
Las identidades colectivas entre la construcción y la deconstrucción*

Roberto Vila**

La realización del presente trabajo se origina en la necesidad de contar con herramientas teóricas que nos permitan estudiar el pensamiento nacionalista de la década del 50, desde una perspectiva contemporánea; investigación en la que recién estamos dando los primeros pasos. En este artículo se ha intentado sistematizar los cuerpos de teoría que intentan abordar el tema de las identidades sociales a través del análisis del discurso, de los imaginarios y de los condicionamientos extradiscursivos. Creemos que con su publicación estamos realizando un modesto aporte, a pesar de estar conscientes de que no hemos podido superar los collages teóricos que caracterizan a la mayoría de los desarrollos publicados recientemente sobre el tema.

Identidad y sujeto social

El término "sujeto", en latín *subjectum*, se originó en una palabra griega que significaba "aquello que está debajo" o "lo que sirve de soporte a algo". En la Edad Media podía significar el objeto de una ciencia o de una actividad y solía expresarse -por raro que parezca- con la palabra *objectum*. Recién a partir de Kant toma el significado excluyente que se refiere al yo o a la conciencia. Sobre este respecto, en el Diccionario de Filosofía de N. Abbagnano, encontramos que la palabra ha tenido a través del tiempo dos sentidos: uno que se refiere a *aquello de lo que se habla* y otro que alude al yo como principio determinante del mundo del conocimiento o de la acción (Abbagnano, 1996; 1103).

La vida se nos presenta como un verdadero caos,

* Artículo publicado en la Revista Humanidades y Ciencias Sociales, vol. 5, núm. 1, (junio, 1999). Universidad Autónoma Gabriel René Moreno. Santa Cruz de la Sierra. Bolivia.

** Roberto Vila De Prado: Profesor de Ciencia Política Universidad Privada Santa Cruz de la Sierra (UPSA). Profesor del Departamento de Administración de Empresas de la UAGRM. Bachiller en Ciencias Políticas. Lic. en Administración Pública. Está cursando el Doctorado en Filosofía y Ciencias Sociales en América Latina, en la Universidad Autónoma Gabriel René Moreno.

una selva, una total confusión donde para no extraviarnos estamos obligados a forjarnos una interpretación del mundo. Procuramos entonces encontrar un conjunto de convicciones que nos sirvan de base para orientar nuestra existencia. Dichas convicciones serán las "vías" o "caminos" (los *métodos*) y éstos, según Ortega, no son otra cosa que ideas claras acerca del mundo y de las cosas del mundo (Ortega y Gasset, 1930).

La representación de un "orden" permite que el hombre afirme su pertenencia a un "todo", es decir a tener un "lugar" en ese todo. De esta manera no sólo afirma su identidad individual, sino también una identidad colectiva "como género, raza, clase, nación; minoría, mayoría, dominador o dominado. Y esto supone demarcar roles, territorios, rivales o aliados, supone jugar con un caudal simbólico, con una dimensión institucional y también política" (Gutiérrez Castañeda, 1994; 357 - 358).

El "sujeto" es un constructo que nos ayudó a comprender un mundo que se hacía cada vez más difícil de aprehender debido a su diversidad; aunque sus contradicciones no fueran todavía tan evidentes. La invención de un "sujeto pensante", que luego se transforma en "sujeto moral", tiene gran importancia para la filosofía de la modernidad, en tanto permite comprender fenómenos que de otra manera resultarían impensables¹ (Lanz, 1996; 37-41). La modernidad separó al sujeto del objeto:

"... la realidad 'externa' (como opuesta y radicalmente distinta de la autoconciencia, del percibirse a sí mismo como sujeto) es vista como algo cognoscible y manipulable a través del conocimiento"

1. Ver Rhayda Guzmán, "Sujeto y ficción", En R. Lanz, 1996.

2. El sociólogo Gino Germani define a la *individuación* "como la emergencia de la subjetividad de la conciencia del 'sí mismo' y del 'yo' como sujeto diferenciado de la naturaleza (del 'no yo') por un lado, y separado de la comunidad, como individuo, por el otro" (Véase G. Germani, 1979).

racional' instrumental" (Germani, 1979; 33).

