráneo; la obesidad, especialmente inoportuna en la población femenina; defectos en la forma de la oreja, la boca, las defectuosidades de las manos y los pies y anomalías en el aparto genital<sup>122</sup>. Como causas de estos males cita la ‘viciación (sic) ancestral de nuestro agregado étnico’, la carencia de higiene, la educación viciosa y la miseria. Sus soluciones se concentran en dos: la educación y la emigración. Jiménez abogó por una educación que fortaleciera la inteligencia y la voluntad y vio crucial la formación de maestros para lo cual propuso intercambiar inteligencias con países avanzados y misiones extranjeras docentes<sup>123</sup>. No obstante, fue escéptico que la educación y la higiene fueran suficientes: “la sola educación, combinada con la higiene general, no bastaría hoy a levantar nuestro nivel biológico”<sup>124</sup>. Según Jiménez, “es preciso una transformación completa de nuestra mentalidad y, casi estoy por decir, de nuestro organismo. Esto exige, como corolario, la infusión de sangre fresca y vigorosa en nuestro organismo social”<sup>125</sup>.

El imaginario de la sociedad como un cuerpo debilitado por la enfermedad aparece claramente en sus conclusiones “somos un organismo herido que pierde por momentos savia y vigor en un lucha que ha durado siglos; abramos la vena exhausta par transfundir la sangre cálida y rebosante y la vida bullirá de nuevo en nuestro pueblo con vibraciones de fuerza y energía”<sup>126</sup>. La inmigración europea fue propuesta como la solución ideal porque “iría ahogando poco a poco la sangre aborigen y la sangre negra, que son, en opinión de los sociólogos que nos han estudiado, un elemento permanente de atraso y de regresión en nuestro continente”<sup>127</sup>.

<sup>121</sup> Quevedo et. al., 2004. *op cit*.

<sup>122</sup> Miguel Jiménez López, 1920. “Primera Conferencia Dictada en el Teatro Municipal el día 21 de Mayo de 1920”. In *Los Problemas de la Raza en Colombia*. Bogotá: Biblioteca de la Cultura.

<sup>123</sup> *Ibidem*, p. 72.

<sup>124</sup> *Ibidem*, p. 78.

<sup>125</sup> *Ibidem*, p. 78.

<sup>126</sup> *Ibidem*, p. 76.

<sup>127</sup> *Ibidem*, p. 75.

El médico liberal Luis López de Mesa, quien también llegó a ser ministro de educación durante el primer gobierno de Alfonso López Pumarejo (1934-1938), se refería a los indígenas como “seres mal alimentados, quejumbrosos, humildes, mendicantes, sucios, muy escasos de pundonor y dotados de socarronería. Es la índole de los animales débiles recargada con la malicia humana”<sup>128</sup> (López de Mesa, Luis 1920). Más que un proceso de degeneración de la raza, López de Mesa ve una inestabilidad porque las razas no se han cruzado suficientemente. Se une al coro abogando por inmigración europea que según él debería proyectarse de acuerdo con las características regionales. Para Antioquia recomienda la sangre sajona, para Boyacá la sangre alemana; mientras que la Costa y el Cauca se deben dejar al acaso<sup>129</sup>.

En 1928 el político conservador y quién sería presidente de la república durante el período de la violencia, Laureano Gómez (1950-51), sostuvo que Colombia tenía pocas posibilidades de convertirse en una sociedad civilizada. Para Gómez el país se conforma de dos elementos esenciales: el territorio y la raza y el futuro depende de cómo actúa la segunda sobre la primera<sup>130</sup>. Sus conclusiones no podía ser más devastadoras: el negro ha permanecido en una perpetua infantilidad y goza del don de mentir; la raza indígena, a quienes él tilda de raza salvaje presenta una completa indiferencia por la vida nacional y vive “resignada a la miseria y a la insignificancia.”<sup>131</sup>. Del mestizo tampoco se podía esperar mucho porque en él se agudizan “las aberraciones psíquicas de las razas genitoras”<sup>132</sup>. Lo que denomina el mestizo primario “es falso, servil, abandonado y repugna todo esfuerzo y trabajo”<sup>133</sup>. El país es un depósito de riquezas naturales que no se han podido disfrutar “porque la raza no está acondicionada para ello”<sup>134</sup>. Según él se requeriría hombres de inteligencia superior, “la cultura colombiana es y será siempre un producto artificial, una frágil planta de invernadero, que requiere cuidado y atención inteligente, minuto tras minuto, para que no sucumba a las condiciones adversas”<sup>135</sup>. Y, por supuesto, la necesidad de inmigrantes de raza blanca.

La legislación de 1922 sobre inmigración refleja este imaginario ya que la ley 114 de 1922 dice así en su artículo 1°.

<sup>128</sup> Luis López de Mesa, 1920. “Segunda Conferencia”. In *Los Problemas de la Raza en Colombia*. Bogotá: Biblioteca de la Cultura.

<sup>129</sup> *Ibidem*, p. 134.

<sup>130</sup> Laureano Gómez, 1970. *Interrogantes sobre el Progreso de Colombia*. Bogotá: Populibro.

<sup>131</sup> *Ibidem*, pp. 46 - 47.

<sup>132</sup> *Ibidem*, p. 47.

<sup>133</sup> *Ibidem*, p. 49.

<sup>134</sup> *Ibidem*, p. 12.

<sup>135</sup> *Ibidem*, p. 49.

Con el fin de propender al desarrollo económico e intelectual del país y al mejoramiento de la condiciones étnicas, tanto físicas como morales, el Poder Ejecutivo fomentará la inmigración de individuos y familias que por sus condiciones personales y raciales no puedan o no deban ser motivo de precauciones respecto del orden social o del fin que acaba de indicarse, y que vengan con el objetivo de laborar la tierra, establecer nuevas industrias o mejorar las existentes, introducir y enseñar las ciencias y las artes, y, en general, que sean elemento de civilización y progreso<sup>136</sup>.

El artículo 11 de la misma ley prohíbe “la entrada al país de elementos que por sus condiciones étnicas, orgánicas o sociales sean inconvenientes para la nacionalidad y para el mejor desarrollo de la raza”<sup>137</sup>.

Ya para los años veinte también se empieza a sentir la problemática de la movilización obrera y de la vinculación de la mujer al trabajo. Estas leyes y problemáticas reinscriben la ‘cuestión obrera’ dentro de narrativas de la higiene y la salud abriendo las puertas a una concepción más productiva del poder; este contenido es tratado por Catherine LeGrand<sup>138</sup> en una investigación paralela.

### CONCLUSIÓN

En este capítulo he relacionado la identidad, la ciudadanía y la gobernanza en Colombia desde el periodo posterior a la independencia hasta el año 1929. Esta mirada me ha permitido arrojar luces adicionales sobre el fenómeno descrito como el sobre-dimensionamiento de la política. Una primera conclusión de este estudio es que la ciudadanía, incluidos los derechos sociales, no ha estado ausente de las propuestas políticas de elites y los grupos subalternos. La educación y la higiene fueron eje de las preocupaciones por la ciudadanía. Igualmente importante es la conclusión que elites criollas no tuvieron un monopolio sobre la definición y prácticas de ciudadanía. Grupos subalternos participaron activamente en las luchas por la ciudadanía, organizándose colectivamente y exigiendo el cumplimiento de derechos.

En Colombia el concepto de ciudadanía se originó bajo una concepción amplia y un relativo optimismo respecto al mejoramiento de la capacidad para desarrollar las habilidades para su ejercicio. Contrariando la visión evolucionista propuesta por Marshall y O’Donnell, la ciudadanía se fue restringiendo paulatinamente a lo largo del siglo. El pesimismo sobre la capacidad

<sup>136</sup> Aline Helg, 1989. “Los Intelectuales Frente a la Cuestión Racial en el Decenio de 1920: Colombia entre México y Argentina”. *Estudios Sociales* 4.

<sup>137</sup> Helg, 1989. *op cit.* p.47

<sup>138</sup> Catherine LeGrand, 2008. “An Exploratory Essay on Legal Narratives of Citizenship and Rights in Colombia during a Period of Political Transition and the Dawning of the ‘Social Question’ (1915-1929). Unpublished.

de gobernanza de los ciudadanos jugó un papel en esta restricción. Guiados por una percepción de características raciales y de género, grupos enteros de población fueron clasificados con necesidad de gobernanza por medios no democráticos o excluidos de la ciudadanía. Las élites propusieron diferentes racionalidades para justificar estas prácticas; ideales civilizatorio y de progreso predominaron, así como paternalismo y sentimientos religiosos. Se combinaron prácticas productivas y represivas de poder que van desde la educación y el mestizaje prevaleciente en los periodos del ciudadano patriota y el ciudadano soberano hasta el aislamiento racial propuesto por el régimen regenerador. Aunque la educación aparece a como una continuidad histórica las prácticas y racionalidades que la acompañaron variaron de acuerdo con percepciones de diferencias raciales y de género. Si bien el ejército y la policía fueron usados como un mecanismo para mejorar las prácticas ciudadanas este fue implementado diferencialmente; como poder disciplinario en el caso del ciudadano soberano y siguiendo una modalidad de poder pastoral durante la Regeneración. Estas prácticas se reforzaron entre sí, pero también entraron en contradicción ocasionando enfrentamientos y guerras civiles a lo largo del siglo.

Siguiendo los planteamientos de Foucault al centro de estas contradicciones está la combinación ‘diabólica’ de prácticas de ciudadanía donde lo individualizador y represivo predomina sobre lo generalizador y productivo. Más que un fracaso de las tecnologías disciplinarias donde los grupos subalternos pidieron más de lo que las elites podrían ofrecerles, como lo plantea Sanders, el enfoque propuesto en este capítulo mira las contradicciones dentro de la problemática modernidad/colonialidad. Desde esta perspectiva no hubo cabida para racionalidades alternativas a la ciudadanía civilizatoria y liberal.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABEL, Christopher, 1996. *Ensayos de Historia de la Salud en Colombia 1920-1990*. Bogotá: Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales, Universidad Nacional de Colombia y CEREC.
- ARANGO, Gloria M., 1995. “Las Asociaciones Católicas de Antioquia en el Siglo XIX y sus formas de Sociabilidad”. Tunja ed.
- ROSEMENA, Justo (ed.), 1870. *Constitución de los Estados Unidos de Colombia*. Havaire: Imprenta A. Lemale Ainé.
- BERMÚDEZ, Susy, 1994. *Hijas, Esposas y Amantes. Género, Clase, Etnia y Edad en la Historia de América Latina*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- BIERCK, Harold A. Jr., 1977. Las Pugnas por la Abolición de la Esclavitud en la Gran Colombia. En: *El Siglo XIX Visto por Historiadores Norteamericanos*. Editado por Jesús Antonio Bejarano. Bogotá: Editorial La Carreta.
- BRAUN, Herbert, 1985. *The Assassination of Gaitán: Public Life and Urban Violence in Colombia*. Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press.

- BUSHNELL, David, 1993. *The Making of Modern Colombia. A Nation in Spite of Itself*. Berkeley: University of California Press.
- CAMACHO Roldán, Salvador, 1983. *Escritos varios*. Vol. II. Bogotá: Editorial Incunables.
- CARO, Miguel A., 1986. *Estudios Constitucionales y Jurídicos*. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana.
- CAROZZA, Paolo, 2003. "From Conquest to Constitutions: Retrieving a Latin American Tradition of the Idea of Human Rights". *Human Rights Quarterly* 25, No. 2. pp. 281-313.
- CASTRO, Beatriz, 1998. *El Tratamiento de la Pobreza Urbana en Colombia, 1869-1922*. Documento sin Publicar ed. Universidad del Valle, Facultad de Ciencias Sociales y Económicas.
- CASTRO, Beatriz, 2001. "Charity and Poor Relief in a Context of Poverty: Columbia, 1870-1930". Doctor of Philosophy in the Modern History Faculty ed. Oxford University: Oxford University.
- CRUIKSHANK, Barbara, 1999. *The Will to Empower*. Ithaca: Cornell University Press.
- DEAN, Mitchell, 2002. "Powers of Life and Death Beyond Governmentality". *Cultural Values* 6, No. 1-2. pp. 119-138.
- DUARTE French, Jaime, 1982. *Florentino González. Razón y Sinrazón de una Lucha Política*. Bogotá: Carlos Valencia Editores.
- DUSSEL, Enrique, 1995. *The Invention of the Americas. Eclipse of the 'Other' and the Myth of Modernity*. New York: Continuum.
- ESCOBAR, Arturo, 1997. *La Invención del Desarrollo: Construcción y Deconstrucción del Tercer Mundo*. Bogotá: Editorial Norma.
- FERNÁNDEZ de Sotomayor, Juan, 1814. "Catecismo de Instrucción Popular". En: *El Proceso Ideológico de la Emancipación en Colombia*. Editado por Javier Ocampo López. Bogotá: Ediciones Tercer Mundo.
- FOUCAULT, Michel, 1979. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York: Vintage.
- FOUCAULT, Michel, 1990. *The History of Sexuality. An Introduction*. Vol. I. New York: Vintage Books.
- FOUCAULT, Michel, 1991. "Governmentality". In: *The Foucault Effect. Studies in Governmentality with two Lectures by and an Interview with Michel Foucault*, edited by Graham Burchell and Gordon, Colin' Miller, Peter. Chicago: University of Chicago Press.
- FOUCAULT, Michel, 2003. "Society Must be Defended". Lectures at the College de France 1975-1976. New York: Picador.
- FUNDACIÓN FUTURO COLOMBIANO. 1986. *El Pensamiento del Conservatismo Colombiano. Programas del Partido 1849-1985*. Bogotá: Fondo Cultural.
- GALINDO, Aníbal, 1984. "La Constitución Federal de 1863 (análisis crítico)". En: *Los radicales del siglo XIX. Escritos políticos*. Editado por Gonzalo España. Bogotá: El Áncora Editores.
- GARRIDO, Margarita, 1993. *Reclamos y Representaciones. Variaciones sobre la Política en el Nuevo Reino de Granada, 1770-1815*. Santafé de Bogotá: Banco de la República.

- GLENDON, Mary A., 2003. "The Forgotten Crucible: The Latin American Influence on the Universal Human Rights Idea". *Harvard Human Rights Journal* 16. Spring. Págs. 27-39.
- GÓMEZ, Laureano, 1970. *Interrogantes sobre el Progreso de Colombia*. Bogotá: Popu-libro.
- HALE, Charles A., 1989. "Political and Social Ideas". In: *Latin America Economy and Society, 1870- 1930*. Edited by Bethel Leslie. Cambridge: Cambridge University Press.
- HELG, Aline, 1987. *La Educacion en Colombia, 1918-1957*. Bogotá: CEREC.
- HELG, Aline. 1989. "Los Intelectuales Frente a la Cuestión Racial en el Decenio de 1920: Colombia entre México y Argentina". *Estudios Sociales* 4. pp. 37-53.
- HELG, Aline, 2003. "Simon Bolivar and the Spectre of Pardocracia: Jose Padilla in Post-Independence Cartagena". *Journal of Latin American Studies* 35, No. 3. pp. 447-471.
- HELG, Aline, 2004. *Liberty and Equality in Caribbean Colombia 1770-1835*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- JARAMILLO Uribe, Jaime, 1982a. "El Proceso de la Educación del Virreinato a la Época Contemporánea". En: *Manual de Historia de Colombia*. Editado por Santiago Mutis Duran. Bogotá: Círculo de Lectores.
- JARAMILLO, Uribe, Jaime, 1982b. *El Pensamiento Colombiano en el Siglo XIX*. Bogotá: Editorial Temis.
- JIMÉNEZ López, Miguel, 1920. "Primera Conferencia Dictada en el Teatro Municipal el día 21 de Mayo de 1920". En: *Los Problemas de la Raza en Colombia*. Bogotá: Biblioteca de la Cultura.
- KÖNIG, Hans-Joachim, 1994. *En el Camino Hacia la Nación. Nacionalismo en el Proceso de Formación del Estado y la Nación de la Nueva Granada, 1750-1856*. Bogotá: Banco de la República.
- LIÉVANO, Aguirre, Indalecio, 1978. *Los Grandes Conflictos Sociales y Económicos de Nuestra Historia*. Vol. III. Bogotá: <http://www.lablaa.org/blaaavirtual/letra-c/cseiii/cseiii06a.htm>.
- LIÉVANO, Aguirre, Indalecio, 1946. *Rafael Núñez*. Bogotá: Ediciones Librería Siglo XX.
- LONDOÑO, Patricia, 1992. "El ideal femenino en el siglo XIX". En: *Las mujeres en la historia de Colombia. Mujeres y cultura*. Editado por Consejería Presidencial para la Política Social. Santa Fe de Bogotá: Grupo Editorial Norma.
- LÓPEZ de Mesa, Luis, 1920. "Segunda Conferencia". In *Los Problemas de la Raza en Colombia*. Bogotá: Biblioteca de la Cultura.
- LOY, Jane M., 1982. "Los Ignorantistas y las Escuelas - La Oposición a la Reforma Educativa durante la Federación Colombiana". *Revista Colombiana de Educación* 9. pp. 9-24.
- LUGONES, María, 2007. "Heterosexuality and the Colonial/Modern Gender System". *Hypatia* 22, No. 1. pp. 186-209.
- MARÍN C., Antonio, 1995. *Historia de las Prácticas Solidarias de Antioquia 1850-1930*. Tunja.
- MARSHALL, T. H., 1964. "Citizenship and Social Class". In: *Class, Citizenship, and Social Development*. Westport, Connecticut: Greenwood Press.

- MEHTA, Uday S., 1997. "Liberal Strategies of Exclusion". In: *Tensions of Empire. Colonial Cultures in a Bourgeois World*, edited by Frederick Cooper and Ann Laura Stoler. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- MIGNOLO, Walter D., 2000. *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press.
- MOLINA, Gerardo, 1970. *Las ideas liberales en Colombia, 1849-1914*. Bogotá: Editorial Temis.
- O'DONNELL, Guillermo, 2001. "Reflections on Contemporary South American Democracies". *Journal of Latin American Studies* 33. pp. 599-609.
- OBREGÓN Torres, Diana, 1997. "Medicalización de la Lepra: Una Estrategia Nacional". *Anuario Colombiano de Historia* 24. pp. 139-165.
- OBREGÓN, Diana, 2003. "The State, Physicians, and Leprosy in Modern Colombia". In *Disease in the History of Modern Latin America. From Malaria to Aids*. Edited by Diego Armus. Durham: Duke University Press.
- PÉCAUT, Daniel, 1987. *Orden y Violencia en Colombia. Evolución Socio-Política de Colombia entre 1930 y 1953*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.
- PÉREZ, Felipe, 1862. *Anales de la revolución escritos según sus propios documentos*. Bogotá: Imprenta del Estado de Cundinamarca.
- PÉREZ, Felipe, 1883. *Geografía General Física y Política de los Estados Unidos de Colombia y Geografía Particular de la Ciudad de Bogotá*. Bogotá: Imprenta de Echeverría Hermanos.
- QUEVEDO, Emilio y Borda, Catalina et. al., 2004. *Café y Gusanos, Mosquitos y Petróleo. El tránsito desde la higiene hacia la medicina tropical y la salud pública en Colombia 1873-1953*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Instituto de Salud Pública.
- QUIJANO, Anibal, 2001. "Coloniality of Power, Globalization and Democracy". *Trayectorias* 4, no. 7-8:58-90.
- REYES C., Catalina, 1994. "Higiene y Salud en Medellín, 1900-1930". *Estudios Sociales* 7. pp. 13-43.
- ROJAS, Cristina, 2001. *Civilización y Violencia. La Búsqueda de la Identidad en la Colombia del Siglo XIX*. Bogotá: Grupo Editorial Norma y Pontificia Universidad Javeriana.
- ROLDÁN, Mary, 2002. *Blood and Fire. La Violencia in Antioquia, Colombia. 1946-1953*. Durham: Duke University Press.
- ROSE, Nicholas, 2001. "The Politics of Life Itself". *Theory, Culture & Society* 16, No. 6. pp. 1-30.
- SAFFORD, Frank, 1991. "Race, Integration and Progress: Elite Attitudes and the Indian in Colombia, 1750-1870." *The Hispanic American Historical Review* 71, No. 1 Págs.1-33.
- SALVATORE, Ricardo D., 2001. "Sobre el surgimiento del estado medico legal en la Argentina: 1890-1940". *Estudios Sociales*. pp. 81-114.
- SAMPER, José M., 1861. *Ensayo sobre las Revoluciones Políticas y la Condición Social de las Repúblicas Colombianas*. Paris: Imprenta de E. Thunot y C.
- SÁNCHEZ Gómez, Gonzalo, 1991. "La Violencia y la Supresión de la Política". En: *Guerra y Política en la Sociedad Colombiana*. Editado por Gonzalo Sánchez Gómez. Bogotá: El Ancora Editores.

- SANDERS, James E., 2003. "Belonging to the Great Granadian Family: Partisan Struggle and the Construction of Indigenous Identity and Politics in Southwestern Colombia, 1849-1890". En *Race & Nation in Modern Latin America*. Edited by Nancy P. Appelbaum, Anne S. Macpherson and Karin Alejandra Rosemblatt. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- SANDERS, James E., 2004. *Contentious Republicans: Popular Politics, Race, and Class in Nineteenth-Century Colombia*. Durham: Duke University Press.
- SOMERS, Margaret R., 1995. "Narrating and Naturalizing Civil Society and Citizenship Theory: The Place of Political Culture and the Public Sphere". *Sociological Theory* 13, No. 3. pp. 229-279.
- STOLER, Ann L., 1995. *Race and the Education of Desire. Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*. Durham and London: Duke University Press.
- STOLER, Ann L., 2002. *Carnal Knowledge and Imperial Power. Race and the Intimate in Colonial Rule*. Berkeley: University of California Press.
- SURIANO, Juan (ed.), 2000. *La Cuestión Social en Argentina: 1870-1943*. Buenos Aires: Editorial La Colmena.
- THURNER, Mark, and Guerrero, Andres (eds.), 2003. *AFTER SPANISH RULE: POST-COLONIAL PREDICAMENTS OF THE AMERICAS*. Duke University Press.
- TIRADO Mejía, Álvaro, 1976. *Aspectos Sociales de las Guerras Civiles en Colombia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.
- TIRADO Mejía, Álvaro, 1982. "El Estado y la Política en el Siglo XIX". En: *Manual de Historia de Colombia*. Editado por Cobo Borda, Juan Gustavo and Santiago Mutis Durán. Bogotá: Círculo de Lectores.
- TRIGO, B., 2000. *Subjects of Crisis: Race and Gender as Disease in Latin America*. Hanover and London: Wesleyan University Press.
- URIBE Vargas, Diego, 1977. *Las Constituciones de Colombia*. Vol. I y II. Madrid: Ediciones Cultura Hispana.
- URREGO, Miguel A., 1997. "La Noción de Ciudadanía bajo la Regeneración. Colombia 1880-1900". In *El Siglo XIX. Bolivia y América Latina*. Editado por Rossana Barragán, Dora Cajías and Seemin Qayum. La Paz, Bolivia: Muela del Diablo Editores.
- WILSON, Fiona, 2004. "Indian Citizenship and the Discourse of Hygiene/Disease in Nineteenth-Century Peru". *Bulletin of Latin American Research* 23, No. 2. Págs. 165-180-1800.
- YEPES, Jesús, 1962. "La Evolución del Pensamiento Constitucional de la América Latina (1810-1830)." En: *El Pensamiento Constitucional de Latinoamérica – 1810-1830*. Caracas: Academia Nacional de Historia.



## CONSTRUCCIÓN DE IDENTIDADES COLECTIVAS EN EL ANÁLISIS DE LAS CONFRONTACIONES POLÍTICAS

*Alba Nubia Rodríguez Pizarro*  
*Julio César Rubio*

### INTRODUCCIÓN

En las sociedades capitalistas modernas la protesta no ha disminuido con el progreso económico, ni con el mayor bienestar material de las personas; más bien pareciera que ocurre lo contrario. En las últimas décadas las protestas, las movilizaciones y otros tipos de acción colectiva han aumentado en lugar de disminuir<sup>1</sup>. Colombia no es ajena a esta realidad.

En el contexto del país, que no es de un capitalismo moderno, sino que se mueve entre la modernidad y su carencia, se dan múltiples acciones colectivas<sup>2</sup> con diversos tipos de reivindicaciones (la paz, el medio ambiente, derechos culturales, mejores condiciones de vida para las personas, contra el secuestro, acciones de resistencia, etc). Algunas de estas acciones han

<sup>1</sup> Rucht, D, Koopmans, R and Neidhardt, F. 1999. *Acts of dissent: new developments in the study of protest*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

<sup>2</sup> El concepto de acción colectiva no es preciso, sin embargo es una categoría analítica que nos permite hacer alusión a una gran variedad de acciones por medio de las cuales la gente expresa su descontento frente a condiciones de inequidad y exclusión. Pueden ser paros, huelgas, marchas, motines, invasiones, resistencia civil no violenta y resistencia armada. Según Eckstein “tales variadas acciones de desafío tienen en común por lo menos una característica importante: conllevan los esfuerzos de los que son política y económicamente débiles para resistirse mediante causas no institucionalizadas a las condiciones que consideran injustas” Eckstein, S., 2001. “Poder y protesta popular en América Latina”, en Poder y protesta popular. Movimientos sociales latinoamericanos, Siglo Veintiuno Editores, pp. 15-75, México.

sido coyunturales y otras tienen cierta permanencia en el tiempo. En esta multiplicidad también ubicamos las protagonizadas por organizaciones subversivas o grupos guerrilleros, o en el “nuevo” lenguaje mundial, grupos terroristas. Estas últimas han hecho presencia en el territorio nacional desde hace cinco décadas (aproximadamente). Sorprende que a pesar de su permanencia, en la literatura no se reconozcan como acciones colectivas, sino como fenómenos etéreos que aparecen como telón de fondo de las distintas problemáticas de la realidad colombiana.

Para su análisis, por lo general se ha privilegiado el énfasis en el uso de la violencia política como repertorio preferido para su manifestación. De esta manera, las reflexiones han favorecido los hechos visibles, pero aun los análisis sobre los procesos que subyacen a la conformación, mantenimiento y cohesión de este tipo de acciones y de los otros citados son incipientes. La insuficiencia de estos análisis ha llevado a que se estudien los actores colectivos (grupos, organizaciones, movimientos sociales) como unidades básicas del análisis social.

Desde nuestra perspectiva, es necesario dilucidar los procesos a través de los cuales los actores colectivos se constituyen como tales, construyen un nosotros y logran mantenerse a través del tiempo como actores colectivos actuantes en un contexto histórico y social específico. En este mismo sentido, coincidimos con Melucci<sup>3</sup> en que es necesario indagar la unidad empírica para descubrir la pluralidad de elementos analíticos –orientaciones, significados y relaciones– que convergen en el mismo fenómeno. Desconocer esta perspectiva es instalarse en el análisis de una acción sin actor. Un ejemplo de este enfoque es la psicología de masas, que pone el énfasis en los factores de imitación, irracionalidad, contagio o sugestión. La acción colectiva aparece como la respuesta reactiva a las crisis o desorden del sistema social.

La otra vertiente de análisis que ha estado presente en los estudios de la acción colectiva es la que busca los fundamentos del fenómeno en la estructura social y ha deducido sus conclusiones sobre la acción, del análisis de las condiciones sociales que los actores parecen tener en común. Aquí nos encontramos con un actor sin acción. Estas formas tradicionales de analizar la acción colectiva no permiten establecer diferencias entre distintos tipos de fenómenos colectivos, ni tampoco verlos como el resultado de múltiples procesos que favorecen o impiden la formación y el mantenimiento de las estructuras cognoscitivas y los sistemas de relaciones necesarios para la acción. Son perspectivas que no dan respuesta a los siguientes interrogantes: ¿Cómo se construye la acción colectiva? ¿Cómo se produce la unidad entre las distintas partes, niveles y orientaciones presentes en un fenómeno empí-

<sup>3</sup> Alberto Melucci, 1994. “Asumir un compromiso: identidad y movilización en los movimientos sociales”. *Revista Zona Abierta* No. 69.

rico de acción colectiva? ¿Cuáles son los procesos y relaciones a través de los cuales los individuos se implican en la acción colectiva? ¿Qué permite la cohesión y mantenimiento de un actor colectivo?<sup>4</sup>

En los actores colectivos hay que descubrir su naturaleza diversa y compleja, “las maneras como activan sus relaciones para darle sentido al “estar juntos” y a los fines que persiguen”. Cuando observamos un número de personas actuando colectivamente nos confrontamos con un sistema de acción multipolar. “Es decir, con unos fines que los han llevado a estar juntos, con unos medios y un ambiente”<sup>5</sup>. Estos tres elementos, de acuerdo con el mismo autor, se pueden ver como un sistema de vectores interdependientes en estado de mutua tensión que pueden conjugarse de diversas maneras y darle origen a la acción colectiva. Así, ésta no es una unidad empírica homogénea. En su configuración se dan múltiples procesos, entre ellos la

<sup>4</sup> *Ibidem.* p. 157. La primera perspectiva desarrollada especialmente por teóricos norteamericanos, enfatizó en la explicación de *cómo actúa* y se moviliza un determinado sector de la población. Asumiendo los movimientos sociales como organizaciones, sin cuestionarse el origen de las mismas y sin dar explicación sobre el paso del nivel individual al colectivo; este enfoque comprende la teoría de la acción colectiva de Mancur Olson (1965) y la de la elección racional (Elster), la teoría de la movilización de recursos (McCarthy y Zald, 1977; Jenkins, 1974) y la de la estructura de oportunidad política (Kitschelt, 1986). La segunda perspectiva se concentró en el *por qué* de la movilización y fundamentó sus explicaciones en las condiciones estructurales en las que emerge la acción colectiva. Así mismo, cada acción colectiva es propia del contexto socio-histórico en que surge, y es el contexto el que determina la composición social y la dinámica del movimiento. En esta perspectiva se ubica la teoría de los nuevos movimientos sociales, Melucci (1994); Habermas (1987); Offe (1988); (Touraine (1985). Fue desarrollada principalmente por especialistas europeos. En esta segunda perspectiva hoy se privilegian enfoques que abordan el papel de las emociones en los análisis de los movimientos sociales en particular y de la participación colectiva de los individuos en lo político en general. Las emociones son parte integral de los comportamientos humanos, articulan en gran medida las trayectorias de los individuos y contribuyen a darles sentido. Las emociones constituyen los más profundos deseos y satisfacciones, impregnando ideas, identidades e intereses. De acuerdo con Collins “son pegamento de la solidaridad y lo que moviliza el conflicto” (1990:28). Los análisis de la acción colectiva en América Latina en general y de Colombia en particular se han movido de manera incipiente en estas perspectivas, sin embargo los investigadores del tema argumentan que si bien es cierto son perspectivas importantes, también lo es que no se puede olvidar que nuestro contexto subsisten realidades que han sido superadas en Europa y en Estados Unidos, lugares que son el asiento de los enfoques enunciados. Entre nosotros imperan: 1) las reivindicaciones materiales originadas por un contexto de desigualdad extrema; 2) en América Latina las instituciones y organizaciones intermedias (comunidades eclesiales, ONG) tienen un papel determinantes en la promoción y desarrollo de luchas sociales; y 3) hay una ausencia de distinción neta entre sociedad civil y Estado. Estos factores contribuyen al argumento que para América Latina se hace necesario crear referentes explicativos que atiendan a sus características contextuales.

<sup>5</sup> Alberto Melucci, 1999. *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. México: Colegio de México. p. 43.

construcción de identidad colectiva, entendida como una categoría analítica que en palabras de Jasper y Polleta es

la conexión cognitiva, moral y emocional de un individuo con una comunidad más amplia, categoría, práctica o institución. Es la percepción de un status o relación compartida, que puede ser imaginada más que experimentada directamente, y es distinta de las identidades personales, aunque puede formar parte de una identidad personal. Una identidad colectiva puede haber sido construida primero por personas que no hacen parte de un grupo, quienes pueden luchar por ser aceptados. Las identidades colectivas se expresan en materiales culturales —nombres, narrativas, símbolos, estilos verbales, rituales, ropa, entre otros— pero no todos los materiales culturales expresan identidades colectivas. La identidad colectiva no implica el cálculo racional para la evaluación de elecciones que supone el interés<sup>6</sup>.

Cuando definimos la identidad colectiva no debemos olvidar que es un concepto, una herramienta analítica, no un dato o una esencia; en otras palabras, no es una cosa con una existencia real. Como concepto nos permite analizar la realidad del fenómeno colectivo o dimensiones de éste, que no han podido ser explicadas a través de otros conceptos o modelos, por lo tanto es posible contribuir a nuevo conocimiento y entendimiento del fenómeno.

En este orden de ideas, nuestro propósito es argumentar que las organizaciones político clandestinas (grupos insurgentes, organizaciones guerrilleras) son actores colectivos que construyen identidad colectiva, la cual es un factor importante en su mantenimiento y permanencia. Son identidades políticas que se configuran en una lógica de la equivalencia y la diferencia. Con esta tesis no queremos desconocer las oportunidades políticas, la presencia de agentes animadores y las reivindicaciones como factores que contribuyen a la emergencia de fenómenos colectivos, sino que estos no pueden operar “sin la capacidad del actor para percibirlos e integrarlos en un sistema de interacción y negociación de las orientaciones, respecto a los fines, medios y ambiente de su acción”<sup>7</sup>. Los argumentos que aquí presentamos son producto de una investigación que se encuentra actualmente en curso.

Dado que el fenómeno que nos ocupa no obedece a formas colectivas convencionales tales como movimientos sociales, protestas, etc., sino que corresponde a formas colectivas no convencionales, condición fundada en la clandestinidad y en el uso privilegiado de violencia política, se hace necesario establecer claridades conceptuales respecto a esta tipología.

<sup>6</sup> Polleta y Jasper, 2001. “Collective Identity and social movements”. *Annual Review of sociology*, 27. p. 285.

<sup>7</sup> Melucci, 1999, *op cit.* p. 44.

### ¿QUÉ ENTENDEMOS POR ORGANIZACIONES POLÍTICO CLANDESTINAS?<sup>8</sup>

Inicialmente podríamos decir que lo colectivo se refiere a la simple presencia de varios individuos, que compartiendo un mismo tiempo manifiestan comportamientos comunes. Sin embargo, los fenómenos colectivos a los que nos referimos implican, además, tres dimensiones analíticas: 1) solidaridad, es decir, capacidad de los actores para reconocerse a sí mismos y ser reconocidos como parte de la misma unidad social; 2) el desarrollo de un conflicto, lo cual implica una situación en la que por lo menos dos adversarios se encuentran en oposición sobre un objeto común, en un campo disputado por ambos. En otras palabras, el conflicto alude a adversarios que luchan por algo que reconocen, que está entre ellos y que los convierte en adversarios; 3) la ruptura de los límites del sistema en los que ocurre la acción. Esto quiere decir que hay comportamientos que traspasan las fronteras de compatibilidad, forzando al sistema a ir más allá del rango de variaciones que su estructura puede tolerar (ejercicio de la violencia).

De acuerdo con estas dimensiones analíticas ubicamos las acciones de las organizaciones subversivas colombianas como acciones colectivas que implican solidaridad, conflicto, transgresión de los límites de compatibilidad del sistema de relaciones sociales y que “utilizan la violencia política como un repertorio particular de la acción colectiva, que involucra fuerza física, considerada como ilegítima por la cultura dominante”<sup>9</sup>. En síntesis,

<sup>8</sup> Denominación utilizada por Donatella Della Porta en su estudio sobre organizaciones subversivas en Italia y Alemania. Preferimos esta denominación debido a que conceptos como guerrilla y grupos terroristas son categorías objetivantes que no permiten el análisis de estos fenómenos como acciones cp colombiano. “¿De guerrilla a grupos terroristas? El caso del ELN” en *Revista Política y Sociedad*. Facultad de Ciencias Políticas y Sociología. Universidad Complutense de Madrid, N 42.

<sup>9</sup> Donatella Della, 1995. “Social Movements, Political Violence and the State. A Comparative Analysis of Italy and Germany. Cambridge Studies in Comparative Politics”. En: McAdam, Dough, John D. McCarthy y Mayer N. Zald (Ed.) *Movimientos sociales: perspectivas comparadas*. Madrid: Editorial Istmo. p. 4.

Donatella Della Porta es investigadora italiana quien ha realizado análisis de los grupos armados en Italia y Alemania. Plantea que la violencia política es un particular repertorio de la acción colectiva que involucra fuerza física, considerada en el tiempo como ilegítima por la cultura dominante. La autora incluye formas de acción tales como ataques a propiedades, cuando el daño o el robo a la propiedad es la meta principal; disturbios, cuando la desorganización, desorden van al frente del daño de la propiedad; confrontación violenta, cuando los miembros de un grupo de oponentes políticos luchan con otro; choque con la policía, cuando los protestantes interactúan violentamente con la policía; ataques violentos dirigidos contra personas, cuando un grupo político ataca a otro grupo o a miembros de la élite o lo público, causando injurias o muerte; ataques violentos al azar, cuando la violencia organizada está dirigida contra personas a pesar de su política o identidad social; ataques armados de lugares o personas llegando a atracos, secuestros. De todas estas formas de acción el principal objetivo es la muestra de la fuerza física (Della Porta and Tarrow 1986: 614. De esta forma Della Porta operacionaliza el concepto de violencia política, reconociendo sus distintos niveles, y

las organizaciones político clandestinas son de hecho fenómenos colectivos producto de procesos sociales diferenciados, de orientaciones de acción, de elementos de estructura y motivación que pueden ser combinados de maneras distintas.

El problema del análisis se centra, de esta forma, en la explicación de cómo esos elementos se combinan y unen, de cómo se forma y se mantiene el actor colectivo. Esta aproximación a este tipo de acción colectiva se basa en una perspectiva teórica constructivista, la cual nos permite considerar los fenómenos colectivos como procesos en los cuales los actores producen significados, comunican, negocian y toman decisiones. Los actores son capaces de ir más allá del estímulo-respuesta. En otras palabras, la acción colectiva implica la combinación de diversos factores: personales, estructurales y de acción. Es en ese proceso en el que se construye identidad colectiva, la cual implica ser reconocido, reconocer a otros y construir en una pluralidad.

¿Por qué denominarlas organizaciones político clandestinas? Preferimos esta denominación debido a que es una categoría analítica no valorativa, como sí lo son conceptos como grupos subversivos, grupos guerrilleros y/o grupos terroristas. Esta ha sido una categoría analítica utilizada en otros estudios (como los de Donatella Della Porta, en sus investigaciones sobre las Brigadas Rojas en Italia y grupos insurgentes en Alemania) a nivel mundial para denominar este tipo de acción. Queremos señalar que no es un problema semántico sino analítico<sup>10</sup>.

Reflexionar sobre la identidad colectiva que se construye en este tipo de organizaciones nos ubica, inicialmente, en la necesidad de delimitar el contexto en que éstas se construyen, teniendo en cuenta que en la arena de lo político convergen diversos actores y específicamente en la arena de la acción colectiva aparecen quienes hacen parte de la acción, los observadores (quienes potencialmente pueden pertenecer a la acción) y los contradictores. La equivalencia y la diferencia.

#### **EL CONTEXTO DE LAS IDENTIDADES COLECTIVAS EN LAS ORGANIZACIONES POLÍTICO CLANDESTINAS EN COLOMBIA**

Hablar del contexto no supone para esta ponencia unos datos que ubiquen la realidad del país y la situación del conflicto armado como marco de referencia para las ideas a argumentar, una especie de telón de fondo, sino que en su lugar, el contexto es aquel en el cual las identidades colectivas se

---

distinguiendo entre formas de violencia espontánea y organizada.

<sup>10</sup> Para mayor profundización al respecto ver: Rodríguez Pizarro Alba Nubia, 2005. Acciones colectivas en el Conflicto Político Colombiano: ¿De guerrilla a grupos terroristas? En: *Revista Política y Sociedad* No 42. Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, Universidad Complutense de Madrid.

hallan y son demarcadas, condicionadas y, a su vez, donde ellas agencian las disyunciones con ese orden que supone ese contexto social, político, histórico y económico.

Por ello hemos de recurrir a esa idea de Cornelius Castoriadis cuando habla de lo histórico-social como una tensión creativa entre lo *instituido* y lo *instituyente*<sup>11</sup>; entre aquello que la sociedad define como sus normatividades, instituciones sociales, jurídicas, políticas y simbólicas (lo instituido), y aquello que las hace cambiar producto de los movimientos históricos propios de los conflictos que la sociedad agencia (lo instituyente). Y ello, porque las preguntas por las identidades colectivas han de asumir ese contexto como parte de ellas en sus formas de existencia y no como una realidad absolutamente externa que las proscribe. De ahí la idea de un *contexto instituyente* que interpela a las identidades y, en ocasiones, las condiciona al extremo, pero también de un contexto que es recreado por la existencia y demandas propias de esas identidades colectivas. En tal sentido, llama la atención, y es menester profundizar la sugerencia en casos concretos, lo dicho por Étienne Balibar<sup>12</sup>:

Intentaré proponer los lineamientos de un análisis de las identidades, o más bien del concepto de la identidad colectiva, cuya tesis fundamental paradójicamente será que *no hay* identidad “idéntica a sí misma”, que toda *identidad es fundamentalmente ambigua* [...] No hay identidad *dada*; solo hay *identificación*, es decir, un proceso desigual, construcciones riesgosas que hacen un llamamiento a garantías simbólicas más o menos fuertes [...] Pero, para configurarse, ese nudo identitario tiene como condición y como materia *instituciones* históricas: no solo instituciones oficiales, dominantes, sino también instituciones revolucionarias. De ahí que los ‘movimientos anti sistema’ se proveen de instituciones para construir su ‘identidad’. Condición para su perduración, para su autonomía relativa<sup>13</sup>.