El sujeto de la modernidad emerge cuando se pasa de la individuación privada² a la subjetividad colectiva. Cuando ya no son los individuos los que luchan, se asocian y pactan, sino grupos integrados a partir de la identificación de intereses comunes de naturaleza económica o extraeconómica.

La noción de sujeto es un concepto que ha sido construido bajo el supuesto de que nuestras acciones y pasiones pueden ser ubicadas en un todo estructurado. Algo que es visto como totalidad y, a la vez, como unidad. Para Touraine (1994; 12), el término "sujeto" está asociado a la idea de que existe un mundo regido por leyes racionales e inteligibles para el hombre. Laclau añade que el sujeto es el resultado de una relación contradictoria entre la necesidad (estructura social) y la autonomía (contingencia). Es decir, relacional y autónomo al mismo tiempo (Lechte, 1994; 244 - 245).

El actual interés del mundo académico por el estudio de la memoria es una forma de conjurar la disolución de las identidades sociales, y un síntoma de la crisis de aquellas memorias colectivas (vinculadas a la nación y a la clase) que nos permitían situarnos en la historia y pensar el pasado, el presente y el futuro (Lavabre, 1997).

Identidad y alteridad

El término "identidad" viene del latín *identitas*, es decir "lo que es lo mismo", aunque la palabra también suele ser usada como "ser uno mismo". En Ricoeur (1990) encontramos estos dos sentidos, que él denomina *mismicidad* e *ipseidad*, respectivamente. Ubicando el término en el complejo espacio - tiempo, podemos decir que "identidad" es la semejanza de las características de uno con respecto a las de otro, en tiempos y espacios diferentes, así como la permanencia de las características de uno mismo en diferentes momentos (Gómez García, 1998). El concepto de identidad está en el campo de tensión entre permanecer o cambiar en el decurso del tiempo.

Con aquello de ser uno mismo está relacionada la fidelidad que me debo a mí mismo: "Hay cierto modo de ser humano que es mi modo. He sido llamado a vivir mi vida de esta manera, y no para imitar la vida de ningún otro [...] Si no me soy fiel, estoy desviándome de mi vida, estoy perdiendo de vista lo que es para mí el ser humano" (Taylor, 1993; 50).

Cuando alguien descubre su identidad, no lo hace trabajando en forma aislada. Es algo que se ha conseguido en diálogo en parte abierto, en parte interno, *con los otros*. No podremos comprender la identidad, si perdemos de vista el carácter dialógico de la vida humana (Taylor, 1993; 55).

La identidad se define frente al otro. "No puede haber indiferencia cuando se trata de otro ser humano", dice Levinas (Störig, 1997; 683). "Del ser otro [...] resulta una *'inter - pelación'* dirigida a mí, una interpelación para ser tenida en cuenta y recibir una respuesta" (Störig, 1997; 683).

Algunos antropólogos, como Rik Pinxten (1997), distinguen tres niveles de identidad: la individual (formada por las características específicas de cada persona), la grupal (definida por las relaciones interpersonales) y la comunitaria, que trasciende a las anteriores en el tiempo y el espacio.

Gramsci afirma que la *personalidad individual* y la *personalidad nacional* son meras abstracciones si se las considera fuera de su nexo con lo social y lo internacional, respectivamente (Gramsci, 1980 vi; 61). Hobsbawm expresa esta idea de una manera semejante:

"Nosotros nos reconocemos como 'nosotros' porque somos diferentes de 'ellos'. Si no hubiera ningún 'ellos' de los que somos diferentes, no tendríamos que preguntarnos quiénes somos nosotros". (Hobsbawm, 1996).

Los grupos de identidad por lo general no se basan en diferencias físicas, aunque a sus miembros les guste suponer que dichos grupos son construcciones naturales. La negritud, por ejemplo, no es una simple cuestión de pigmentación. Para que algunos se "construyan" como negros, es necesario que alguien que se ve a sí mismo como no negro llame la atención sobre los límites de la negritud, y que al mismo tiempo comiencen a operar pautas orientadas a promover el sentido de pertenencia, proclamando las diferencias entre propios y ajenos, y disimulando las que existen entre los incluidos en el mismo grupo étnico. (Claudia Briones, 1996). El conjunto de estos elementos es un *constructo* o sistema de construcciones.