Esta ambigüedad de las identidades colectivas obliga a una mirada que no sea estática ni esencializante; sugiere una mirada que transcurre entre sus demandas y repertorios y los de otras identidades o sujetos implicados en ese contexto instituyente que se configura en escenario de disputa, no necesariamente excluyente, entre demandas y repertorios diversos, sino posiblemente en escenario de correlaciones de fuerzas, negociaciones duraderas, tácticas momentáneas e identificaciones utilitarias con otros, que permiten garantizar la continuidad histórica de la identidad en cuestión. Así entendida la ambigüedad, no traduce un “sin sentido” de las demandas, procesos y repertorios propios que las identidades colectivas inventan para

<sup>11</sup> Cornelius Castoriadis, *La institución imaginaria*, España: Editorial Tusquets.

<sup>12</sup> Etienne Balibar, 2005. *Violencia, Identidades y Civilidad*. Barcelona: Editorial Paidós.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

su sostenimiento, aun cuando estas agencien repertorios que promulgan ideologías llamadas clásicas o anacrónicas por algunos, como el cambio social, la revolución, el socialismo. De esta manera, existe un *espacio liminal y comunicativo* profundamente complejo entre aquello que pudiéramos llamar, analíticamente, el *afuera* de las identidades colectivas o *los otros*, y ese *adentro*, el *nosotros* que supone su particularidad. Dimensiones que inventan y recrean, producen y reproducen, las instituciones imaginarias (organizaciones, discursos, símbolos, oportunidades, subjetividades) que en constante comunicación, disputa y negociación, disponen ese contexto instituyente que explica y demarca el movimiento histórico de las identidades. Entonces, ese otro no es exclusivamente el oponente o diferente, ese otro es también el contexto en tanto multiplicidad de acontecimientos coyunturales e históricos que ofrecen oportunidades o limitaciones para el agenciamiento de la identidad.

Con base en los planteamientos de Castoriadis y Balivar, queremos señalar que para la construcción de identidades colectivas en el tipo de organizaciones que nos ocupa, es fundamental puntualizar que en su construcción juegan unos elementos identitarios asignados que son construidos en lo que hemos llamado el *afuera*, lo instituido, y otros que son los que se dan en el proceso interno de las organizaciones, que denominamos el *adentro*, lo instituyente. Entre estos dos hay una frontera liminar, que es necesario develar para tener otras lecturas que nos permitan construir otros referentes frente a la confrontación armada o la guerra que han sido convertidas en realidades cuasi-monolíticas y monotemáticas de la vida social. Por ello, la lectura y definición que hagamos de ese contexto tiene implicaciones teóricas, éticas y políticas profundas en la interpretación de aquello que llamamos identidades colectivas.

Hemos precisado cómo en la conformación de identidades colectivas converge lo que hemos llamado un *adentro* y un *afuera* —obviamente esto en términos analíticos y no desde una visión polarizada—. Seguidamente señalaremos los factores que ubicaríamos en el *afuera*, o lo instituido:

En primer lugar, encontramos múltiples denominaciones del conjunto de los acontecimientos. Al respecto nos ha parecido supremamente incitador y provocador el título de un último libro publicado por el IEPRI de la Universidad Nacional: *Nuestra guerra sin nombre*. Y mucho más su subtítulo: *Transformaciones del conflicto en Colombia*. Ahora bien, ¿lo que padecemos es una guerra o un conflicto? ¿Acaso ambas cosas? Los autores nos incitan a reflexionar sobre la trascendencia de la nominación, interpretación y/o representación de la realidad que vivimos cuando en el prólogo nos dicen:

Este prólogo trata de una guerra innombrable, en dos acepciones. En primer lugar, la colombiana, como todas las guerras, ha producido atrocidades sin



nombre. Pero, segundo, al contrario de muchas otras, ha resultado inasible hasta para la barroca obsesión tipológica de los analistas sociales. Primera pregunta: ¿guerra o no guerra? Fuera del calor de las luchas políticas, ésta no tiene un gran interés, puesto que tanto a la luz de las cifras como de las dinámicas sociales, la respuesta afirmativa parece obvia. Pero sí que la tienen: ¿es una ‘nueva guerra’ kaldoriana, en la que tendencias localistas se enfrentan a criterios universalistas de la comunidad global?<sup>14</sup> ¿Es una guerra civil? ¿Criminal? ¿Cada vez más ideológica y apolítica? ¿Simplemente trivial? ¿Todas las anteriores? ¿Ninguna? O, según el cajón del cuestionario que seguramente por el momento sea más sabio y prudente llenar: ¿no sabe – no responde?<sup>15</sup>.

El rasgo distintivo de este actual periodo de nuestra historia conflictiva y de las representaciones que pretenden dar cuenta de él, se halla ubicado en cierta medida en la tendencia a catalogar y normalizar el conflicto como *amenaza terrorista*. Y, ubicamos este rasgo no pensando exclusivamente en lugares académicos que bien pueden estar en contra de esta normalización, sino en un contexto general en el cual el país está inscrito en esa nominación, la cual se expande de manera excesiva a través de los medios de comunicación y del papel que de ellos está haciendo el gobierno actual, incluyendo en sus discursos-representaciones fundamentos jurídicos, históricos, sociológicos e incluso religiosos, que otorgan a dicha representación una fuerza simbólica y política nada despreciable.

De ahí que representar el contexto colombiano como parte de una amenaza terrorista la cual es necesario resolver a toda costa, ya que ella es en sí misma la causante de casi todos los desafueros y desgarramientos de nuestro país, produce en primera instancia un vacío en la interpretación de los hechos históricos y del presente mismo: un *vacío de la pluralidad de interpretaciones sobre las acciones movilizadoras* de acontecimientos y repertorios que se juegan en la configuración del contexto social del país. Es decir, sesgar la conflictividad socio-histórica y económica a la presencia terrorista y, por tanto, su solución a la desaparición de ésta a como dé lugar, cierra no solo la interpretación, sino las decisiones políticas y públicas que de ella tomen. Es creer que las causas u orígenes de nuestros dramas se circunscriben a una sola situación, y en esa medida el contexto instituyente de las identidades colectivas termina atrapado en la lógica amigo-enemigo, una lógica binaria y mecánica. Un buen ejemplo es el de las guerras preventivas, o ciertas prácticas de lucha contra el terror, donde la amenaza está en todas partes, cuando los otros no se parecen o repiten lo mismo que yo,

<sup>14</sup> M. Kaldor, 2001. *Las nuevas guerras. Violencia organizada en la era global*, Barcelona: Tusquets.

<sup>15</sup> Francisco Gutiérrez Sanín y Gonzalo Sánchez Gómez, 2006. “Prólogo”. En: *La guerra sin nombre. Transformaciones del conflicto colombiano*, Norma, IEPRI, Universidad Nacional. Bogotá D.E.

son aleccionantes de este vacío en la pluralidad de interpretaciones que se deben tener en cuenta para armar un contexto que complejice y no proscriba lo real.

Un segundo aspecto que produce este vacío de la pluralidad de interpretaciones y reconocimiento de lógicas movilizadoras que arman el contexto, tiene que ver con la *obsolescencia de la política* en tanto acción propositiva, deliberativa y pública que dé cuenta de opciones o intereses diversos sobre la sociedad que se desea y critica. Obsolescencia que ha terminado achicando la mirada y acciones del conflicto al juego del terreno militar como evidencia de la disputa y escenario en el cual, en este momento, se debe ganar la confrontación, haciendo de la política un acto utilitario y subordinado en el marco de un cálculo de oportunidades de corto plazo. Tanto las organizaciones político clandestinas como el establecimiento han estado “jugando” en esta confrontación militar, y se ha abandonado el otro escenario, el de una salida política, por dos razones pragmáticas: de un lado, el gobierno con su política de seguridad democrática antiterrorista y la consigna de la derrota inminente de las insurgencias como centro de los problemas nacionales, eleva el componente militar convirtiéndolo en la política misma; y hasta tanto eso no sea resuelto no se puede hablar de otro asunto. De otro lado, esa misma política de gobierno termina como justificación de la insurgencia para no preocuparse de ese otro escenario, ya que es necesario defenderse de la ola de ataques del Plan Patriota y la Seguridad Democrática.

A través de lo expuesto hemos señalado lo que es el afuera de las identidades colectivas, las cuales se caracterizan por hacer un análisis de una acción sin actor; ahora nos interesa señalar cómo funciona el proceso del adentro para construir identidad colectiva, para finalmente señalar la importancia de la lectura e inclusión en el análisis de ese espacio liminar entre el adentro y el afuera de las identidades colectivas que nos ocupan.

#### **PROCESOS DE CONSTRUCCIÓN DE IDENTIDAD COLECTIVA EN LAS ORGANIZACIONES POLÍTICO CLANDESTINAS**

El adentro tiene como condición la idea de construcción de un nosotros que nos diferencia de los otros, lo cual se logra a partir de crear una conexión de los individuos con comunidades en las que construyen y comparten valores, creencias, símbolos, sentido de pertenencia. Implica la socialización política del sujeto, la cual pasa por rituales de ingreso, símbolos, negociaciones entre los actores, construcción de intereses comunes y en el caso que nos ocupa la construcción de un sistema de valores.

Un elemento de análisis importante para ahondar en la construcción interna de la identidad colectiva son las redes sumergidas que en palabras de

Alberto Melucci<sup>16</sup> “son *redes profundas de la vida cotidiana*”. Aspecto central en nuestra argumentación, porque son esas redes el lugar o zona llena de sombra, opaca o invisible de la identidad colectiva, que es necesario indagar. Esto debe hacerse en el entendido de que la acción política y organizativa de una identidad colectiva del tipo que hemos trabajado, tiene como condición de su seguridad, permanencia y sostenibilidad, el *mundo clandestino*. Ese mundo donde las redes de información, las decisiones políticas, las actividades formativas y las discusiones del proyecto, encuentran un escenario propio del hacer organizativo y la construcción de identidad colectiva. Pero ese mundo clandestino o condición clandestina de la producción y reproducción política en redes sumergidas, tiene dos ámbitos claves de su acción: uno propiamente ligado a la socialización política de los sujetos orgánicamente partícipes del proyecto, y otro como escenario de interlocución de la organización y demás actores sociales de la región o el país.

La socialización política de los sujetos implica un proceso de aprendizaje, la oferta de un proyecto político que se pone a circular a través de las redes sumergidas y de estrategias comunicativas como revistas, periódicos, hoy además paginas de Internet. En este proceso, inicialmente pareciera que las personas se adhieren al mismo; sin embargo, por ser proyecto y por lo tanto inacabado, está en continuo proceso de construcción e invención, condiciones que hacen que quienes van llegando siempre encuentren aspectos a construir, a proponer.

En el paso de lo individual a lo colectivo el concepto de socialización política es fundamental, porque permite entender las maneras como los sujetos se acercan, inicialmente se adscriben y posteriormente hacen parte del proyecto. En palabras de los militantes: “su ingreso no ocurre de manera espontánea, son múltiples los factores que han llevado a los sujetos a hacer parte de esas organizaciones”. Las vías son a través de “redes sumergidas” que operan en diálogo con grupos de estudio, amigos y conocidos, sindicatos, grupos eclesiales que trabajan por la realización de derechos humanos, quienes informan sobre la organización -esto en los casos de militantes urbanos- y de este modo los van acercando. Es así como los individuos interactúan, se influyenan recíprocamente, negocian y circula la información libremente. “Estas redes actúan como laboratorios culturales sumergidos dentro de la sociedad civil”. Con relación a los militantes rurales, la presencia constante de las organizaciones en las distintas regiones, el cumplimiento de funciones estatales, tales como seguridad, asistencia médica e incluso educación, hacen que las personas convivan con los actores y establezcan vínculos tanto con los sujetos como con la organización.

Las personas que se acercan a las organizaciones, ya sea a través de redes sumergidas, amigos o cercanía con sus militantes, se encuentran con

<sup>16</sup> Melucci, 1994. *op cit.*

un sistema de valores y un proyecto colectivo que hace significativamente atractiva la organización. Hay una serie de incentivos positivos (que no son económicos)<sup>17</sup>, sino que son un sistema alternativo de valores y normas que autores como Donatella della Porta<sup>18</sup> y Jager and Bollinger (1981) han considerado como subculturas caracterizadas por un sistema de valores distinto al de la cultura mayor. El sistema de valores tiene dos premisas fundamentales: crear “*una nueva sociedad*”, incluyente en todos sus aspectos, y “*un hombre nuevo*”, lo cual se debe hacer en el día a día y no esperar a que haya un triunfo de la revolución. En ese hacer diario se privilegia la amistad y solidaridad “que se teje a través de redes formales e informales y a las que los actores les otorgan un lugar significativo para construir intereses comunes”<sup>19</sup> que les permita una acción común.

Quienes van conociendo de la existencia de las organizaciones no se sienten obligados a pertenecer a ellas. Para este fin, son más decisivos los incentivos selectivos positivos que se constituyen en factores que influyen en la toma de decisiones de los individuos para su ingreso. Esos incentivos son: sentimientos de inclusión social y política, fuertes lazos de amistad y solidaridad, y un continuo sentimiento de esperanza que permite pensar que una sociedad incluyente se puede lograr. En síntesis, podemos decir que las personas disciernen sobre tres imágenes dominantes: la construcción de una sociedad mejor, de un hombre nuevo y de lazos de solidaridad y amistad que se construyen con base en compartir sueños y esperanzas que permiten iniciar la lucha que tendrá como fin el logro de lo soñado. Son esas “imágenes” las que permiten resolver los conflictos internos y corregir las fracturas ideológicas que se puedan dar al interior de la organización. Con base en ellas se constituye un sistema de valores en el cual muchos de sus miembros fundamentan un “espíritu libertario y combativo”. Para autores como Jager and Bollinger (1981, citados por Della Porta, 1995), las organizaciones político clandestinas deben considerarse como subculturas con un sistema de valores propio, sistema que contribuye a la socialización política.

La socialización política también podría implicar un segundo nivel que es el que tiene que ver con la relación activa entre los actores, interacción, comunicación, influencia, cada uno con otro negocia y construye decisiones. Esta dimensión está relacionada con las formas de organización y modelos

<sup>17</sup> Una reciente investigación realizada por la Universidad Nacional, cuyos resultados fueron presentados en Mayo del 2004, demuestran que la gran mayoría de personas que hacen parte de las organizaciones político clandestinas en Colombia no estaban desempleadas antes de su ingreso al grupo.

<sup>18</sup> Donatella della Porta, 1995, *op. cit.*

<sup>19</sup> Gabriela Castellanos, Alba Nubia Rodríguez y Norma Lucía Bermúdez, 2001. “Mujeres y conflicto armado: representaciones, prácticas sociales y propuestas para la negociación”. En: *Sujetos femeninos y masculinos*. Gabriela Castellanos y Simone Accorsi, compiladoras. Cali: Universidad del Valle y Manzana de la Discordia, p. 141.

de liderazgo, canales y tecnologías de comunicación y están constituidas como parte de su sistema de relaciones. En este nivel se presenta un desafío interesante para las organizaciones político clandestinas, debido a que dada su condición, muchos de los actores no entran en interacción directa entre sí. Existe la compartimentación, la cual consiste en que muchos de los integrantes de la organización no se conocen entre sí (esto por medidas de seguridad) por tanto su interacción se da a través de documentos escritos, símbolos y de un sentimientos de orgullo (por pertenecer al grupo) y de indignación generalizada frente a la realidad social, económica y política existente, lo cual contribuye a que los individuos articulen sus intereses de forma colectiva y coordinada.

La socialización política es reforzada por lo que Della Porta ha llamado las “dinámicas afectivas”, las cuales consisten en que en estas organizaciones se dan fuertes lazos de amistad entre pequeños grupos que hacen parte de la organización. Es indudable que el rol de las emociones en estas fases de adhesión e interacción es muy significativo. Al respecto Collins<sup>20</sup> plantea que hay dos tipos de transformación emocional en los “*rituales colectivos*”: uno implica la amplificación de la emoción inicial y el otro la conversión de la emoción inicial en algo más. Según el mismo autor, es la emoción la que construye la solidaridad entre los miembros y la que hace al individuo sentirse más fuerte como miembro del grupo -en nuestras palabras es lo que constituye un nosotros -. Collins denomina a este proceso “energía emocional”.

En el mismo sentido que Collins, Jasper describe la importancia de las emociones en alentar o abrir a los individuos a la acción política. Una vez que una persona comienza a participar en la acción colectiva es objeto de nuevos procesos sociales que le ayudan a formar y moldear sus emociones.

A través de las interacciones entre los sujetos (las cuales, insistimos, no son necesariamente face to face) los individuos desarrollan según Jasper<sup>21</sup> *emociones recíprocas*, referidas a los sentimientos entre los miembros del grupo, en el curso de su relación y *emociones compartidas*. De esta manera, los sentimientos de solidaridad construidos entre los miembros contribuyen de manera significativa al mantenimiento de la acción colectiva.

Pero si bien es cierto que las emociones juegan un papel fundamental, también lo es que influyen en el declive de las organizaciones. Los sentimientos de frustración o insatisfacción de expectativas, pueden llevar al abandono de la participación en la organización (deserción). La envidida,

<sup>20</sup> Collins, R. 2001 “Social movements and the focus of emotional attention”. En: Goodwin, J., Jasper, J. M. y Polletta, F. (eds.): *Passionate politics: emotions and social movements*, Chicago, The University of Chicago Press.

<sup>21</sup> Jasper, J. M. (1997): *The art of moral protest. Culture, biography and creativity in social movements*, Chicago, The University of Chicago Press.

los celos, la hostilidad entre los miembros pueden empujar fácilmente al abandono del movimiento, que en el caso que nos ocupa es significativamente nefasto dadas las condiciones de clandestinidad. En ocasiones ese abandono es castigado con la muerte, pero lo significativo es que ocurre. Esto nos conduce a dos conclusiones: la primera, que efectivamente hay procesos de construcción de identidad colectiva, y la segunda, que ésta no es homogénea, ya que va a estar atravesada por las distintas formas y niveles en las que las personas hacen parte de estas organizaciones. Una cosa serán los militantes y otra los combatientes; los primeros han desarrollado nexos y construcciones significativas y los segundos inician un proceso que puede llevar a la unión y permanencia en el grupo o por el contrario a la deserción.

En síntesis, lo que hemos querido mostrar es cómo en las organizaciones políticas clandestinas juegan factores de inclusión social y política

lo cual nos remite a una paradoja: en sociedades de profunda exclusión, algunas personas encuentran la inclusión a través de este tipo de organizaciones. La inclusión no pasa por la participación en un ejército u opción laboral, sino por la posibilidad de construcción de lazos de solidaridad, de amistad, la búsqueda de la realización de un sueño a través de un proyecto común en el que el aporte de los actores es fundamental<sup>22</sup>.

Investigaciones como las de Donatella della Porta, realizadas con organizaciones político clandestinas en Italia y Alemania, han demostrado que los sentimientos de “afectividad, generosidad y solidaridad son una de las razones más importantes para el mantenimiento y cohesión de estas organizaciones”.

Otro elemento importante en los procesos de constitución de identidad colectiva es también la construcción de un afuera, desde el adentro de las organizaciones político clandestinas que les permite construir el nosotros. Ese afuera se caracteriza fundamentalmente por la representación de una sociedad en guerra, guerra que se define sólo pasa por el uso de la violencia explícita, sino a partir de la exclusión social, política y económica que se interpreta como un ejercicio de violencia estructural que es necesario combatir a través de desestabilizar el orden instituido; de ahí que sea necesario y legítimo el uso de repertorios violentos tales como toma de ciudades y pueblos, secuestros, asesinatos. La violencia es una expresión del conflicto y, a su vez, una forma de búsqueda de reconocimiento político.

En el afuera hay unos “enemigos”, que son las fuerzas coercitivas del Estado porque son las que permiten que este se mantenga, y los “enemigos de clase”. Estos enemigos son despersonalizados. Los integrantes de las fuerzas militares se denominan la “plaga” y ésta hay que exterminarla

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 142.

porque hace daño. Así también se legitima el uso del repertorio violento y se reproduce la lógica de amigo-enemigo que también encontramos en las identidades asignadas desde lo instituido.

**EN EL AFUERA Y EL ADENTRO, EN LO INSTITUIDO  
Y LO INSTITUYENTE: EL ESPACIO LIMINAL**

Así, las identidades colectivas que nos ocupan, en términos de visibilidad pública, nos muestran que han quedado insertas en ese afuera signado por la confrontación militar y en detrimento de la política. Incluso se ve lejos ese punto de inflexión avizorado por Eduardo Pizarro en su último libro a favor del gobierno<sup>23</sup>. Pero, se puede decir que esta lógica no es cierta debido a las negociaciones con las Auto-defensas y paramilitares, y las iniciativas de diálogo en la Habana, el Caguán y la Casa de la Paz con el Ejército de Liberación Nacional. Si bien estos son escenarios políticos que se habilitan, la lógica con la cual han funcionado dichos escenarios no ha sido la búsqueda de la resolución de los conflictos, sino que en su lugar se han configurado escenarios públicos donde el cálculo estratégico para beneficio propio ha sido la constante, escenario quizás de justificación de una buena intención signada por la duda radical del proceso mismo. Y en ello ha primado cierta desazón general debido a los alcances que este tipo de experiencias han tenido en el pasado, a la vez que cierta efervescencia en el momento actual en torno a una posible ganancia militar contundente, que se piensa que doblegaría y llevaría a la desmovilización a las insurgencias, o que las derrotaría militarmente.

Cuando ese postulado se convierte en política, el contexto se hace otro para el funcionamiento de las identidades colectivas insurgentes, pero también para la opción de la búsqueda de salidas negociadas, en un momento determinado. Por ello, historizar esos vaivenes contextuales devuelve a las identidades en juego las preguntas por sus apuestas e interpretaciones del momento histórico y sus posibilidades políticas de re-creación y perduración.

Si bien muchos y muchas estamos aún esperando resultados más políticos para el país de los procesos de paz y de igual manera no compartamos algunos métodos de lucha insurgente, ello no debe abocarnos a una satanización, a través del lenguaje y los medios de comunicación, proclive quizás indirectamente a un escalonamiento más fuerte de la guerra, a cerrar los pocos intersticios a posibles salidas distintas a la confrontación. No podemos seguir atendiendo únicamente a las identidades asignadas. Conocer los

<sup>23</sup> Eduardo Pizarro, 2004. *Una democracia asediada. Balance y perspectivas del conflicto armado en Colombia*, edt. Norma. Bogotá. Ver especialmente el capítulo VII "Hacia un 'punto de inflexión'".

procesos de construcción de identidad colectiva en estas organizaciones nos lleva a avizorar que otra salida es posible.

Rastrear la construcción de identidad colectiva en organizaciones político clandestinas nos alerta frente a dos aspectos importantes a considerar en el plano de la construcción política: el primer aspecto es que estas organizaciones no se construyen como máquinas de guerra, sino en lógicas de inclusión-exclusión, de reconocimiento. Nunca están totalmente negociadas porque la participación en la acción colectiva es dotada con significado, pero no puede estar reducida al cálculo de costo beneficio y siempre moviliza emociones<sup>24</sup>. Pasiones y sensaciones, amor y odio, confianza y miedo, todos son parte de un cuerpo del actuar colectivamente, particularmente en áreas de vida social que son propias para las acciones colectivas que están menos institucionalizadas.

Un segundo aspecto está referido a la importancia de los regímenes de representación que son fundamentales para interpretar la realidad, como nos la ha sugerido de manera importante Cristina Rojas. Ella nos remite a la diferenciación entre lo que Mijaíl Bajtín denominó *monologismo* y el *dialogismo*. El primero, en el proceso de interpretación del otro, construye la realidad desde *una y única* posición del intérprete que se encuentra o se coloca fuera de ese mundo y de las gentes que interpreta, y así “cierra el mundo representado y las personas representadas”. Régimen que reproduce las lógicas positivistas de pensamiento y las lógicas del poder que pretenden normalizar, en sentido foucaultiano, en una versión del mundo, la diversidad que lo conforma. Ante ello se propone un *régimen de representación dialógico* que supone reconocer “encuentros, solapamientos e intercambios entre interpretaciones locales y eternas. Los regímenes de representación son espacios de deseo y violencia, también de cesación de viejos órdenes de representación y, por ende, espacios donde es necesario solucionar la violencia”<sup>25</sup>.

Así, no se trata de promover alinderamientos obtusos que reduzcan la complejidad y conflictividad social; más bien, se propone una lectura y representación crítica de las diversas tramas políticas, culturales, económicas que configuran la historicidad de nuestra guerra en el actual contexto de globalización. El régimen de representación dialógico configura, en su ejercicio interpretativo, un escenario, campo o croquis de la guerra o el conflicto, que acentúa la diversidad de actores, luchas, escenarios e intereses en tensión y, de la misma manera, salidas posibles o alternativas que emergen de la tensión misma y de un afuera distante y normalizador.

Los niveles de análisis utilizados hasta el momento para argumentar la construcción de identidad colectiva en organizaciones político clandestinas

<sup>24</sup> Serge Moscovici, 1981. *Psicología de las minorías activas*. Madrid: Morata.

<sup>25</sup> Pizarro, *op. cit.* p. 31.



pueden ser desconcertantes para el lector, debido a que en los marcos de análisis dominantes (oportunidades políticas, análisis estructurales, movilización de recursos) no hay un lugar para las emociones y tampoco para la construcción de identidades colectivas.

Estos análisis tradicionales no han conseguido incorporar buena parte de las dimensiones culturales, y aún menos las afectivas, como parte de sus esquemas explicativos para las organizaciones subversivas. El mantenimiento a través del tiempo de estas organizaciones se ha explicado a partir de esos enfoques tradicionales sin darle cabida a otras posibilidades que vale la pena explorar, como son las inversiones emocionales y los incentivos de este mismo tipo que los sujetos encuentran en fenómenos colectivos como aquel del cual nos hemos ocupado. En nuestro trabajo, en cambio, hemos encontrado que los sujetos hacen una inversión emocional para su participación en estas organizaciones, y que tal inversión se convierte también en parte de las motivaciones para su permanencia en ellas. Sin embargo esta inversión no se basa, per se, en una atracción hacia el uso de la violencia, la cual se constituye en un repertorio para la acción, mas no en su razón de ser.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CASTELLANOS, Gabriela, Alba Rodríguez y Norma Lucía Bermúdez, 2001. "Mujeres y conflicto armado: representaciones, prácticas sociales y propuestas para la negociación". En: *Sujetos Femeninos y Masculinos*. Cali: Universidad del Valle y Manzana de la Discordia.
- BALIBAR, Etienne, 2005. *Violencia, Identidades y Civilidad*. Barcelona: Editorial Paidós.
- CASTORIADIS, Cornelius, 1990. *Institución Imaginaria*. España: Editorial Tusquets.
- COLLINS, R., 2001. "Social Movements and the Focus of Emotional Attention". En: Godwin, J., Jasper, J. M. y Polletta, F. (eds.): *Passionate Politics: Emotions and Social Movements*. Chicago: The University of Chicago Press.
- ECKSTEIN, S., 2001. "Poder y protesta popular en América Latina", en *Poder y protesta popular. Movimientos sociales latinoamericanos*, Siglo Veintiuno Editores, pp. 15-75, México.
- GUTIÉRREZ, F. y Sánchez G., 2006. "Prólogo". En: *La guerra sin nombre. Transformaciones del conflicto colombiano*. Bogotá: Norma, IEPRI, Universidad Nacional.
- JASPER, J. M. (1997): *The Art of Moral Protest. Culture, Biography and Creativity in Social Movements*, Chicago, The University of Chicago Press.
- KALDOR, M., 2001. *Las nuevas guerras. Violencia organizada en la era global*, Barcelona: Tusquets.
- MEDINA, C., 2001. *ELN. Una historia de los orígenes. Ejército de Liberación Nacional, Historia de las ideas políticas*. Bogotá: Rodríguez Quito editores.
- MELUCCI, Alberto, 1994. "Asumir un compromiso: identidad y movilización en los movimientos sociales". *Revista Zona Abierta* No. 69.

- MELUCCI, Alberto, 1995. "The Process of Collective Identity". En: *Social Movements and Culture*. Johnston, Hank and Klandermans, Bet Associate Editor.
- MELUCCI, Alberto, 1996. *Challenging Codes: Colective Action in the Information Age*. Great Britain: Cambrige University Press.
- MELUCCI, Alberto, 1999. *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. México: Colegio de México.
- MELUCCI, Alberto, 2001. *Vivencia y convivencia. Teoría social para una era de la información*. Madrid: Editorial Trotta.
- MEERTENS, Donny, 1995. "Género y Conflicto Armado en Colombia: aproximación a un diagnóstico", Bogotá: Consejería Presidencial para la Política Social / PNUD.
- MOSCOVICI, S. 1981. *Psicología de las minorías activas*. Madrid: Morata.
- PIZARRO, E., 2004. *Una democracia asediada. Balance y perspectivas del conflicto armado en Colombia*. Bogotá: Editorial Norma.
- POLLETA y Jasper, 2001. "Collective Identity and Social Movements". En: *Annual Review of Sociology*, 27. pp. 283 -305.
- PORTA, Donatella della, 1995. "Social Movements, Political Violence and the State. A Comparative Analysis of Italy and Germany. Cambridge Studies in Comparative Politics". En: McAdam, Dough, John D. McCarthy y Mayer N. Zald (Ed.) *Movimientos sociales: perspectivas comparadas*. Madrid: Editorial Istmo.
- PORTA, Donatella della, 1996. "Movimientos sociales y Estado: algunas ideas en torno a la represión policial de la protesta". En: McAdam, Dough, John D. McCarthy y Mayer N. Zald (Ed.) *Movimientos sociales: perspectivas comparadas*. Madrid: Editorial Istmo.
- PORTA, Donatella della, 1998. "Las motivaciones individuales en las organizaciones políticas clandestinas". En: Ibarra, P. y Benjamín Tejerina (Ed.) *Transformaciones políticas y cambio cultural*. Madrid: Editorial Trotta.
- RUCHT, D, Koopmans, R and Neidhardt, F. 1999. *Acts of Dissent: New Developments in the Study of Protest*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

## IDENTIDADES ÉTNICAS, JUSTICIA Y POLÍTICA TRANSFORMATIVA<sup>1</sup>

*Delfin Ignacio Grueso*

Cuando a la gente se le incita a que afirme su identidad, lo que se le está pidiendo es que rescaten del fondo de sí mismos esa supuesta pertenencia fundamental, que suele ser la pertenencia a una religión, una nación, una raza o una etnia, y que la enarbole con orgullo contra los demás.

Amin Maalouf<sup>2</sup>

Podemos preguntarnos si es posible construir un proyecto conjunto de humanidad en la Colombia del futuro, en donde nadie tenga que reivindicar diferencia alguna para existir como ser humano, para vivir con dignidad, para que todos los colombianos compartamos una historia colectiva hecha de retazos de múltiples voces.

Claudia Mosquera<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Quiero dar las gracias a varias personas por sus comentarios críticos y sus sugerencias en el proceso de escritura de este artículo. En primer lugar, a las profesoras Gabriela Castellanos y Betty Ruth Lozano, quienes conocieron y comentaron versiones previas del texto. En segundo lugar a los asistentes al seminario sobre racialidades y sexualidades resultante del convenio entre la Universidad del Valle y la Universidad de Manchester, dirigido por los profesores Fernando Urrea y Peter Wade, en cuya primera fase (Manchester, diciembre de 2006), el texto fue leído y comentado. Igualmente valiosos fueron los comentarios del profesor Luis Carlos Castillo, del Departamento de Sociología de la Universidad del Valle.

<sup>2</sup> Amin Maalouf, *Identidades asesinas* (Madrid, Alianza, 1999), pp 12-13, citado por Jesús José Nebreda, “El marco de la identidad, o las herencias de Parménides”. EN: *Las ilusiones de la identidad*, Pedro Gómez García (ed.), (Valencia: Frónesis, 2001), p. 153.

<sup>3</sup> Claudia Mosquera, “Reparaciones para negros, afrocolombianos y raizales como rescatados de la Trata Negrera Transatlántica y desterrados de la guerra en Colombia”, EN: *Afro-reparaciones: memorias de la esclavitud y justicia reparativa para negros, afrocolombianos y raizales*, Claudia

El presente artículo retoma una pregunta general sobre eficacia política, recurrente en la discusión entre las éticas políticas familiarizadas con el multiculturalismo, el feminismo y la política de la identidad y del reconocimiento, y la orienta hacia un fenómeno que se ha puesto en evidencia en Colombia especialmente a partir de la Reforma Constitucional de 1991. La pregunta general se enuncia en estos términos: *¿Cómo pueden ciertos sectores sociales articulados en torno a identidades colectivas (de género u orientación sexual, raciales o étnicas, religiosas o culturales) potenciar sus esfuerzos a través de alianzas estratégicas para, conjuntamente, remover prácticas, estereotipos y estructuras (basadas en el machismo, la homofobia, el racismo o el etnocentrismo) que los mantienen en una situación de subordinación?*

El fenómeno frente al cual se revive la pregunta es efecto de una opción etnicizante promovida, como una mejor forma de auto-interpretación y organización para su defensa, entre sectores de la población colombiana diferenciados, principalmente, por su origen ‘racial’ o cultural. Entre esos sectores se incluye, por supuesto, a grupos étnicos que ahora enarbolan con más ahínco su forma de vida comunal y su patrimonio cultural; pero también a aquellos que, habiendo sido desdibujados como etnias por una larga historia de deculturación-aculturación, han entrado en un proceso de re-etnización (como la Organización Embera-Waunana del Chocó o quienes, apelando a su ascendencia indígena, se han organizado en cabildos urbanos y universitarios); a descendientes de inmigrantes de un mismo origen nacional o de culturas típicamente migrantes, nunca antes pensados como miembros de una etnia (como los *turcos* de la costa norte, usualmente de origen libanés, o los gitanos dispersos y a veces mimetizados entre la población mestiza); y a la población negra, que tampoco antes se había visto a sí misma como etnia, ni había sido considerada como tal en la representación nacional de los habitantes. La reivindicación de ese carácter va de la mano de un rescate o construcción de ‘lo afro’. Este cambio de percepción y esa remisión a lo afro va a ser el más mencionado a lo largo de este artículo.

Casi inevitable en este proceso de colectivización de los sectores humanos que ahora se autodefinen como etnias, aunque su necesidad no sea igual en todos los casos, ni obre en ellos con la misma intensidad (e, incluso, aunque en muchos casos se trate ya de un recurso superado) ha sido la apelación al *esencialismo*. Por esencialismo entendemos un recurso que, dentro del marco trazado por Diana Fuss (el de una “creencia en la esencia real, verdadera, de las cosas, las propiedades constantes y fijas que definen el *ser* de una entidad dada”<sup>4</sup>), trata de hacer descender la identidad colectiva de una verdad

---

Mosquera y Luis Claudio Barcelos, eds. (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Colección CES, 2007), p. 220.

<sup>4</sup> Citada por Joanne Rappaport y David Gow, “Cambio dirigido, movimiento indígena y estereotipos

biológica que genera rasgos culturales específicos, o de una matriz histórica que marca la descendencia con una herencia común que debe permanecer inalterada, so pena de que los miembros potenciales del colectivo pierdan justamente su opción de colectivización y, con ello, su propia identidad. Al mencionar este recurso al esencialismo, sin embargo, no se está afirmando que todo proceso etnicizante es, de suyo, esencialista. Como bien ha dicho Eduardo Restrepo, siempre es posible proponer una política de la etnicidad “sin recurrir a un sujeto étnico ontológicamente fundado y preconstituido, garante de una comunidad trascendental”<sup>5</sup>. Por otra parte, aunque el recurso al esencialismo es visto, en general, como regresivo, por reducir la posibilidad de ver cruzadamente ciertas injusticias estructurales que afectan a varios grupos subordinados (algo se tratará de explicar después), también hay que reconocer que, bajo ciertas circunstancias, especialmente en el momento de despegue de un proceso de colectivización, él cumple un papel positivo en la articulación del colectivo y en la promoción de la militancia, dados los acervos narrativos y simbólicos a los que suele recurrir. Con todo, se hace imperioso evaluar los límites del esencialismo e, incluso, del etnicismo, más allá del momento de despegue de los procesos, cuando el accionar de los colectivos jalona hacia alianzas políticas que presuponen más complejas valoraciones críticas de las condiciones de subordinación social; algo que emergerá, más temprano que tarde, en el horizonte de lucha de sectores que optaron por una colectivización étnicamente orientada, pero cuya subordinación está igualmente determinada por su color de piel, su marginalidad económica y educativa y sus modos de consumo, entre otros.

En cuanto trata de dar cuenta de ese proceso de (re)etnización, a menudo con el recurso al esencialismo, el artículo se apoya en investigaciones propias de las ciencias sociales y en posiciones expresadas por dirigentes y sectores militantes. Ellas constituyen el insumo primario de una reflexión articulada por la pregunta por las ventajas y desventajas de la autorepresentación étnica para la remoción eficaz de las condiciones de subordinación que sufren ciertos sectores poblacionales; pregunta que se plantea de dos formas. En primer lugar, con relación a la capacidad del colectivo mismo para formularse una agenda de lucha amplia, ¿qué tanto margen de acción y de maniobrabilidad política, largamente sostenible, va ligado a ese entendimiento? En segundo lugar, con relación a la articulación de sus luchas con las de otros grupos subordinados, ¿qué tanto puede avanzar un colectivo así definido en la construcción de plataformas más amplias para la remoción

---

del indio: el Estado colombiano y la reubicación de los Nasa”, *Antropología en la Modernidad*, Ma. Victoria Uribe y Eduardo Restrepo, editores, Instituto Colombiano de Antropología y Colcultura, 1997. p 385

<sup>5</sup> Eduardo Restrepo, “Eseñialismo étnico y movilización política: tensiones en las relaciones entre saber y poder”, en *Gente negra en Colombia*, Editorial Lealon Cidse-Univalle-IRD, editado por Olivier Barbary y Fernando Urrea, 2004, p 228.

de estereotipos, prejuicios y actitudes que generan formas de subordinación que afectan a parte de sus miembros —no a todos— tanto como afectan a otros sectores por fuera del colectivo?

Estas preguntas ya van insinuando dos ideas que recorrerán esta reflexión. Ante todo, que sólo de una forma parcial se puede superar subalternidad social a partir de beneficios particulares y formas de protección exclusivas para cada sector poblacional sometido a una particular forma de subordinación social. Bien pronto ha de hacerse evidente que esos logros son minados por estructuras sociales de dominación, exclusión y/o discriminación y por estereotipos, prejuicios y esquemas de valores que las legitiman y que afectan y que se han dejado de lado al tratar de defender un sector poblacional de una forma básicamente proteccionista y aislada. Que la transformación mental y los cambios sociales necesarios no son posibles sin una incidencia directa sobre el resto de la sociedad y en coordinación con otros sectores subalternos; algo a lo cual son reacias las agendas esencialistas y proteccionistas. Que una sociedad justa, el objetivo final de toda lucha anti-subordinación, no aparece claramente dibujada en el horizonte de comprensión de las defensas puramente proteccionistas de formas culturales y de organizaciones sociales, propias de una colectivización puramente esencialista. Que este modo de defensa suele encubrir formas de injusticia hacia algunos de sus miembros que son, a su vez, objeto de remoción en las agendas de otros colectivos identitarios e igualmente inaceptables dentro de lo que pudiéramos llamar una sociedad justa.

Así las cosas, y sin negar el carácter justiciero que en un primer momento las dinámicas de colectivización etnicista puedan tener, incluso gracias a cierto esencialismo, lo que en el largo plazo se impone es la necesidad de desestabilizar toda lectura esencialista y, quizás, toda lectura exclusivamente etnicista de las injusticias, que en cada caso sólo hacen énfasis en la diferencia específica y en la injusticia específica (o en la injusticia social entendida de una manera específica). La reflexión terminará afirmando que el mejor modo de lograr esta desestabilización es a través de ciertas ‘dinámicas cruzadas’, en las cuales aquellas diferencias identitarias que mejor pueden escapar a los esencialismos (las de género y orientación sexual, así como las de clase y ‘raza’) ayudan a desatascar el bloqueo esencialista de aquellas basadas en lo étnico, lo cultural o religioso. De otra manera, mientras la lucha contra las injusticias se mantenga en el nivel de la separabilidad y mientras el accionar político se limite a servirse del Estado, de las reglas de excepción y de las barreras protectivas para perpetuar un modo de vida o una identidad en contra de *lo otro* (sea ese *otro* los ‘blancos’, la cultura occidental o la sociedad en general), no se avanzará gran cosa en la transformación integral hacia una sociedad justa e incluyente. Y esto porque el nicho conservador donde se origina esa forma de plantear las luchas es incapaz de generar una crítica consistente y exhaustiva de las injusticias involucra-

das en las prácticas y estructuras sociales de la forma de vida en cada caso defendida. Con las dinámicas cruzadas, en cambio, se puede avanzar hacia consensos –siempre parciales, precarios y temporales- sobre lo que sería una sociedad más justa y aunar esfuerzos en esa dirección.

Dejemos consignado este último punto todavía más claramente: más allá de la defensa puramente conservadora de las identidades, que suele privilegiar el aspecto simbólico y cultural, urge volver la mirada de una manera integral a los problemas de injusticia social y económica; a no descuidar el ideal de que una sociedad justa no sólo es aquella que respeta la diferencia sino, ante todo, aquella que propicia la igualdad (superando, claro está, el modo asimilacionista de imponerla). Especialmente de cara al presente colombiano y a las múltiples y a veces ocultas relaciones de las estructuras sociales con nuestra ya crónica violencia, aquí se aboga por la construcción de agendas que se propongan remover injusticias que afectan no sólo a negros e indígenas sino también a mujeres, homosexuales, discapacitados, pobres y desempleados (con diversos grados y formas de afectación). Esto es, grosso modo, lo que el artículo intenta sostener.