A pesar de pertenecer a un orden simbólico, los criterios de identificación (las marcas) no suelen flotar en el aire, sino que se basan en señales de lo que existe. En términos absolutos estas diferencias pueden

ser biológicas, pero se hacen diferencias sociales y culturales a través de las interpretaciones. No se trata de una cuestión de piel, dice Hobsbawm (1996), sino de camisetas optativas. Se trata de formaciones discursivas cuyas prácticas articuladoras construyen y organizan relaciones sociales, a la vez que fijan parcial y provisoriamente, identidades y relaciones.

El género o la raza no crean desigualdades objetivas (mentales o conductuales), pero los conceptos culturales producen valores que originan percepciones desiguales que los diferencian y hacen que estas categorías se vuelvan cruciales. Son diferencias reales o imaginarias, producto de la selección de rasgos mínimos, por debajo de los cuales se presume que no hay más que una desagregación que imposibilita la reproducción social.

La marcación de diferencias es también un proceso de construcción de hegemonía, por eso es más importante estudiar el proceso que las marcas. El primer paso, en esta construcción, es "la renuncia a la comunicación con una referencia al Otro *quien en cualquier caso no puede entender nuestro lenguaje*" (Heller, A. - Ferenc, F., 1994; 179).

En torno al tema de las identidades hay por lo menos tres posiciones:

-Un enfoque *esencialista* que percibe a las identidades, ya sea nacionales, étnicas o religiosas, como algo formado por elementos constitutivos estáticos, que los grupos heredan de sus ancestros y los preservan tal como fueron creados. De esta manera, se oculta la historia de la construcción del grupo y se trata de fundar la identidad en una hazaña fundacional remota.

-Un segundo enfoque para el cual la identidad es una ficción desprovista de fundamentos reales, con lo que se niega la diversidad y se pone énfasis en el proceso de dominación de un agrupamiento social sobre otro.

-Un tercer enfoque que afirma que la identidad no es una ficción, sino una categoría histórica, y por consiguiente algo evolutivo y cambiante, regido por una coyuntura y una historia.³

3. Compárese con H. Maturana, "¿Por qué los chilenos nos parecemos? Nos parecemos porque en conjunto estamos inmersos en la *misma historia de interacciones* y el curso de cambio corporal se parece en todos nosotros en la medida que es contingente a esa historia" (Ver H. Maturana (1996), *Emociones y lenguaje en educación y política*. Santiago, Dolmen.

El proceso de identificación es simbólico e imaginario. Sin embargo, la identidad es una realidad, porque sin ella ninguna acción colectiva es posible (Ghalioun, 1997).

Identidad, imaginario social e ideología

El término "imaginario social" alude a un conjunto de significaciones por las cuales un colectivo (grupo, institución, sociedad) se instituye como tal. El análisis del registro de lo imaginario nos permite identificar las percepciones que los actores tienen de sí mismos, y las que poseen de otros. Dicho de otra manera: cómo ellos se perciben en tanto miembros de una colectividad. (De Moraes, 1998). El imaginario social se basa en las experiencias, expectativas, temores y deseos, así como en los códigos mediante los cuales se ordenan estas experiencias (Gutiérrez Castañeda, 1994; 359).

Se suele afirmar que una *comunidad ideológica* es aquella integrada por los depositarios de un objeto idealizado, incorporado al núcleo del yo, que les permite comprender cómo viven y cómo hacen las cosas (Grinber *et al.*, 1993; 98) ¿Es, entonces, "imaginario social" equivalente a "ideología"?

Es evidente que el término "ideología" es polisémico. Ricoeur intenta rehabilitarlo frente a quienes ponen énfasis en aquello de *espejo deformante*, señalando que la ideología tiene una función de **integración social**, y que de ella se derivaría el carácter deformador que le atribuyen los marxistas y la función **legitimadora** de la autoridad que le reconoce Max Weber (Basombrío, 1996).