Para desarrollarlo, el artículo comienza (1) caracterizando, a grandes rasgos, el proceso de re-etnización presentado al tenor de la Reforma Constitucional colombiana de 1991, para (2) proceder a presentar las que aquí se considerarán como sus limitaciones más visibles en términos de una visión política integral (exclusión, separabilidad e instrumentalización de lo político y, por ende, incompleta politización). Una vez hecho eso, (3) la reflexión procederá a introducir aspectos propios de una ética política centrada en la noción de justicia y la referirá a las identidades colectivas, que deben ser caracterizadas por sus condiciones de origen, su modo de apelación a las narrativas y el nivel de necesidad que tienen, para su colectivización y para el cumplimiento de sus agendas políticas, de los acervos culturales; esto para mostrar la ventaja comparativa de las dinámicas cruzadas.

### (RE)ETNIZACIÓN EN COLOMBIA A PARTIR DE 1991

La Carta Política de 1991 trajo diferentes tipos de apertura hacia las identidades colectivas. De un lado, las declaraciones constitucionales sobre los derechos fundamentales, sobre la igualdad y el libre desarrollo de la personalidad, que han permitido un más amplio juego a las demandas de equidad por parte de las mujeres, los minusválidos y los homosexuales, entre otros. Efectos concretos de esto han sido leyes y fallos de la Corte Constitucional que favorecen la equidad de género, protegen a las mujeres de la violencia familiar y les da libertad en materia de decisiones reproductivas<sup>6</sup> o la mayor

<sup>6</sup> Por ejemplo la ley que fija en un 30% la presencia de las mujeres en los cargos públicos (Vease el proyecto de ley estatutaria N°62/98 Senado y 158/98 Cámara, “por la cual se reglamenta la adecuada y efectiva participación de la mujer en los niveles decisorios de las diferentes ramas y órganos del

visibilidad actual de la población LGBT, cuyos derechos han sido expresamente amparados por la Corte y cuyas aspiraciones se traducen ahora en iniciativas legislativas<sup>7</sup>.

De otro lado, al declarar a Colombia país multiétnico y pluricultural, se hizo posible modificar sustancialmente las que hasta entonces habían sido las relaciones del Estado con la diversidad que habita el país. Así fue posible declarar que “los grupos humanos que por sus características culturales no encuadran dentro del orden económico, político y social establecido para la mayoría, tienen derecho al reconocimiento de sus diferencias con fundamento en los principios de dignidad humana, pluralismo y protección de las minorías” al expedir un nuevo Código Agrario que da concreción a la idea de que la propiedad colectiva “reviste una importancia esencial para las culturas y valores espirituales de los pueblos aborígenes”<sup>8</sup>. Igualmente se reconoció la vigencia de distintas tradiciones jurídicas indígenas y se trató de establecer una coordinación con la jurisdicción nacional bajo el imperativo de que todos protejan y garanticen la diversidad étnica y cultural<sup>9</sup>. Algo similar ocurrió con los patrimonios culturales: se aceptaron las lenguas aborígenes como oficiales dentro de sus propios territorios, lo que en principio favorece directamente a 86 grupos étnicos que hablan más de 64 idiomas. Además de eso se garantizó el acceso indígena a los cuerpos legislativos del orden nacional.

El proceso de etnización (en algunos casos de re-etnización), y su recurso al esencialismo, al que se ha hecho referencia, emerge al tenor de estos logros, como una forma de revitalización de las luchas identitarias de carácter étnico-racial, productor a su vez de un cambio en el entendimiento de lo que está en juego en las reivindicaciones, y parece haber sido más fuerte durante la primera década posterior a la promulgación de la nueva Constitución. Sectores cultural o racialmente diferenciados llegan a entender que su mejor modo de articulación para la lucha contra la injusticia es reinterpretarse como etnias, en algunos casos desplazando un entendimiento previo de lo que impedía una justa inserción de los individuos en la sociedad (la

---

poder público, de conformidad con los artículos 13, 40 y 43 de la Constitución Nacional y se dictan otras disposiciones”). Igualmente vease la ley y 509 de 1999, sobre seguridad social para madres comunitarias, que protege a las mujeres dedicadas al cuidado de la niñez, y la Ley 755 de 2002, o *Ley Maria*, que vincula a los padres, junto a las madres, en los cuidados del recién nacido.

<sup>7</sup> Vease, por ejemplo, la sentencia S.V. T-349/06 que introduce el principio de universalidad en la Ley 100 de 1993, diciendo que no hay diferenciación por sexo a la hora de reconocer los derechos de las parejas al servicio de salud, favoreciendo de esa manera a las parejas del mismo sexo.

<sup>8</sup> Sentencia de la Corte Constitucional C-104-95

<sup>9</sup> Ver Carlos Ariel Ruiz Sánchez, “Multiculturalismo, Etnicidad y Jurisdicción Especial Indígena en Colombia: Reflexiones en torno a Comunidades Indígenas Plurales” en *Pensamiento Jurídico*, revista de teoría del derecho y análisis jurídico, No. 12, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2000, p 109



discriminación racial, el desprecio cultural, la hegemonía religiosa, etc.). Lo que antes podría entenderse como una injusticia ligada a ciertos estereotipos y prácticas de exclusión y subordinación, que enfrentaba a la sociedad colombiana con ciertos sectores sociales (o con individuos a los que se los sectorizaba por su condición ‘racial’, regional, cultural o religiosa), ahora se entiende como una injusticia ligada a una incorrecta relación (en términos del reconocimiento, protección y preservación), que enfrenta ante todo al Estado con las etnias y culturas minoritarias. El modelo que marcó este cambio en la percepción del problema fue el de las comunidades indígenas más directamente implicadas en el proceso constituyente (básicamente las del Cauca); sobre ese modelo tendieron a articularse otras formas de organización, a veces dando origen a una re-etnización de poblaciones indígenas que habían perdido su articulación como etnias y a veces provocando una etnización de grupos poblacionales no indígenas. Sirvan de ejemplo los siguientes casos:

1. La articulación de comunidades recogiendo, alrededor del concepto de etnia, gente otrora dispersa. Ése es el caso de etnias indígenas que habían casi perdido cualquier rasgo identitario y que volvieron por sus raíces históricas logrando un reconocimiento por parte del Estado. Anne Marie Losonczy muestra cómo la Constitución propició la creación de “comunidades de tipo aldeano” donde no las había, como la agrupación de los embera, cuya fuerza de resistencia se basó desde la colonia en la atomización y la movilidad, y como la Organización Embera-Waunana del Chocó, OREWA, organizada por líderes indígenas con muy escaso conocimiento de su propia lengua y cultura pues habían sido educados por misioneros católicos<sup>10</sup>. Resultado de este proceso es que hoy hay más etnias que las que había al momento de la promulgación de la nueva Constitución<sup>11</sup>.
2. La consolidación de la figura del *cabildo*, reconocida inicialmente sólo en las áreas tradicionalmente indígenas y que luego ha inspirado cabildos indígenas urbanos, obligando al Estado a reconocer algunos, como el de Suba, en pleno Bogotá, fundado por personas que, en medio de una lucha comunal contra una inmobiliaria, hallaron un documento de origen colonial que reconocía sus derechos como

<sup>10</sup> Anne-Marie Losonczy, “Hacia una antropología de lo interétnico: una perspectiva negro-americana e indígena” en *Antropología en la Modernidad*, Ma. Victoria Uribe y Eduardo Restrepo, editores, Instituto Colombiano de Antropología y Colcultura, 1997, p 267

<sup>11</sup> Christian Gros nos narra la ‘resurrección’ de la etnia de los Kanjuamo en el IV Congreso Indígena Nacional celebrado en Natagaima, Tolima, en 1993. Se trata de una etnia de la Sierra Nevada de Santa Marta cercana a los arhuaco, los kogui y los arsario. Ver Christian Gros, *Políticas de la etnicidad, Identidad, Estado y modernidad*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá, 2000, pp. 59-65.

muiscas. Ahora hay no sólo cabildos urbanos reconocidos (como el de Santander de Quilichao, en el Cauca, y otros) sino también cabildos universitarios.

3. La etnización de comunidades negras, iniciado con la participación de las comunidades del Pacífico, al tenor del artículo transitorio 55 de la Constitución Nacional, y que desemboca en la promulgación de la Ley 70 de 1993; proceso en el cual se fue perfilando un entendimiento de la lucha de una manera claramente etnicista que, imitando el modelo indígena, con sus derechos políticos, económicos, sociales, culturales y territoriales, aspiraba a un similar reconocimiento para las comunidades afrocolombianas<sup>12</sup>. De hecho, ya en su artículo Primero esta ley se refiere a las comunidades negras como un “grupo étnico”, cuya discriminación se prohíbe, promueve un currículo adaptado a su base cultura y garantiza dos curules en la Cámara de Representantes. Ya el proceso de lucha que desembocó en esta ley, claramente influenciado por los logros indígenas, había comenzado a articular un lenguaje etnicista. Como explican Michael Agier y Pedro Quintín, “el período 1991-1993 estuvo marcado por una movilización importante de los espacios y medios intelectuales y políticos negros y de los espacios académicos (lo que) permitió la formación política de un nuevo movimiento negro (..) que desarrolló un discurso de carácter ‘étnico-cultural’; es decir, de valoración de los particularismos culturales, educativos, laborales, territoriales de las poblaciones negras/ afrocolombianas, perdiendo fuerza de manera explícita la estrategia de la lucha antirracista y de integración igualitaria a la sociedad”<sup>13</sup>. De esta manera, la Ley 70 y sus correlatos institucionales y legales habrían ejercido un poder simbólico a todo lo largo de la década de los 90s. Las comunidades negras se habrían dotado, por vez primera, de argumentos ya legitimados por el Estado, desarrollando “movimientos identitarios jamás vistos hasta entonces, dado que el acceso a los recursos reposará, sobre todo, en la producción de una identidad cultural y sobre una nueva relación entre identidad y territorio”<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> El asunto no está exento de controversia. Anne Marie Losonczy se refiere a esta conquista diciendo que “algunos grupos de intelectuales negros urbanos han entablado (..) una batalla legal, coronada con éxito, para que las comunidades negras del Litoral Pacífico también sean reconocidas como minoría étnica y puedan defender legalmente derechos territoriales colectivos frente al entorno”, pero añade que muchos grupos urbanos y rurales han reaccionado contra esto, pues “los derechos comunitarios y no familiares sobre la tierra les resulta inconcebibles y limitativos tanto de la transmisión familiar como de la movilidad regional, la cual constituye uno de los pilares de su *ser chocoano*” Losonczy, op. cit, p 268.

<sup>13</sup> Ibid.

<sup>14</sup> Michael Agier y Pedro Quintín, “Política, cultura y autorepresentación”, en *Gente negra en Colombia*, Editorial Lealon Cidse-Univalle-IRD, editado por Olivier Barbary y Fernando Urrea, 2004,

4. La emergencia de una comunidad que, por la presión de las actitudes del resto de la población se había invisibilizado al máximo, la gitana, ahora bajo la dirección del *Movimiento del Pueblo Rom*<sup>15</sup>.

Quizás una explicación del éxito del modelo etnicizante es que éste le había garantizado a las etnias indígenas que, descontando a la población fenotípicamente india viviendo en el seno de la sociedad mestiza, no llegan al 2% de la población colombiana, un control del 25% del territorio nacional (por mucho que esa porción esté más bien en las selvas, en el desierto o en los llanos, más que en las tierras cultivables); algo que no parecen haber logrado las etnias de Perú, Ecuador, Bolivia, Guatemala o México; países en los cuales ellas representan un porcentaje mucho más alto en la población. Esta conquista, al parecer grande, mirando la población indígena en proporción con la población general, fue lograda, sin embargo, para todas las etnias del país, por parte de aquellas que sí eran populosas en su propio departamento: la guambiana y la nasa (paez) en el Cauca.

Interesa aquí enfatizar que para la población negra, el sector poblacional privilegiado en este texto, esa lectura étnica de sí misma era más bien extraña antes del momento constitucional (1991); o, para decirlo en palabras de Carlos Efrén Agudelo, antes de la década de los 90s, no se había iniciado la “onda étnica”<sup>16</sup>. Y era apenas natural: esta población no tenía una lengua común y distinta a la del resto de la población colombiana (excepto quizás en San Basilio de Pelenque, San Andrés y Providencia), ni estructuras de autoridad autóctona, ni otros rasgos de las etnias indígenas. No obstante eso, sí estaba la experiencia de algo que ya comenzaba a parecerse a los procesos del CRIC en el departamento del Cauca: una lucha centrada en la tierra; especialmente en el caso del ACIA (Asociación Campesina Integral del Atrato), que les había dejado con una percepción de territorialidad como componente básico de su lucha identitaria<sup>17</sup>. Igualmente referido a la tierra había sido JUCODEAGRO (Juventudes por la Conquista del Agro) que era un movimiento de estudiantes de Guapi, existente desde los años 80s<sup>18</sup> y

---

p 406

<sup>15</sup> A este respecto, ver el interesante artículo “Los gitanos en Colombia. Límites y posibilidades de la invisibilidad como estrategia de resistencia étnica” de Juan Carlos Gamboa y otros, en *Etnopolíticas y racismo. Conflictividad y desafíos interculturales en América Latina*, Carlos Vladimir Zambrano, editor, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2003.

<sup>16</sup> Ver Carlos Efrén Agudelo, “Guapi: sociedad local, influencias globales”, en *Gente negra en Colombia*, Editorial Lealon Cidse-Univalle-IRD, editado por Olivier Barbary y Fernando Urrea, 2004

<sup>17</sup> Según Carlos Efrén Agudelo, “en 1988 conquistan el derecho de intervención en el manejo ambiental de un área de 800.000 hectáreas, bloqueando las pretensiones de compañías madereras de explotar los bosques de las zonas de hábitat permanente de las poblaciones negras del Atrato medio” Agudelo, op. cit., p 308.

<sup>18</sup> Agudelo, op. cit. p 314.

que en el proceso de la Ley 70 dio origen a JUNPRO (Juventudes Unidas por el Progreso).

El referente a la tierra, sin embargo, no llevaba implícita una identidad étnica y estas organizaciones no parecen haber llegado a tenerla antes de 1991 (excepto, de nuevo, palenques como el de San Basilio). El cambio radical parece haber llegado con el PCN (Proceso de Comunidades Negras), que surgió en la primera mitad de los 90s, en el Pacífico centro y sur (Buenaventura, Guapi y Tumaco), norte del Cauca y la Costa Caribe. Apuntaba a “las organizaciones étnico-territoriales en las zonas a ser tituladas colectivamente de acuerdo con la Ley 70 de 1993”. Su énfasis principal era “la reivindicación de la cultura negra como el elemento central de su identidad y el punto de partida para el ejercicio de sus derechos al territorio, a la autonomía, a la construcción de una visión propia del desarrollo y de la relación con la naturaleza (...La insistencia) en la afirmación de la diferencia y se cuestiona la visión de integración y asimilación a la sociedad global planteada por otros sectores del movimiento negro”<sup>19</sup>. Al tenor de esa dinámica, en 1993, en Guapi, JUNPRO creó COCOCAUCA (Coordinadora de Comunidades Negras del Cauca).

Esta serie de cambios a nivel de las organizaciones fue acompañada por un cambio de lenguajes y de énfasis en cierta literatura académica y en discursos que obraron como orientadores del quehacer en el campo social. Para que en este último se legitimara el desplazamiento del término ‘negro’ (argumentando para ello la carga semántica que el término arrastra y exigiendo ponerlo fuera de un lenguaje políticamente correcto) en pro del de ‘afro’<sup>20</sup> (pensando que éste describe mejor a la población en cuestión) y se

<sup>19</sup> Carlos Efrén Agudelo, op. cit. p 309. Agudelo trae la siguiente afirmación de la bibliotecaria de la Normal de Señoritas de Guapi:

A mucha gente aquí en Guapi nos cogió por sorpresa eso de que llegaron a hablarnos de racismo, de negritudes y de territorio. Por aquí no sentíamos lo del racismo pues las pocas familias blancas siempre han andado con los negros compartiendo sus costumbres y no nos ocurrió organizarnos como negros aparte (Ibid, p 310-311).

Qué tan acertada es la percepción que tenía esta funcionaria de la situación previa, en materia de racismo, es evidente que para ella lo nuevo es el discurso que traen las nuevas organizaciones negras. La Ley 70 pudo parecer, incluso, racista a ciertas personas. Declara Teodoro Vanín, antiguo líder conservador de Guapi, que ésta es una ley “racista sobre todo en Guapi, (donde) no hay discriminación, y además en la región el problema no es la tierra sino la necesidad de tecnología apropiada para explotarla” (Ibid, p 313-314).

Sobre todo esto, quisiera dejar consignados los comentarios de Gabriela Castellanos y Betty Ruth Lozano: 1) que la gente no perciba el racismo no quiere decir que no existe. 2) La existencia o no del racismo, previo al discurso etnicizante, tampoco determina que estas comunidades fuesen o no etnias (incluso con idependencia del hecho de que se perciban como tales).

<sup>20</sup> Aunque el uso del término ya se había introducido parcialmente en los círculos universitarios un poco antes -siguiendo el ejemplo de los negros norteamericanos que, a su vez, se acogían a la tendencia nacional de identificar los grupos de inmigrantes por su *ancester* nacional- y al tenor de obras

asumiera un entendimiento de la cultura negra colombiana como, de alguna forma, una variación de la cultura africana<sup>21</sup>, se precisó rescatar a África como una madre común de todos los negros dispersos por el mundo, invitados ahora a reconocerse mutuamente como *afrodescendientes* y hacerlos sentir herederos orgullosos de un legado que la cultura occidental había degradado y ocultado. Ese rescate a menudo comenzaba destacando el hecho de que la humanidad nació en África, lo mismo que la cultura; en un África pintada con trazos paradisíacos, caracterizada por una sensibilidad y una cosmovisión claramente distintas a aquellas que articulan la razón y la ciencia occidentales: el *mntú*. Aunque los trabajos de Manuel Zapata Olivella, que datan de mucho atrás, así como las exigencias de Nina de Friedmann de reconocer las “deudas históricas”, pueden ser tomados, si se quiere, como pioneros de esta nueva narrativa, ellos pueden parecer tímidos intentos frente a un libro como *Pensamiento Afro: Más allá de Oriente y Occidente*, de William Mina Aragón, que, aunque publicado en 2003, recoge conferencias dictadas por él durante el proceso primero de militancia en pro de la Ley 70 y luego de defensa de la misma. En el entusiasmo despertado por esa conquista, que él destaca como “la tercera vez que se ha legislado para afros en Colombia”<sup>22</sup>, Mina proyecta sus sueños de una verdadera reivindicación del legado cultural africano y de la participación del afro en la historia colombiana. Cuenta para ello con los afrocolombianos, que “son cerca del 20% de la población del país, esto es, más de 10 millones de personas”; con los cuales podría alcanzarse, bajo un liderazgo a la altura de las circunstancias, “un gran palenque político o consejo político afro”<sup>23</sup>.

No es de extrañar, pues, que a través de un nuevo liderazgo, que se apropió de ellos, este nuevo lenguaje y esta nueva conceptualización hayan impregnado las organizaciones y grupos de presión que vieron la luz durante la primera mitad de la década de los 90s. Y que, con las simplificaciones y cristalizaciones propias del lenguaje militante, se fuera abriendo camino un esencialismo cultural y racial que desembocaría en un autoentendimiento de la población negra como una etnia (algo que, a diferencia del Artículo transitorio 55, que no lo hacía, sí fue afirmado en la Ley 70). La consecuencia de todo esto es que, como dicen Agier y Quintín, se terminó asociando lo negro con una verdad biológica y a la ‘identidad racial’ (ciertas apariencias físicas y características fenotípicas) con ciertas competencias ‘africa-

---

de escritores negros como Manuel Zapata Olivella. Otros escritores negros anteriores a este periodo, como Amir Smith Córdoba, por ejemplo, prefirieron siempre el uso de *negritud*. No obstante, siempre es posible ir encontrando, ya en la década de los 80s, términos como *afrogénesis* de Jaimer Arocha.

<sup>21</sup> “Los afros, en las profundidades de la selva, reinventaron su cultura africana, adaptándola a las nuevas exigencias y necesidades de un medio inhóspito para ellos”. William Mina, *El pensamiento afro más allá de oriente y occidente*, Cali, 2003 (no hay editorial), op. cit. p 244.

<sup>22</sup> Mina, op. cit p. 266.

<sup>23</sup> *Ibidem*, pp 238-239.

nas<sup>7</sup> heredadas<sup>24</sup>. Poco importa, hasta cierto punto, si los líderes compartían ese esencialismo o si se trataba de eso que Claudia Mosquera, tomando el concepto de Gayatri Spivak, llama un *esencialismo estratégico*, “es decir, de solidaridades temporales dirigidas a la acción social, por medio de las cuales aceptan de manera transitoria una posición esencialista en cuanto a sus identidades para poder actuar como un bloque”<sup>25</sup>.

Importa resaltar, de todas maneras, que el liderazgo negro que había antecedido a esa década no había sentido la necesidad de proceder de esa manera. Los movimientos que habían emergido en los años 70s y 80s habían hablado de ‘negritud’ y de ‘cultura negra’, como algo que se da en Colombia y en América Latina y que no necesariamente remitía a África (o cuya raíz africana no se consideraba tan determinante). Y, aunque se era consciente de la carga racista que suele acompañar el término *negro*, él se empleaba sin mayores problemas. Todavía en 1993, cuando Peter Wade publicaba su *Blackness and Race Mixture*<sup>26</sup>, se refería a la población en cuestión como ‘negra’ y hablaba de la *negritud (blackness)* en el mismo sentido en que hablaban de ella Amir Córdoba y otros líderes de la lucha contra el racismo de las décadas anteriores. A lo largo de los años 80s, el movimiento *Cimarrón*, orientado por Juan de Dios Mosquera –paradigmático en la lucha contra el racismo– abogaba ante todo por una inserción justa del negro en la vida nacional, como lo hacía también el movimiento que en Bogotá lideraba Amir Smith Córdoba, articulado en torno al concepto de *negritud*. Los trabajos académicos de Nina de Friedman, de Isabel Castellanos y Jaime Atencio apuntaban, en general, al rescate y valoración de la cultura negra y llamaban la atención sobre la presencia y el aporte del negro a la vida nacional, sobre los problemas de la población negra, etc. Cuando, un poco antes del proceso constitucional de 1991, el filósofo negro Augusto Díaz Saldaña celebraba la emergencia de movimientos negros e indígenas, lo hacía sobre la base de que ellos propiciarían la definición de Colombia como una nación pluriétnica y pluri-cultural. Pero su entendimiento de esta definición no llevaba necesariamente a la etnización sino a que se respetaran “los derechos sociales, económicos, culturales y políticos de las comunidades negras e indígenas”, en pie de igualdad con el resto de una población que hasta entonces las había discriminado. Consideraba que para esas comunidades las nociones de *negritud* e *indigenismo* ya estaban agotadas. Había que priorizar, en cambio, la condena del racismo, “así como (de) todo acto o manifestación que produzca y difunda prejuicios raciales y afecten las relaciones de la unidad y las relaciones de solidaridad y convivencia humanista y pacífica entre

<sup>24</sup> Agier y Quintín, op. cit. p. 406

<sup>25</sup> Claudia Mosquera, op. cit. p. 214.

<sup>26</sup> Peter Wade, *Blackness and Race Mixture. The Dynamics of Racial Identity in Colombia*, The John Hopkins University Press, London, 1993.

todos los colombianos”<sup>27</sup>. Y todo ello lo veía encarnado en el *Movimiento Cimarrón*; movimiento que, como también lo reconocen Agier y Quintín, había liderado, en las décadas 70s y 80s, la lucha antirracista y de integración igualitaria de los negros en la sociedad colombiana<sup>28</sup>.

A partir del nuevo lenguaje y su conexión con lo africano se pudieron vislumbrar nuevas reivindicaciones. Por ejemplo, las injusticias que sufre la población negra (denominada ahora afrodescendiente), tanto como la forma de superarlas, involucra aspectos históricos que no necesariamente fueron contemplados por quienes los habían interpretado estrictamente dentro del marco de las estructuras injustas de la sociedad colombiana. Lejos estaban estos de reclamar, como sí lo hacen ahora Claudia Mosquera, Agustín Leo-Montes y otros, las *afroreparaciones*, pues ellas no podían ser fundamentadas sino desde una lectura integral del fenómeno de la esclavitud en relación con el proceso de consolidación del capitalismo mundial, lectura más bien ausente de los discursos de aquel entonces. Muy al contrario, Leo-Montes, a la hora de explicar la subordinación de los negros, que él llama *sujetos afrodiaspóricos*, acude a la “periferización de África en el sistema-mundo colonial-moderno”, con el fin de mostrar que la injusticia que sufren los afrodiaspóricos no puede ser superada sin una reparación histórica por el daño sufrido por la esclavitud. Las afro-reparaciones, pues, están “sustentadas en una política de memoria de la esclavitud, con sus consecuencias y la relación que dicho pasado tiene con el presente de la desigualdad y con posibles futuros de liberación”; obedecen a “un postulado ético-político fundamental que se refiere a la infinidad de medidas requeridas para buscar modos de corregir los efectos negativos del racismo antinegro en la modernidad capitalista”<sup>29</sup>. Entendidas las cosas de ese modo, el accionar de los afrodescendientes no puede enmarcarse dentro del modo tradicional de hacer política: requiere de una “política racial afro”<sup>30</sup>.

Pero ¿cuáles podrían ser los alcances de esa política racial? ¿Hasta dónde podría llegar ella, por sí misma, a remover todas las injusticias que afectan a la población afrodescendiente? Y, en general, ¿hasta dónde llegan las agendas políticas racial o étnicamente orientadas, especialmente cuando en ellas ha emergido de un modo más o menos esencialista de plantearse la identidad colectiva?

<sup>27</sup> Augusto Díaz Saldaña, “Origen de la noción de *negritud*”, *Etnia y Sociedad. Documentos de trabajo 9: El negro en Colombia: en busca de la visibilidad perdida*, Cidse, 1992, pp9 y 10.

<sup>28</sup> Agier y Quintín, op.cit., p 399.

<sup>29</sup> Agustín Leo-Montes, “Sin justicia étnico-racial no hay paz: las afroreparaciones en perspectiva histórico-mundial”, *Afro-reparaciones: memorias de la esclavitud y justicia reparativa para negros, afrocolombianos y raizales*, Editado por Claudia Mosquera y Luis Claudio Barcelos, Universidad Nacional de Colombia, Colección CES, Bogotá, 2007, pp 130-139.

<sup>30</sup> Ibid, p 136

## VENTAJAS Y LÍMITES DE LA POLÍTICA ÉTNICA

No se puede negar que la colectivización bajo el sello etnicista ha empoderado a algunos de los sectores subalternos que han optado por ella y les ha permitido ganar espacios de autoafirmación y proyección que antes no tenían. Tampoco se puede negar que, como se dijo al comienzo, buena parte de esta ganancia va ligada a ciertos rasgos de corte esencialista de las narrativas que han acompañado ese proceso. No obstante eso, como también ya se dijo, emergen algunas limitaciones para la apertura hacia agendas políticas más amplias y de mayor alcance.

Quizás la primera de esas limitaciones es una reducción conceptual: tender a homologar identidad étnica con lealtad al origen, lo que jalona peligrosamente hacia un purismo identitario que, por remontarse históricamente al origen, desprecia justamente lo histórico, el acumulado de las diversas formas en que los grupos humanos y los individuos se han posicionado frente a cada alteridad y a cada juego de inclusión-exclusión que cada presente trajo consigo. Como advierte Claudia Mosquera para el caso de la identidad negra, una interpretación como ésta difícilmente podrá eludir “el riesgo (...) de esencializar la cultura heredada de las naciones de proveniencia de los esclavizados y de olvidar que, como toda identidad étnico-racial, la cultura negra, afrocolombiana o raizal es un campo de violencia simbólica interna, de luchas e interpretaciones que se enfrentan dentro de su aparente homogeneidad”<sup>31</sup>. Y esas muchas interpretaciones, sin duda, se originan no sólo en la valoración que los afrodescendientes tengan de su linaje africano y de sus ancestros más remotos –y a veces para nada en eso– sino, ante todo, en la valoración que han hecho y siguen haciendo de los desafíos del presente, individual o colectivamente. Y esto también aplica para quienes, teniendo ascendencia indígena, han nacido en el seno de la sociedad mestiza y han asimilado sus valores.

Precisamente, de la existencia de esos modos diversos de valoración surge la segunda limitación: elevar la autorepresentación etnicista a criterio decisivo para saber a quiénes se reivindica, reduce mucho la base social de la reivindicación. Es evidente, para el caso indígena, que la reivindicación puramente etnicista deja por fuera a los individuos fenotípicamente *indios* que habitan grandes ciudades y poblados por fuera de los resguardos y que sufren una discriminación, no tanto étnica o cultural sino básicamente racial (esto es, basada en lo fenotípico). Igual puede decirse de individuos negros (mulatos y zambos resultantes de parejas interraciales, negros de ciudad, o viviendo en entornos más homogéneamente mestizos o en ambientes de religión, educación y/o clase social distintos a los que se suponen propios de la población negra) que no caben en las lecturas etnicistas: hacen parte

<sup>31</sup> Claudia Mosquera, op. Cit. P 217.



de la población negra en términos fenotípicos, pero sin mayores coincidencias culturales con las muy específicas comunidades que fueron el referente legislativo de la Ley 70 y que son, en general, el referente de la tendencia etnicista. Ellos, a quienes podemos suponer también víctimas del racismo, lo han sido de distinta manera y con distintos niveles de intensidad y han elaborado, también de forma distinta, su entendimiento de lo que debe hacerse al respecto. Nos remitimos de nuevo a Claudia Mosquera, a propósito de esta segunda limitación, por dos razones. Por una parte, nos ayuda a entender por qué una convocatoria como la de William Mina, dirigida a todos los afrodescendientes para construir entre todos *un gran palenque político*, está condenada al fracaso: porque comienza ignorando el hecho de que los propios afrodescendientes valorarán de forma distinta una empresa como ésta, porque ya valoran de forma distinta los presupuestos sobre los que se asienta. Mosquera identifica cinco grupos según la valoración que sus miembros hacen de esos presupuestos: 1) los que prefieren olvidar la esclavitud a fin de no inferiorizarse y comprometer con ello sus aspiraciones de movilidad social; 2) los que están en las dinámicas *de blanqueamiento* y se niegan a hacer del vínculo negro un vínculo constitutivo; 3) los que derivan su auto-reconocimiento de la memoria africana y del oprobio de la esclavitud y reclaman el pago de una *deuda histórica*; 4) los que ven la esclavitud como un tránsito doloroso e injusto impuesto a la ‘raza’ negra, del cual ella triunfó pero que, además, la insertó en una nueva cultura y una nueva lengua que ahora ellos valoran como propias; 5) los que derivan su autoentendimiento no del oprobio de la esclavitud sino de la lucha cimarrona, declarándose descendientes de quienes fueron esclavizados pero no esclavos porque fueron, ante todo, luchadores<sup>32</sup>. Por otra parte, sin embargo, Mosquera, una que identifica estas diferencias, entra en una serie de juicios morales que no difieren gran cosa de la actitud de Mina: en lo que tiene que ver con aquellos que hacen parte del primero, segundo y cuarto grupos, los identifica con palabras que arrastran una fuerte descalificación moral (*negros blanqueados, alienados por la ideología del mestizaje, faltos de reflexión histórica*, etc.), mostrándose incapaz de aceptar los efectos de las dinámicas de autointerpretación en medio del complejo juego social de las identificaciones que, por otra parte, ella misma ya ha reconocido. Repite con ello un gesto muy al uso entre cierta dirigencia pro afro-identificación: se comienza mostrando una incapacidad para entender que las dinámicas de identificación fluyen de una manera más compleja en los individuos que en las comunidades, expuestos como están aquellos, en función de su mayor circulación geográfica y movilidad social, a alteridades de diverso orden; se ignora que, individuos viviendo por fuera de comunidades étnicamente definidas, necesariamente van produciendo diversas síntesis identitarias a

<sup>32</sup> Mosquera, op. Cit. Pp 248-249.

lo largo de su vida y en razón de cada alteridad frente a la cual tienen que definirse; y, desesperando de ellos en términos políticos, se termina despa-chándolos con una andanada moralista por traidores a la causa<sup>33</sup>. El efecto de todo esto es el derroche de una amplia base social que, sin duda, estaría dispuesta a luchar contra el racismo sin comprometerse con unos modos de vida y una autorepresentación puramente étnica.

Comunidades indígenas y comunidades negras, fuertemente homogeni-zadas por la auto-representación etnicista, evidencian una tercera limita-ción: su relativa incapacidad para entender los problemas e injusticias que afectan a otras identidades colectivas, especialmente las de género y orien-tación sexual. El alto nivel de uniformidad cultural que supone la definición de una identidad étnica, incluye la aceptación uniforme de unos patrones de conducta y criterios claramente establecidos en cuanto a los roles sexuales, usualmente con exclusión total de la homosexualidad, y a las relaciones de género; y todo eso es incluido dentro del paquete de la identidad a ser de-fendida<sup>34</sup>. De allí se deriva cierta hostilidad, especialmente por parte de los líderes masculinos, a las agendas reivindicatorias feminista y del sector LG-BT<sup>35</sup>. Este fenómeno ya ha sido ampliamente señalado por varios autores a

<sup>33</sup> En tanto cierto liderazgo afrodescendiente parece haber cedido a este talante, al que todavía aboga por la igualdad y la lucha contra la discriminación lo catalogan como agente del proyecto nacionalista de mestizaje que busca ahogar la diversidad étnica y cultural.

<sup>34</sup> Para el caso de las comunidades negras, por ejemplo en regiones del Pacífico, así como del Norte del Cauca (Puerto Tejada, Villarrica, Guachené) y del Sur del Cauca (Valle del Patía), las relaciones de género, ampliamente documentada por antropólogos y sociólogos, constituyen un acervo cultural que a menudo los movimientos negros identitarios no se atreven a cuestionar; aparte de formas de relaciones que van de la poligamia a la poliandria, formas de control de la sexualidad del otro que incluyen, cuando los jóvenes se trasladan a los centros urbanos, por ejemplo a las universidades, la prohibición a las mujeres de relacionarse con hombres no negros. Ambos, hombres y mujeres, además, suelen ser acosados sexualmente desde poblaciones no negras sobre la base de su gran potencial y calidez sexual, del cual a menudo también ellos y ellas se sienten orgullosos. Ver a este respecto el texto de Mara Viveros Vigoya, “Dionisios negros: estereotipos sexuales y orden racial en Colombia”.

<sup>35</sup> Sirva de ejemplo una anécdota ocurrida en el Seminario sobre Identidades Colectivas que el Doc-torado de Humanidades desarrolló en la Universidad del Valle en abril de 2006: tras la intervención de un militante gay, un líder indígena, ampliamente reconocido, reaccionó diciendo que en sus co-munidades, afortunadamente, no había esa enfermedad, que él atribuyó al consumo urbano de pollo estadounidense, altamente contaminado por hormonas y químicos. En la población negra, inclusive en los centros urbanos, se confabulan el racismo y el estereotipo de la gran virilidad del hombre negro, para hacer más duras las condiciones del homosexual. El negro homosexual es visto desde afuera como alguien doblemente marcado por diferencias degradadas, lo que se puede resumir en la expresión “tras de negro, marica”. Desde adentro, desde el seno de la familia, cuando además se ha acatado el estereotipo de la virilidad del negro, se lo condena por deshonorar esa virilidad y “hacer quedar mal la etnia”. En este sentido es importante esperar los resultados de la investigación llevada a cabo por Fernando Urrea, del CIDSE, sobre la vivencia de la homosexualidad por parte de jóvenes

quienes, de una manera sintética, recoge Claudia Mosquera cuando afirma que “las diferencias culturales retroalimentan las discriminaciones, las exclusiones, las marginaciones y las desigualdades sociales y económicas”<sup>36</sup>; a pesar de lo cual, si se va más allá de las “demandas particularistas y fragmentadas”, se puede ampliar el horizonte de comprensión de los problemas para entender cómo “las diferencias culturales se conectan con situaciones indeseables tales como la pobreza, el sexismo, el racismo, el clasismo, la intolerancia y la homofobia”, con lo que de verdad se estaría extendiendo el campo real de la democracia inclusiva<sup>36</sup>. Es precisamente en esta incapacidad para ampliar el campo de la lucha por una democracia más inclusiva, en donde está la limitación que se está señalando.

Para matizar un poco lo anterior, se debería reconocer que en aquellas regiones donde los resguardos indígenas y las poblaciones negras comparten vecindad entre ellos o con la población mestiza, se están dando formas menos cerradas de interpretar los problemas comunes. Algunas comunidades indígenas han sido permeadas por el cristianismo protestante<sup>37</sup> y, según nos dicen Rappaport y Gow, las dirigidas por gobernadores protestantes y cercanas a la carretera Panamericana se muestran dispuestas a una mayor integración social, política y económica, buscando un mayor acceso a la educación secundaria y superior. La dinámica política, por su parte, está abriendo el discurso indígena hacia alianzas estratégicas con sectores de las negritudes y de los gitanos<sup>38</sup> y esto complementa la apertura que ya implican las escuelas bilingües<sup>39</sup>, emisoras y canales de televisión comunitarios, cambiando la mirada de las minorías sobre sí mismas, removiendo de paso estructuras de autoridad muy ancladas. En esas comunidades, la “concepción de indianidad no es tradicionalista, sino que busca crear una nueva definición híbrida del indígena”<sup>40</sup>. Ya en ellas no puede prosperar tan

---

pertenecientes a familias negras de sectores populares de Cali, casi siempre procedentes del Litoral Pacífico.

<sup>36</sup> Mosquera, op. cit. p 214-215.

<sup>37</sup> ver Gros, op. cit. pp.126-167

<sup>38</sup> Vale aquí mencionar las aproximaciones entre la Alianza Social Indígena y algunas comunidades de afrodescendientes y la alianza electoral, en 2006, entre Antonio Jacanamijoy Tisoy y Dalila Gómez, del Movimiento del Pueblo Rom, que reúne a la por largo tiempo invisibilizada comunidad gitana colombiana.

<sup>39</sup> En Tororó y en otros lugares del Cauca, la enseñanza de la lengua Nasa en las escuelas bilingües está atrayendo a niños no solamente indígenas sino mestizos y negros.

<sup>40</sup> Rappaport y Gow, estudiando las comunidades Nasa reubicadas luego del terremoto de 1994, encuentran diversos tipos de aspiraciones en ellas. Están dirigidos por gobernadores protestantes y viven cerca de Cali. Al contrario, las comunidades que rescatan la tradición oral, el resurgimiento de los valores comunitarios y la conciencia histórica, han organizado su vida comunal al modo tradicional. Sin embargo, aun en estas comunidades se detectan profundos conflictos dadas las diferencias ideológicas y los alineamientos a movimientos e instituciones. Ibid, pp. 367-370.

fácilmente ese esencialismo impulsado como un purismo que aspira a protegerlas de todo contacto y transacción con la sociedad mestiza. Tan a salvo parecen ir quedando esas comunidades de ese purismo que, como dicen Rappaport y Gow, “hoy en día el lenguaje de la indianidad es el lenguaje de los senadores y diputados indígenas, de dirigentes que aparecen entrevistados en los noticieros nacionales, de los directores de ONGs”<sup>41</sup>. Un desfase similar parece estar ocurriendo entre cierto liderazgo afrodescendiente, que habla a nombre de las “verdaderas comunidades afrocolombianas” de una manera que a veces prefiere ignorar la complejidad dinámica de la población negra: “estamos delante de sujetos excluidos de una nación agresora y que reivindican autonomía en los territorios colectivos rurales reconocidos como tales por la Ley 70 de 1993; pero el grueso de la población vive en las ciudades”<sup>42</sup>. Tampoco las comunidades negras se sienten igualmente representadas por estos discursos que las han escogido a ellas<sup>43</sup>.

Pese a cierta apertura y a una mayor fluidez en los procesos sociales, a ciertas dinámicas y a una menor rigidez conceptual en la base, lo fundamental para el futuro es la capacidad que el liderazgo de las organizaciones tenga para ampliar las agendas y mantener el dinamismo alcanzado en las últimas décadas. Esto dependerá, muy seguramente, de cómo él pueda interpretar esas dinámicas que se dan en la base, antes de querer someterlas a sus propios esquemas conceptuales, pero también de que sea original revisando y ampliando las metas reivindicativas que hasta ahora han sido fijadas y concebir otras al tenor de una más completa comprensión de la (cambiante) realidad nacional.

Al contrario, en tanto el liderazgo caiga en una creciente atomización, en un discurso incapaz de integrar políticamente demandas de otras agendas, un discurso autorreferido y solamente defensivo, será muy difícil constituir alianzas capaces de imponer una profunda transformación de las estructuras sociales que articulan varias de las injusticias sociales. Se estaría más bien insistiendo en eso que Mosquera llamó “demandas particularistas y frag-

<sup>41</sup> Rappaport y Gow, *ibid*, p 371.

<sup>42</sup> Claudia Mosquera, *op. cit.*, p. 221. Sería bueno verificar las estadísticas. Con cerca de 800.000 afrodescendientes, Cali tiene la mayor cantidad de población negra en Colombia y Cartagena, en términos proporcionales, es la primera ciudad negra del país. Si a esto le sumamos los negros viviendo en Bogotá, Medellín y otras capitales, amén de los dispersos por ciudades intermedias, de lejos la población negra urbana es mucho más grande que la que se supone que vive en las comunidades afrodescendientes del Litoral Pacífico, en San Basilio de Palenque y en el Norte del Cauca.