El uso del término "ideología" suele estar asociado al concepto de "clase", y este último es definido sobre la base de criterios económicos y políticos (Gutiérrez Castañeda, 1994; 356). Los económicos, diferencian a los seres humanos de acuerdo a su inserción en el proceso productivo. La dimensión política, en cambio, se refiere a la inserción de los grupos en las instancias de decisión (Zemelman, 1997; 149).

Las ideologías son sistemas de valores y prácticas que demarcan posiciones, construyen proyectos políticos y promueven adhesiones o rechazos a los mismos (Gutiérrez Castañeda, 1994; 359).

El proceso de afirmación de la identidad se mueve "entre la **voluntad de recuperación ideológica** y la **retórica de lo imaginario**" (Eddine Affaya; 1997), ambos suelen expresarse en un mismo discurso.

Mientras lo imaginario social es un conjunto de símbolos, códigos, imágenes, discursos y prácticas que pueden ser *resignificados* (porque sus sentidos están abiertos), lo ideológico implica una concepción del mundo que trata de *imponerse*. Para ello, lo ideológico necesita valerse de lo imaginario.

Identidad y memoria colectiva

Las ideologías se valen de los imaginarios sociales para elaborar *reconstrucciones del pasado*, es decir la *memoria colectiva*, porque el imaginario modela dicha memoria y además crea órdenes posibles (Gutiérrez Castañeda, 1994; 357); haciendo que el futuro deje de ser insondable.⁴

La memoria es la ideación del pasado, la conciencia es la ideación del presente y la utopía es la ideación del futuro.⁵

El imaginario social se constituye con deseos, aspiraciones y símbolos. No niega ni destruye el pasado, sino que lo recupera provocando nuevos ámbitos que posibilitan aunar proyectos particulares pertenecientes a una densa estela de aspiraciones sociales (González Casanova, 1999). "El acto de imaginar acelera rumbos y utopías" (de Moraes, 1998). La utopía, al evaluar lo real, hace que lo imposible sea condición para pensar la construcción de lo posible (Acosta, 1997) desde la perspectiva de las potencialidades del ser y de su capacidad creadora.

La identidad es el producto tanto de las memorias como de los olvidos de un grupo. El campo problemático de la memoria es la frontera que la separa del olvido; y recordar no es simplemente "no olvidar".⁶ Recordar es al mismo tiempo olvidar y rescatar memorias ocultas, donde los acontecimientos guardados en el recuerdo suelen pesar menos que las representaciones que de ellos se hacen los hombres. La memoria colectiva es la reconstrucción del pasado comandada por los imperativos del presente (Lavabre

4. Aquí nos referimos tanto a los proyectos estrictamente políticos como a los proyectos civilizatorios.

5. Ver, por ej., la presentación de H. Zemelman al libro E. León-H. Zemelman, *Subjetividad: umbrales del pensamiento social*, Barcelona, Antrhoropos. CRIM, 1997, p.

6. "Olvido y memoria están inextricablemente conectados en [e] modo hegeliano de concebir el pensamiento". Ver G. Vattimo, 1986; 152.

1997). No es entonces una simple reproducción mecánica del pasado, pues implica una selección y reconstrucción donde el presente actúa como filtro.

"Toda vida necesita -quiera o no- justificarse ante sus propios ojos" dice Ortega (1930). Un ser humano no puede pensarse sin pensar su pasado, sin elaborar un relato donde se mezcla la verdad con las ficciones. No hay pueblo sin leyenda, afirma Barthes.

Hay ciertos *momentos constitutivos*, diríamos con Zavaleta (1986), donde caminando sobre un terreno existencial muy especial, los relatos individuales y colectivos forjan la identidad y dan origen a la tradición.⁷

Sin embargo, la memoria individual y la memoria social no son compartimentos estancos, sino una amalgama compleja de unidades discretas. La memoria social mezcla elementos procedentes de espacios políticos cargados de intereses con ámbitos íntimos de la vida interior, y asuntos viejos con temas nuevos (Viñar, 1996).