<sup>43</sup> “En lo que concierne a los negros, afrocolombianos y raizales existe una fuerte resistencia a hablar de las relaciones de poder existentes en cuanto a la negación de la igualdad de oportunidades para este grupo subalternizado y una gran apertura y mucho apoyo a todo lo que signifique patrimonio inmaterial, representado en actos folclóricos, musicales, gastronómicos y deportivos, sofisma de distracción en el que ha caído una buena parte de los grupos que conforman el Movimiento Social Afrocolombiano”. *Ibid*, p 219.

mentadas”, que no dejan ver la conexión de las propias injusticias con las que se derivan del sexismo, el racismo, el clasismo, la intolerancia y la homofobia, todas las cuales tienen que ser removidas para aproximar nuestra sociedad a una democracia más inclusiva.

Tal y como se había prometido en la introducción, el artículo cierra con algunas distinciones y categorizaciones sobre los colectivos identitarios, especialmente a partir de sus condiciones de origen y de su dependencia con respecto a los acervos narrativos de los que echan mano para convocar a sus potenciales miembros, todo ello en conexión con las posibilidades de una agenda política de más largo alcance por parte de los colectivos de corte étnico. Estas ideas, todavía muy incipientes y expresadas aquí, además, de un modo bastante general<sup>44</sup>, no tienen otra intención que la de poner sobre el tapete la cuestión de pensar, desde la propia condición étnica y ‘racial’ de origen, el ideal de una sociedad colombiana igualmente justa para todas y todos los colombianos.

#### JUSTICIA, IDENTIDADES COLECTIVAS Y DINÁMICAS CRUZADAS

La noción de una sociedad igualmente justa para todas y todos remite al campo de la normatividad política y puede ser definida de tantas formas como paradigmas filosóficos e ideológicos hay. Al margen de eso, sin embargo, es evidente que diferentes sectores sociales y grupos subalternos perciben, cada uno por su lado, formas de injusticia muy concretas, que de una manera especial los afectan, y que esa percepción puede ser tomada como punto de partida para definir, de una manera siempre provisional, lo que sería la sociedad justa: aquella que le diera solución a todas esas demandas de justicia. Pero la primera conclusión que podríamos sacar de eso (que el ideal de sociedad justa se forma sumando todas las demandas de justicia de los diferentes sectores en lucha), se nos revela precaria a la luz del más mínimo examen: las demandas de unos sectores conspiran, en no pocos casos, contra lo que otros defienden y, si no están dispuestas a una transformación profunda de su forma de autoidentificación, son las minorías religiosas, étnicas y culturales las que más tendrían que perder con este recurso a la mera sumatoria de demandas.

Para entender por qué esto es así, es conveniente tener en mente ciertas distinciones. No olvidar, por ejemplo, la diferencia entre una acción política que busque hacer justicia a la causa propia, por ejemplo a una etnia o una ‘raza’, a una minoría religiosa o a una región, y una acción política que apunte a la construcción de una sociedad igualmente justa para todas las

<sup>44</sup> Una más amplia presentación de esta categorización, en relación con los acervos narrativos, puede encontrarse en mi artículo sobre las identidades colectivas a ser publicado en la Universidad del Valle en el volumen colectivo resultante del proyecto *Identidades colectivas y reconocimiento*.

etnias, ‘razas’, etc. Análogamente, no olvidar la diferencia entre una política étnica puramente defensiva, orientada a obtener garantías que protejan a una etnia del entorno y le garanticen la conservación de su modo de vida, y otra más ofensiva que la inserte equitativamente como co-partícipe de un proyecto de construcción de una sociedad justa. De igual modo, cuando hablamos de la acción política por una sociedad justa, por otra parte, no olvidar la diferencia entre la dimensión normativa que la preside (la enunciación de principios repartidores de cargas, beneficios, reparaciones y compensaciones, de acciones estatales que contrarresten el efecto perverso de estructuras capaces de incidir en el curso de las vidas y de los colectivos humanos), por una parte, y la dimensión pragmática que garantiza su eficacia política, aun sacrificando lo que dicen los principios, por la otra. Y quien habla de eficacia de una acción política, habla de los diferentes niveles de dificultad que un propósito atraviesa; dificultad a ser contemplada ya no desde una consideración normativa sino descriptivo-explicativa del asunto en cuestión. En últimas, distinguir claramente entre la naturaleza de la ética política, como dimensión normativa, y la práctica política, determinada por la correlación de fuerzas y posiciones.

Con esas distinciones en mente, conviene introducir ciertas categorizaciones que hagan evidente la necesidad de una transformación profunda de los discursos convocantes en torno a ciertos identitarios. Porque los colectivos identitarios, y esto aplica también para los de corte étnico y cultural, no aceden a una agenda *políticamente integradora* si no dan el paso, desde una dimensión opositivo-conflictiva de su lucha política, a otra de carácter consensual-recompositivo. Esto quiere decir, en breve, dejar de luchar solamente contra la forma particular de injusticia que los afecta y ser capaces de concebir una lucha que integre otras luchas o, lo que es lo mismo, ser capaces de integrar sus luchas a las de otros colectivos. Y esto no se logra sin una idea consensuada (de nuevo, provisionalmente) de lo que para todos sería una sociedad justa. Ahora bien, ¿qué tan oneroso es ese paso desde una manera particular de concebir la lucha hacia otra más integral? Aquí es donde puede mostrar su utilidad una distinción de los colectivos identitarios a partir de sus condiciones de origen.

La distinción de los colectivos identitarios entre aquellos que se forman a partir de *sectores negativamente diferenciados* y los que se originan a partir de *minorías orgánicas* es útil si es capaz de mostrar que los primeras pueden abrir sus agendas hacia *lo otro* de una manera más política, desestabilizando de alguna forma ese rasgo conservador que tiende al esencialismo y siempre aparece en el horizonte de los enunciados convocantes (los que definen quiénes son los convocados y en razón de qué) de todos los colectivos identitarios. Las segundas, en cambio, especialmente cuando el proceso que las ha creado es básicamente narrativo y con una clara tendencia esencialista, parecen tener una dificultad mayor a la interrelación, pues sus

líderes son especialmente celosos de toda variación discursiva en el modo de plantearse la defensa de la identidad.

Los colectivos identitarios que se forman a partir de *sectores negativamente diferenciados* son aquellos que convocan a las mujeres, los gays, la ‘gente de color’ (distinción racial); los colectivos identitarios que se forman a partir de *minorías orgánicas* son aquellos que convocan a grupos humanos vinculados por su pertenencia a una cultura o etnia, a una iglesia o a un origen nacional común. En tanto estos últimos convocan a sus miembros a partir de sus herencias y prácticas comunes y de algún patrimonio común todavía vigente (lengua, religión, vecindad, uso de la tierra), los primeros convocan a sus miembros, que en principio no forman un grupo sino que están dispersos por el campo social, a partir del hecho de que todos ellos o ellas sufren algún tipo de discriminación o subordinación social producida a través de una sectorización por parte de otros porque, a sus ojos, ellos portan unos caracteres que los hacen miembros de una clase particular. Esos caracteres son elevados a significativas *marcas de diferencia* porque lo son para un régimen de valoración machista, patriarcal, clasista, racista y/o homofóbico vigente en una sociedad dada y a partir del cual se establecen jerarquías, dominaciones o exclusiones entre los miembros de la misma. En la lucha contra esa sectorización que produce subordinación, se organizan los colectivos identitarios basados en el género, la orientación sexual o la ‘raza’<sup>45</sup>.

Pasemos ahora a la cuestión de por qué las agendas reivindicativas de los colectivos identitarios forjados a partir de nuestras dos distintas condiciones de origen enfrentan también distintas dificultades. Comencemos por diferenciar esquemáticamente lo que ambos tipos de colectividades quieren. Usualmente los colectivos gestados a partir de sectores negativamente diferenciados luchan contra la *discriminación*, esto es, contra el hecho de que se les niega, en razón de su género, ‘raza’ u orientación sexual, una inserción plena e igualitaria en la sociedad. Cuando se lucha contra la discriminación, se está enfrentando un trato desigual sin razones moralmente justificables y, en ese sentido, su lucha se inscribe dentro de lo que podríamos llamar una *política de la igualdad*. Usualmente los colectivos gestados a partir de minorías orgánicas luchan contra la *asimilación*, enfrentan una igualdad que ignora las diferencias. En resumen: Las minorías buscan su integración en una sociedad que las ignora, su identidad en una cultura que quiere asimilarlas o su autonomía bajo un Estado que las trata de dominar; en resumen, lu-

<sup>45</sup> Ya he avanzado esta categorización en mi artículo “Deconstrucción y procedimentalismo: Hacia una superación de las injusticias ligadas a las diferencias”, *Praxis Filosófica*, No. 14, Nueva Serie, 2002. La relación de esas categorías con el asunto de la eficacia política ha sido tematizada en el ensayo “Adscripción y narrativa en las identidades colectivas”, incluido en un volumen próximo a aparecer, resultante del proyecto de investigación “Justicia e identidades colectivas”, financiado por la Vicerrectoría de Investigaciones de la Universidad del Valle.

chan por la supervivencia dentro de unas fronteras político-administrativas. Los sectores negativamente diferenciados, en cambio, clásicamente han orientado sus luchas a remover ciertas barreras que impiden la realización de las personas. Por ello se puede decir que, muy a menudo, la lucha contra el racismo, el patriarcalismo y la homofobia es una lucha por la igualdad, o por la igualdad en la diferencia o, en términos de Taylor, una lucha por la *igual dignidad*. Esta diferencia debe ser tomada en cuenta aunque tampoco ambas luchas deben consideradas radicalmente dicotómicas: la lucha contra la asimilación no es necesariamente una lucha contra la igualdad<sup>46</sup>.

Independientemente de su origen como sector negativamente diferenciado o como minoría orgánica, me parece que toda colectividad identitaria ya existente sobrevive gracias a nexos substantivados; esto es, ‘cosas’ que existen con relativa independencia de cada juego voluntario y espontáneo de adscripción y de cada conciencia del problema o voluntad de militancia<sup>47</sup>. Se puede suponer que quien habla a nombre de la nación, la religión o la etnia puede referirse a ‘cosas’ como los derechos de ciudadanía y los certificados de nacimiento, los símbolos y los ritos de fe, las prácticas culturales, la tierra, la lengua, la vestimenta, etc. Encontrar elementos similares que concreten la identidad de raza, género u orientación sexual pasa siempre por esfuerzos de selección o invención que tienden a cubrir a todos los potenciales miembros de la colectividad en cuestión. Definir, por ejemplo, qué hace negro a un negro colombiano (incluso si debe llamarse negro o afrocolombiano o afrodescendiente) parece, en principio, una cuestión de decisión entre varias opciones posibles; la decisión, sin embargo, terminará por incluir a unos y excluir a otros individuos y otras perspectivas.

<sup>46</sup> Al contrario, lo que molesta a ciertas minorías no es la igualdad que el Estado promueve a través de su trato imparcial frente a las diferencias, sino el hecho de que no hay tal imparcialidad y por ende jamás habrá tal igualdad. Así, la forma como el Estado moderno promueve su exclusivo reconocimiento político como neutral e igualmente benéfico para todos, sólo encubre el hecho de que él ha sido definido con los parámetros establecidos por una cultura, un centro de poder, una ideología, etc. Esta ha sido, precisamente, la situación que han querido atender las teorías correctivas. El problema, en buena parte, es que aunque tratan de redefinir la relación del Estado con las minorías, no ahondan lo suficiente en el ordenamiento simbólico sobre el cual su propia ideología política y su propio Estado toman asiento. Esto es lo que quieren corregir las soluciones que, menos interesadas por la conservación de ese ordenamiento simbólico y más conscientes del carácter comprometido del Estado liberal, propenden por una transformación radical de todas las ‘sedimentaciones’ que afectan a los grupos que se encuentran en situaciones injustas en razón de sus diferencias.

<sup>47</sup> Con respecto a estas cosas, tal vez sea útil reconocer que el abanico de posibilidades es bastante amplio. Jonathan Friedman nos dice que “la mayoría de los análisis de la cultura, incluida la crítica del concepto mismo, están penetrados por un sesgo metodológico individualista, para el cual la cultura es un objeto de esta o aquella especie: artefacto, código, paradigma, significado atribuido, interpretación como texto. La relación del sujeto con esas ‘cosas’ es siempre una relación externa”, Jonathan Friedman, *Identidad cultural y proceso global*, Amarrortu Editores, Buenos Aires, 2001, p 125.



Si la nación, la religión y la etnia son capaces de un vínculo más fácilmente eficiente, es porque en ellas opera, en cuanto realmente tengan un vínculo nacional, religioso o étnico, una narrativa y un orden simbólico que sus miembros llegan a compartir. Lo que le aportan —especialmente a las minorías— la *narrativa* y el *orden simbólico* es un conjunto de entendimientos en sentido cognitivo y comunicacional. En ese sentido los colectivos levantados sobre esto son, en último análisis, colectivos culturales, en un sentido en que no pueden serlo los colectivos levantados a partir de sectores negativamente diferenciados. Estos no pueden ser tampoco objeto de legislaciones que los puedan tratar como pueblos o comunidades, regulando por ejemplo las autonomías territoriales o las relaciones intergrupales. Si las legislaciones pueden tomarlos como destinatarios de reformas justicieras (por ejemplo a través de leyes de cuotas o nuevos derechos), son reformas que van a incidir primariamente sobre los individuos y sólo derivadamente sobre los colectivos; y los individuos mismos, ya que discrepan en el entendimiento de su problema, seguirán discrepando acerca de la validez de las soluciones. Esto es así porque la defensa de los colectivos identitarios de este tipo, no basados en el territorio, la lengua o la cultura común, son altamente dependientes de lecturas políticas, de subscripción o no a ideales de sociedades por realizar. Esa es su desventaja comparativa en lo que tiene que ver con la eficacia militante y con la cohesión de sus miembros.

Su ventaja comparativa es que pueden eludir más fácilmente la tentación al esencialismo que jalona los procesos de defensa de quienes se reúnen alrededor de ‘cosas’ que presentan como la concreción de la identidad. En otras palabras, las identidades forjadas a partir de sectores negativamente diferenciados son, evidentemente, más capaces de eso que llamaré ‘dinámicas cruzadas’. Cuando se cruza la variable ‘raza’ o clase, por ejemplo, o cualquier otra estrategia de alianza entre identidades marginadas o invisibilizadas, se abre la posibilidad de evitar toda reivindicación conservadora o esencialista de una identidad, que deja intocada. En otras palabras, se está más en disposición de salirse de las reivindicaciones puramente esencialistas de las identidades si se es mujer y negro, u homosexual e indígena, o ateo e indocumentado, o lesbiana y musulmana, que siendo simplemente mujer, indígena, negro, inmigrante, musulmán, etc., en cuyo caso se hará de la identidad accidental una trinchera esencial para la vida. De cara al etnicismo negro, por ejemplo, se estaría más en capacidad de esto si se es “un hombre *gay* negro discapacitado y portador del VIH o una mujer lesbiana negra y pobre”<sup>48</sup>.

En tanto se vaya abriendo el juego hacia esas dinámicas cruzadas, el recurso al etnicismo, incluso al esencialismo étnico, se podrá retrojustificar como una etapa positiva y necesaria para el empoderamiento de las comuni-

<sup>48</sup> Claudia Mosquera, op. Cit. P 217.

dades y así habrá cumplido un papel importante en el camino hacia una sociedad más justa; que los indígenas paeces se hayan reconocido, fortalecido y luchado como indígenas habrá sido un paso necesario para avanzar hacia una sociedad en la cual el ser *indio* ya no sea un estigma; del mismo modo, que lo femenino se potencie primero como femenino es sin duda un paso para avanzar hacia una sociedad más andrógina, donde hombres y mujeres nos liberemos un poco de las opresiones del machismo. Hechas esas dos tareas, las dinámicas se pueden cruzar<sup>49</sup>. En tanto eso no fue así, esas cosas no pasaron de ser pequeñas picardías que los hombres se toleraban entre sí o, en el peor de los casos, rasgos de una cultura que había que defender. Y ejemplos similares se pueden encontrar entre la población afrodescendiente. Sólo las dinámicas cruzadas nos permiten caer en cuenta de que al interior de los grupos marginados y acallados hay voces marginadas y acalladas que, una vez que pueden concurrir por sí mismas a la deconstrucción de las diferencias, pueden hacerlo de una manera más eficaz, allanando un camino más integral para la justicia social mediante un desmonte gradual de las injustificadas implicaciones de ser hombre o mujer, indígena o mestizo, etc. justamente usando las perspectivas del mestizo, el indio, la mujer, etc.

En general, estas dinámicas cruzadas tienden a hacer a las comunidades más porosas; a permitir evaluaciones que, sin lastimar demasiado los sentidos de pertenencia, permitan una apertura hacia otras diferencias. Pueden hacer que una identificación colectivizante de corte étnico, liberada de su tendencia a definirse por un culto al origen y, en cambio, más bien identificada a partir de su vivencia en relación con la historia nacional, esté más abierta, comprensivamente, a otras demandas de justicia que emergen en esta misma sociedad. Que, en tanto comprenda mejor esas otras demandas, pueda también entrar a revisar críticamente algunos de los acervos narrativos y prácticas sociales que constituyen su identidad como etnia, sin que ello constituya renunciar totalmente a su identidad cultural. Que, en tanto relativice un poco el sentido de su carácter étnico, como el resultante de un largo acomodo a las condiciones de territorialidad y marginación impuesta por las injusticias propias de la sociedad colombiana, al tiempo que la resultante de procesos propios de lucha y de reconstrucción cultural, pueda entender que los negros que viven por fuera de los territorios negros, de manera individual o colectiva, han vivido procesos similares y en modo alguno son traidores a causa alguna. Que, comprendiendo mejor esas dinámicas que responden a presiones racistas distintas a las que se viven al interior de los territorios del litoral pacífico y otras regiones, pueda comprender

<sup>49</sup> En el cabildo indígena urbano de Santander de Quilichao, en el departamento del Cauca, sólo se pudo castigar la irresponsabilidad de los hombres paeces frente a la paternidad o ciertas formas de maltrato a las mujeres cuando asumió la gobernación, por vez primera, una mujer, Mariela Nene. *El Tiempo*, Nación, domingo 14 de mayo de 2000, pp 1 y 6

mejor que para otros la lucha es contra el racismo y por unas condiciones más justas de inserción a la sociedad mestiza, y no necesariamente por la defensa de una cultura diferente. Que, en tanto comprenda mejor las metas que se proponen colectivos identitarios de género y orientación sexual, pueda entender mejor las agendas feministas y del sector LGBT, que no descansan en la defensa de patrimonios culturales sino, justamente, en la revisión crítica de lo que muchas veces distingue a las culturas. Que las injusticias que sufre la población negra, la que puede autodefinirse como etnia tanto como la que está dispersa en los centros urbanos y en el resto del país, y las que sufre la población india, tanto la que pertenece a las comunidades indígenas como la que está dispersa por la sociedad, sea de desprecio cultural o de racismo pleno, siendo específicas en cada caso, aunque todavía similares, no son las únicas injusticias que oprimen a la población colombiana como un todo. Que negros e indios comparten con el resto de la población desplazada muchas injusticias de marginación que emergen del modo como nuestra violencia los ha expulsado de sus tierras. Que negros e indios comparten, como pobres, muchas injusticias con la población pobre de una de las sociedades más inequitativas de América Latina. Que las mujeres afrodescendientes e indígenas sufren, como mujeres, injusticias que no sufren los hombres de esas comunidades, a menudo más cómodamente instalados en las estructuras de poder y en las prácticas sociales que definen culturalmente, precisamente, esas comunidades.



## AUTORES Y AUTORAS

### **Gilberto Giménez**

Profesor en el Programa de Posgrado de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales y en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM (México). Investigador de tiempo completo adscrito al Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM. Doctor en Sociología por la Universidad de la Sorbona, París. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI), nivel 3. Sus últimas publicaciones son: *Teoría y análisis de la cultura* (2005), Vol. uno y dos; *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales* (2007). Se encuentran en prensa otros dos libros: *Identidades sociales. Teoría y análisis* y *El debate político en México a fines del siglo XX. Ensayo de análisis*.

### **Eduardo Restrepo**

Profesor de la Maestría en Estudios Culturales Universidad Javeriana, Bogotá. Investigador titular del Instituto de Estudios Sociales y Culturales, Pensar, Universidad Javeriana. Candidato a doctorado en Antropología (con énfasis en Estudios Culturales), Universidad de Carolina del Norte-Chapel Hill. Entre sus libros publicados encontramos, *Políticas de la teoría y dilemas de los estudios de las colombianas negras* (2005); *Teorías de la etnicidad. Stuart Hall y Michel Foucault* (2004); *Políticas del conocimiento y alteridad étnica* (2003); y *Tumaco: Haciendo ciudad* (1999) (En coautoría con Michel Agier, Manuela Álvarez y Odile Hoffmann).

### **Jesús Martín Barbero**

Escritor e investigador independiente. Dr. en Filosofía de la Universidad de Lovaina. Fundador del Departamento de Ciencias de la Comunicación de la Universidad del Valle, Jefe de dicho Departamento de 1975 a 1983 y profesor

del mismo de 1975 a 1996. Fundador y presidente de ALAIC (Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación). Asesor en Políticas Culturales de la UNESCO, la OEI (Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación) y el Convenio Andrés Bello. Entre sus obras más importantes encontramos *Comunicación masiva: discurso y poder* (1978); *De los medios a las mediaciones* (1987, traducido al inglés, al portugués y al francés); *Televisión y melodrama* (1992); (con Germán Rey) *Los ejercicios del ver* (1999); *Oficio de cartógrafo* (2002).