La memoria social es invención. Es una producción discursiva de sentido que debe ser transmitida a los nuevos miembros de un grupo, o de una sociedad; pero al mismo tiempo es algo que se hace y deshace cada día como el tejido de Penélope (Viñar, 1996).

Los procesos de producción de sentido suponen un conjunto de mecanismos a través de los cuales se representa y se organiza (pero también se legitima o deslegitima) el mundo en que vivimos, nuestras acciones, pasiones, valores y pensamientos. Ahora bien, estas ideas proceden en parte de otros tiempos y en parte del tiempo actual:

-Jung advierte que "nuestras formas de otorgar significado son categorías históricas que se pierden en una oscura antigüedad" (Jung, 1997; 69).

-Ortega, en cambio, afirma que, si bien parte de estas convicciones proceden del pasado, adquieren mayor importancia las que corresponden al nivel de los tiempos actuales (Ortega y Gasset, 1930).

-Castoriadis subraya el aspecto creativo del orden de lo imaginario (Calveiro, 1998).

7. "La validez del concepto mismo de *momento constitutivo* se refiere a la formación del discurso esencial" (Zavaleta, 1986; 74)

El imaginario étnico se revela en una memoria cultural donde se combinan los múltiples elementos ideativos que corresponden a una identidad étnica,

"tanto en términos de lo que se entiende como irreal (mitos, fantasía y otros), como lo que se considera real, esto es, la percepción, categorización, conceptualización y formas de resolver problemas relativos a cuestiones, estéticas, educativas y políticas" (Buxó i Rey, 1993, 246).

El imaginario nacional, en cambio, suele basarse en la idea de que existe una correspondencia entre lo étnico (características sociales y culturales) y el estado nación. Sin embargo, es necesario señalar que el nacionalismo está ligado a un proyecto político, mientras que la etnicidad no responde a este tipo de programas.

El imaginario étnico es considerado el anclaje de la identidad. Sin embargo, la memoria colectiva (y por lo tanto la identidad colectiva) es el producto de un proceso de transformaciones culturales y contactos sociales, a través del curso del tiempo, en los que de algún modo distintos grupos disputan por el espacio y los recursos. Por otra parte, muchas unidades étnicas fueron creadas desde el exterior, especialmente en los Siglos XIX y XX, cuando los países imperialistas agruparon a las tribus siguiendo criterios administrativos. Además, la etnicidad suele articularse en diferentes discursos: "Puede operar como elemento de apoyo para reforzar la hegemonía de las clases dominantes y del Estado, o bien actuar como una fuerza contrahegemónica, en particular cuando la adscripción étnica y la subordinación económica y política tienden a darse en correlación", es decir cuando hay una división cultural del trabajo (Devalle, 1992; 47).

Cada subcultura es un conjunto de representaciones del entorno social y del grupo frente al entorno. Refiriéndose al significado de la Biblia para el pueblo negro, dice el teólogo Frisotti que fue usada para legitimar la opresión, pero que al mismo tiempo fortaleció su identidad:

"Es una historia [la de la presencia de la Biblia en el pueblo negro del Brasil] que salva: crea *identidad negra*,⁸ reconstituye la familia, construye dignidad,

devuelve salud, organiza, enseña y da vida" (Frisiotti, s/f).

Donde hay intereses antagónicos y posiciones conflictivas, cada bando hará una distinta evocación del pasado. Sobre esta cuestión es importante distinguir la *memoria* que se deja impregnar por lo afectivo, del *trabajo histórico*⁹ que trata de conjeturar causas y explicaciones verosímiles; y de las *políticas de la memoria* que persiguen fines propagandísticos. Un ejemplo del primero y del tercer tipo lo tenemos en los "historiadores" que fabrican relatos detallados de la episódica populista y de la personalidad del líder, los que se plasman en un discurso que por ser simplificador y operativo reviste una incuestionable importancia "estratégica" (Sánchez-Parga, 1998; 165).

Estas modalidades de memoria pueden interpenetrarse o superponerse en mayor o menor grado, dando como resultado una configuración cultural extremadamente conflictiva y tensional.