### **Philip Schlesinger**

Profesor de Media Science de la Universidad de Stirling, Escocia. PhD en Sociología del London School of Economics. Ha sido profesor de Sociología en la Universidad de Greenwich, Fellow de Nuffield Social Science Research, Jean Monnet Fellow en el Instituto Universitario Europeo de Florencia, y ocupó la Cátedra Reina Victoria Eugenia de Estudios Doctorales en la Universidad Complutense de Madrid. Profesor Visitante de Medios y Comunicación en la Universidad de Oslo y de la Ecole des Hautes Etudes en París. Co-editor de la revista académica *Media, Culture and Society*. Entre sus obras encontramos *Women Viewing Violence* (1992), *Reporting Crime* (1994), *Men Viewing Violence* (1998), *Consenting Adults?* (2000), *Open Scotland?* (2001) y *Mediated Access* (2003).

### **León Olivé**

Investigador del máximo nivel del Instituto de Investigaciones Filosóficas y profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM (México). Miembro del Sistema Nacional de Investigadores de México con el más alto nivel. Recibió el Premio de Investigación de la Academia Mexicana de Ciencias (1988); el Premio Universidad Nacional en Investigación en Humanidades (2006), y el Premio en “Educación, ciencia y sociedad”, del Gobierno del Distrito Federal de México (2007). Entre sus libros cabe destacar los siguientes: *La ciencia y la tecnología en la sociedad del conocimiento. Ética, política y epistemología* (2007); *Interculturalismo y Justicia Social*, (2004); y *Multiculturalismo y Pluralismo* (1999).

### **Mariángela Rodríguez Nicholls**

Profesora del CIESAS, Escuela Nacional de Antropología e Historia (México). Doctorado en la Universidad Nacional Autónoma de México. Ha sido profesora de la Universidad Iberoamericana, Universidad de Rovira e Virgili, El Instituto Colombiano de Antropología. Su libro más reciente es: *Tradición identidad, mito y metáfora mexicanos y chicanos en California* (2005). Ha publicado también, entre otros artículos, “La fiesta patronal en un pueblo purépecha (Acachuén): identidad y rito de una comunidad transnacional” (1997), “Identidad cultural chicana en tiempos de globalización”

(2007), “El proceso de selección de tradiciones, Semana Santa en Izapalapa” (2007).

### **Gabriela Castellanos Llanos**

Profesora del Doctorado en Humanidades de la Universidad del Valle (Colombia). Ph.D. en Análisis del Discurso, Universidad de la Florida, Gainesville. Profesora de la Escuela de Ciencias del Lenguaje de la Universidad del Valle (1972-1996). Co-fundadora del Centro de Estudios de Género, Mujer y Sociedad de la Universidad del Valle, y del Grupo Género, Literatura y Discurso. Co-editora de la revista *La manzana de la discordia*, del Centro de Estudios de Género. Sus obras más recientes incluyen los libros de ensayos *Sexo, género y feminismo. Tres categorías en pugna* (2006), y *La mujer que escribe y el perro que baila. Ensayos sobre género y literatura* (2004); la novela *Las guerras de Alejandra* (2005), y el poemario *El alma de la piedra* (2002).

### **María Antonieta Gómez Goyeneche**

Profesora de la Escuela de Estudios Literarios de la Universidad del Valle (Cali, Colombia). Doctora en Teoría Literaria y de las Artes y Literatura Comparada, Universidad de Granada-España. Doctorado y Maestría en Literatura, Pontificia Universidad Javeriana-Colombia. Miembro del Grupo de Investigación en Narrativa Colombiana y Latinoamericana, y Directora de la Maestría en Literaturas Colombiana y Latinoamericana de la Universidad del Valle, Cali-Colombia. Sus publicaciones más recientes incluyen: “Metamorfosis de la escritura en figura en el diseñador gráfico M. C. Escher” (2005); “Norma, transgresión y cambios de la identidad” (2006), “Pasiones humanas y transformaciones de la identidad” (2008), “Una variable en la construcción de la identidad escindida a partir de actitudes y comportamientos contrarios” (2008).

### **Mónica Marcela Jaramillo Mahut**

Profesora asociada de la Escuela de Filosofía de la Universidad Industrial de Santander (UIS), Bucaramanga (Colombia). Doctora en Filosofía de la Universidad de París I (Sorbona). Miembro ordinario del Círculo Latinoamericano de Filosofía (CLAFEN). Ha publicado trabajos como: *E. Husserl et M. Proust: À la recherche du moi perdu*, (1997); “Passé, présent et avenir de la philosophie en Amérique latine” (1997); “La evolución de la idea del inconsciente en la fenomenología de Husserl”, (1999); “La fenomenología psicológica y el problema de la constitución de la identidad colectiva”, Lima, (2003); “La philosophie en Amérique latine. De l’imitation à la pensée créatrice” (2006).

**Cristina Rojas**

Profesora, Escuela de Asuntos Internacionales Norman Paterson, Universidad de Carleton (Canadá). Ph. D. en Ciencias Políticas de la Universidad de Carleton. Ha sido profesora de la Universidades Javeriana, Andes y Nacional de Colombia, e investigadora visitante en las universidades de Harvard, Carolina del Norte y York. Es autora del libro *Civilización y Violencia. La búsqueda de la identidad en el siglo XIX en Colombia* (2001), publicado en inglés por Minnesota Press. Co-editora del libro *Elusive Peace. International, National and Local Dimensions of Conflict in Colombia* (2005) y *Política Social: Desafíos y Utopías* (1997). Ha publicado artículos en *Globalizations*, *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, *Canadian Journal of Development Studies*, *Alternatives*, *Papel Político*, entre otros.

**Alba Nubia Rodríguez Pizarro**

Profesora investigadora de la Escuela de Trabajo Social en la Universidad del Valle, Cali, Colombia. Magíster en Sociología por la Universidad del Valle. Actualmente realiza tesis doctoral sobre “Acción colectiva, género y violencia política”, para obtener el Ph D en Sociología de la Universidad Complutense de Madrid. Participó como coautora en el libro: *Acciones colectivas y constitución de sujetos sociales y políticos* (2008); entre sus artículos más recientes encontramos: “Acciones Colectivas en Colombia: ¿De guerrilla a grupos terroristas?” (2006); “La sistematización participativa como construcción colectiva de conocimiento” (2005), y “Panorama Teórico: Acción colectiva, movimientos sociales e interseccionalidad con la perspectiva de género” (2005).

**Julio César Rubio Gallardo**

Profesor y coordinador Grupo de Investigación en Identidades y Sujetos Sociales, Universidad Pontificia Bolivariana de Palmira (Colombia). Catedrático Departamento de Geografía, Universidad del Valle. Maestría en Educación Popular y Desarrollo Comunitario, Universidad del Valle. Entre sus publicaciones encontramos: *Experiencias de una política pública de juventud: aprendizajes y vivencias para ser contadas* (2008); *Culturas juveniles: Religancias y Experiencias del Habitar Contemporáneo* (2008). Entre otros artículos: “El rostro ilegible. Geografías de terror y miedos” (2008); “Guerras y Cuerpos: Representaciones y Prácticas Sociales de la Otridad Radical” (2007); Editor libros *Identidades, Sujetos Sociales y Políticas del Conocimiento. Tomos I y II* (2008).

**Delfín Ignacio Grueso Vanegas**

Profesor del Departamento de Filosofía de la Universidad del Valle (Colombia) y director del Grupo Praxis, de investigación en Ética y Filosofía



política. Ph.D. en Filosofía, Indiana University. Director del Doctorado en Humanidades, Universidad del Valle (2004-2007). Miembro de la Sociedad Colombiana de Filosofía y del Grupo de Investigación en Filosofía Política para América Latina (CLACSO). Ha publicado: *La filosofía y la política en el pluralismo. La metafilosofía del último Rawls* (en prensa, Siglo del Hombre Editores, 2008); “¿Qué es el multiculturalismo?”, *El hombre y la máquina*, 2003; *Introducción a la Filosofía Política* (Programa Editorial Universidad del Valle, 2005); *Los filósofos, la guerra y la política*, (editor, Grupo Praxis, Programa Editorial Universidad del Valle, 2003); “Deconstrucción y procedimentalismo: Hacia una superación de las injusticias ligadas a las diferencias”, *Praxis Filosófica*, 2002.



## ÍNDICE ONOMÁSTICO

Abel, Christopher .....	260
Achugar, Hugo .....	93, 98
Alazraki, Jaime.....	192, 201
Alcoff, Linda .....	75, 127, 140
Alfaro, R. María .....	90, 98
Álvarez, Alvarez.....	309
Anderson, Benedict.....	22, 204, 207, 215, 222, 227
Appadurai, Arjun.....	28, 125, 137, 139, 140
Appiah, Kwame Anthony.....	15, 32
Arango, Gloria M. ....	145, 162, 251, 260
Aronowitz, Stanley .....	13, 32
Arosemena, Justo .....	245, 260
Austin, John Langshaw .....	41, 57, 148
Azurmendi, Mikel .....	52, 53, 57
Bachelard, Gastón .....	189, 201
Bajtín, Mijail .....	199, 201, 280
Balibar, Etienne.....	31, 270, 271, 281
Barber, Benjamin .....	23, 32
Bargalló, Juan .....	174, 201
Barlozzetti, Guido .....	96, 98
Barth, Fredrik .....	50, 51, 57
Basch, Linda.....	24, 32
Baudrillard, Jean .....	96, 98
Bauman, Zigmunt.....	39, 56, 57, 82, 98, 135, 210, 211, 227
Bayardo Roberto .....	90, 98, 207, 228
Beck, Ulrich .....	81, 98, 135, 140

Bellah, Robert N.....	80, 98
Bejarano, Antonio .....	239, 260
Benjamin, Walter.....	91, 98
Bermúdez, Susy.....	260
Bhabha, Homi K. ....	84, 92, 98, 99
Bierck, Harold.....	239, 260
Bolívar, Simon.....	204, 225, 228, 234, 235, 239, 240
Borda, Catalina.....	254, 263
Bourdieu, Pierre .....	38, 40, 46, 57, 150, 151, 155, 162, 203
Braun, Herbert.....	230, 260
Brehm, Sharon.....	46, 58
Brunner, J.J. ....	87, 99
Bushnell, David.....	230, 253, 261
Butler, Judith .....	18, 29, 32, 69, 74, 142, 145, 146, 147, 148, 149, 154, 155, 162
Camacho Roldán, Salvador .....	239, 261
Cameron, Deborah .....	142, 162
Campa, Arthur L.....	139, 140
Carmosino, Roger .....	192, 201
Caro, Miguel A.....	241, 249, 250, 261
Carozza, Paolo.....	261
Castellanos, Gabriela.....	28, 29, 141, 145, 161, 162, 163, 229, 276, 281, 283, 292, 311
Castells, Manuel.....	78, 99, 105, 108
Castoriadis, Cornelius .....	270, 271, 272, 281
Castro, Beatriz.....	251, 255, 261
Cervantes, Miguel .....	214, 228
Colom Gonzáles, Francisco .....	212, 215, 221, 228, 212
Cortázar, Julio .....	29, 165, 167, 174, 175, 178, 180, 183, 184, 185, 186, 187, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202
Cortés, Helena .....	165, 201
Cruikshank, Barbara.....	231, 261
De Vos, George.....	51, 58
Dean, Mitchell .....	231, 261
Della, Donatella .....	30, 47, 58, 269, 270, 276, 277, 278, 282
Demorgon, Jacques .....	55, 58
Descartes, René.....	14, 29, 171, 201
Don Kulick .....	141, 142, 162
Duarte French, Jaime .....	245, 261
Duran y Ventosa, L.....	208, 228
Durand, Gilbert .....	189, 201
Dussel, Enrique .....	233, 261
Escobar, Arturo.....	62, 74, 207, 233, 261

Espinosa .....	226, 228
Fausto-Steling, Anne .....	148, 163
Fernández de Sotomayor, Juan .....	261
Fernández March, Sara Beatriz .....	192, 201
Feyerabend, Paul .....	54, 58
Fichte, Johann Gottlieb .....	205, 221, 224, 228
Flifisch, Angel .....	92, 99
Flores, Juan .....	136, 140
Foucault, Michel .....	16, 24, 66, 130, 131, 140, 145, 146, 147, 157, 230, 231, 232, 260, 261, 309
Fraser, Nancy .....	83, 99, 150, 163
Friedman, Jonathan .....	24, 32, 304
Galindo, Aníbal .....	244, 248, 261
Gallisot, René .....	128, 140
García Canclini, Néstor .....	89, 96, 99
Garrido, Margarita .....	238, 261
Garzón Valdés, Ernesto .....	114, 123
Geertz, Clifford .....	21, 32, 36, 58, 147, 163
Giddens, Anthony .....	81, 99, 209, 210, 211, 216, 228
Glendon, Mary A. ....	262
Goffman, Erving .....	12, 32, 47, 143, 144, 162, 163
Gómez, Laureano .....	258, 262
Gonzalez, B. ....	99
Gramsci, Antonio .....	24, 52, 58, 71, 130
Grinberg, León .....	29, 178, 193, 194, 195, 196, 197, 201
Grinberg, Rebeca .....	29, 178, 193, 194, 195, 196, 197, 201
Guerrero, Andres .....	233, 264
Gupta, Akhil .....	19, 24, 32, 68, 69, 73, 74
Gutiérrez, David G. ....	135, 140
Gutiérrez, F. ....	273, 281
Habermas, Jürgen .....	43, 58, 80, 82, 99, 105, 267
Hale, Charles A. ....	262
Hall, Stuart .....	25, 28, 39, 57, 62, 65, 68, 69, 71, 74, 75, 82, 99, 128, 130, 140, 143, 144, 147, 149, 163, 309
Harvey, David .....	19, 22, 28, 32, 82, 99, 126
Hecht, Michael L. ....	47, 58
Heidegger, Martín .....	29, 165, 201, 224
Helg, Aline .....	236, 238, 240, 246, 249, 253, 259, 262
Hobsbawm, Eric .....	86, 99, 206, 215, 220, 221, 228
Honneth, Axel .....	150, 163
Jameson, Fredric .....	91, 99
Jaramillo Uribe, Jaime .....	241, 249, 262
Jary, Adam .....	55, 58

Jary, Julia.....	55, 58
Jasper, Carl.....	268, 282, 277
Jiménez López, Miguel.....	257, 262
Kaldor, Mary.....	273, 281
Kitschelt, Herbert.....	267
Kearney, Michael.....	24, 32
König, Hans-Joachim.....	204, 238, 262
Kymlicka, Will.....	55, 58
Lacarrieu, Mónica.....	90, 98, 207, 228
Laclau, Ernesto.....	18, 32, 70, 75, 77, 85, 99
Laing Ronald.....	29, 171, 173, 174, 175, 176, 177, 179, 182, 183, 187, 188, 192, 196, 201
Larraín, Jorge.....	46, 58
Lash, Scott.....	128, 130, 140
Latino, A.....	208, 222, 223, 228
Lauer, M.....	89, 99
Lechner, Norbert.....	91, 92, 93, 99
Legrand, Catherine.....	259
Liévano, Aguirre, Indalecio.....	237, 250, 262
Linnekin, J.S.....	50, 58
Lipiansky, Edmond Marc.....	45, 46, 58
Lipovetsky, Gilles.....	20, 21, 32, 81, 99
Londoño, Patricia.....	244, 262
López de Mesa, Luis.....	258, 262
Loy, Jane M.....	246, 262
Lugano.....	147, 163
Lugones, María.....	262
Madsen, Richard.....	80, 98
Maffesoli, Michel.....	97, 100
Maldonado, T.....	81, 100
Manzano, E.....	212, 228
Margulis, Mario.....	207, 228
Marín, Antonio.....	251, 262
Marinas, Jose Miguel.....	84, 100
Marshall T.H.....	229, 259, 262
Mato, Daniel.....	90, 100
Mc Adam, Doug.....	269, 282
Mc Carthy, John.....	267
Medina, C.....	281
Meertens, Donny.....	282
Mehta, Uday S.....	233, 263
Melucci, Alberto.....	30, 48, 49, 58, 266, 267, 268, 275, 281, 282
Mignolo, Walter.....	74, 75, 263

Miller, Jennifer .....	144, 149, 163
Minkowski, Eugéne.....	182, 190, 191, 192, 196, 202
Moi, Toril .....	147, 163
Molina, Gerardo .....	245, 263
Monguin, Oliver .....	79, 88, 100
Monsivais, Carlos.....	92, 100
Morin, Edgar .....	45, 58
Moscovici, Serge .....	46, 58, 280, 282
Mouffe, Chantal .....	19, 32, 70, 75, 83, 86, 100
Mujica, Hugo.....	198, 202
Muñoz, S. ....	97, 100
Novaes, A. ....	93, 100
O'Donnell, Guillermo .....	229, 259, 263
Obregón Torres, Diana .....	255, 263
Offe, Claus .....	267
Ojeda Figueroa, César.....	172, 202
Olson, Mancur.....	267
Ortega Cambranis, Aída.....	168, 202
Pagés Larrayo, Antonio.....	184, 202
Paz, Octavio .....	40, 41, 58
Pécaut, Daniel .....	230, 263
Pérez Tornero J.M. ....	97, 100
Pérez, Felipe.....	241, 247, 263
Piccini, M. ....	98, 100
Pimentel, Luz A.....	83, 100
Pizarro, E. ....	279, 280, 282
Pizzorno, Alessando .....	46, 47, 58
Platon.....	205, 228
Polleta.....	268, 282
Pollini, Gabrielle .....	44, 58
Postman, Neil .....	81, 100
Quesada, F. ....	212, 228
Quevedo, Emilio .....	254, 255, 256, 257, 263
Quijano, Anibal .....	233, 263
Quin, Naomi.....	36, 59
Quintero Rivera, A.G. ....	89, 100
Ramírez, S. ....	97, 100
Ramonet, Ignacio .....	23, 32
Ranger, Terence.....	134, 140
Recondo, Gregorio .....	193, 198, 202
Reyes Catalina.....	256, 263
Robertson, Roland.....	127, 140
Rodríguez, Alba.....	30, 265, 270, 276, 281, 312

Rojas, Cristina	30, 229, 233, 263, 280, 312
Rojo Arias, S.	90, 100
Roldán, Mary	230, 263
Romanucci Ross, Lola	51, 58
Rose, Nicholas	231, 263
Rotker, Susana	92, 100
Rucht, Dieter	265, 282
Sábato, Hilda	94, 100
Safford, Frank	238, 240, 263
Safran, William	129, 140
Sahagún,	184, 185, 202
Salvatore, Ricardo	263
Samper, José M.	242, 243, 245, 250, 263
Sánchez Botero, E.	100
Sánchez Gómez, Gonzalo	230, 263, 273, 281
Sanders, James	246, 260, 264
Sarlo, Beatriz	96, 100
Sartre, Jean Paul	203, 211, 221, 228
Schmucler, Héctor	94, 100
Schwarz, Daniel R.	93, 100
Sciolla, Loredana	48, 58
Scott, Joan	29, 128, 144, 156, 157, 158, 159, 160, 163
Serres, Michel	81, 100
Sewell, Jr., Willam H.	44, 58
Smith, A.D.	14, 50, 58, 293, 294
Somers, Margaret	264
Stoler, Ann	232, 233, 263, 264
Strauss, Claudia	36, 59
Sullivan, William M.	80, 98
Suriano, Juan	264
Swidler Ann	80, 98
Tannen, Deborah	17, 32, 143, 162, 163
Taylor, Charles	10, 11, 16, 33, 54, 59, 83, 100, 199, 200, 202, 211, 304
Thompson, John B.	37, 59
Turner, Mark	233, 264
Tipton Steven M.	80, 98
Tirado Mejía, Álvaro	241, 242, 249, 264
Touraine, Alain	224, 225, 228, 267
Trigo B.	264
Uribe Vargas, Diego	235, 236, 239, 264
Urrego, Miguel	248, 249, 252, 253, 264
Urry, John	128, 130, 132, 140



Valenzuela, J.M. ....	67, 75, 89, 101
Vidal, Hernán .....	183, 202
Villoro, Luis .....	116, 123
Wallerstein, Emmanuel .....	39, 59
Walzer, Michael.....	11, 12, 33
Widdicombe, Sue .....	149, 150, 163
Wiewiorka, M.....	86, 101
Wilde, Oscar .....	226, 228
Williams, Raymond.....	25, 130, 131, 132, 133, 134, 140
Wilson, Fiona .....	264
Wolf, Eric .....	21, 22, 33
Yepes, Jesús.....	264
Zald, Mayer .....	267, 269, 282
Zapata-Barrero, Ricard.....	53, 59



*Identidad, cultura y política: perspectivas conceptuales, miradas empíricas*, se terminó de imprimir en la Ciudad de México durante el mes de junio del año 2010. La edición, en papel de 75 gramos, estuvo al cuidado de la oficina litotipográfica de la casa editora.