Identidad nacional

Los criterios de identificación cambian en relación con los valores dominantes de una civilización. En la Edad Media todos los grupos humanos se identificaban en función del criterio religioso. Hoy no hay formas de identificación sin ideología y sin programas políticos (Ghalioun, 1994). El nacionalismo, según B. Anderson, surge por oposición a los grandes sistemas culturales que lo precedieron, especialmente la *comunidad religiosa* y el *reino dinástico*; sin que esto signifique que las naciones sean el producto de la "erosión de las certidumbres religiosas" (Anderson, 1993; 30).

Los criterios de identidad, como ya hemos visto, exigen la continuidad en el tiempo y la diferenciación con respecto a los otros. En el caso de las naciones, la identidad se da a través de un conjunto de experiencias que se extienden a lo largo del tiempo y que están ligadas por un significado común, algo que solo los miembros del grupo pueden entender. Una cultura

8. El subrayado es nuestro.

9. P. Nora distingue entre "memoria" e "historia": "La memoria es la vida siempre guardada por los grupos vivos y [...] ella está en evolución permanente, abierta a la dialéctica del recuerdo y el olvido [...] La memoria es un fenómeno siempre actual, un vínculo de lo vivido con el eterno presente a diferencia de la Historia que es una representación del pasado" (Rubio, 1998; 37).

compartida y la unidad de significado son las fuentes principales de una comunidad nacional. (Guibernau, 1996; 85). La diferencia, con respecto al extranjero, se origina en la conciencia de poseer una cultura compartida, pero al mismo tiempo se produce una *desdiferenciación*¹⁰ con respecto a los grupos que integra.

Los símbolos nacionales ocultan la diversidad interna y transforman las diferencias en apariencias de similitud, de esta manera revisten a la "comunidad" de una cierta integridad ideológica, lo que explica la capacidad del nacionalismo para unir personas de diferentes niveles culturales y orígenes sociales:

"Dentro de una comunidad determinada, una división jerárquica de sus miembros puede ser vista como un factor que invariablemente provoca tensión, malestar y cambios sociales. No obstante, cuando la integridad del grupo está en peligro, la solidaridad que se origina en los valores, creencias y formas de vida compartidas demuestra que el proletario de una nación particular siente que tiene más en común con las clases dominantes (y que le explotan) de la sociedad a la que pertenece, que con las masas explotadas -y las clases dominantes- de otra sociedad" (Guibernau, 1996; 93).

La identidad nacional cumple dos funciones principales:

-Fortalece a la comunidad en sus relaciones con el exterior, especialmente contra la agresión extranjera, o en otros casos sirve de apoyo a acciones de esta clase; y

-Consolida la autoridad de los grupos en el poder sobre el resto de la población.

El imaginario nacional está ligado a la teoría y a la práctica política. Las fuerzas sociales emergentes ponen en marcha un proyecto que va desde lo militar a lo cultural:

"El proceso de formación [de la nacionalidad francesa] la escuela, la prensa, los medios de transporte, desempeñaron un papel fundamental. Un ejemplo sugerente es el surgimiento de un sistema de comunicación. Antes de su existencia, Francia existía como un país compuesto por elementos desconectados

10. La expresión es de T. Parsons (Ver Guibernau, 1996; 87)

entre sí, una región no "hablaba" con otra, y difícilmente lo hacía con la capital, Paris" (Ortiz, 1995; 17).¹¹

Estos esfuerzos pueden llegar hasta la reescritura de la historia. Estamos, en estos casos, en lo que B. Anderson denomina las "narraciones de la identidad" citando el ejemplo de Michelet, cuya obra pretendía exhumar a todos "aquellos cuyos sacrificios, a lo largo de la historia, hicieron posible la ruptura de 1789 y la aparición tímida de la nación francesa, aun cuando estos sacrificios no fuesen considerados como tales por las víctimas" (Anderson, 1993; 275).¹²

La relación entre la memoria y el olvido es puesta de manifiesto tiempo después por Renán en su obra *Qué es una nación*:

"La esencia de una nación está en que todos los individuos tengan muchas cosas en común y también que todos hayan olvidado muchas cosas" (Renán, citado por Anderson, 1993; 277).

Aquello que los franceses debían haber olvidado era nada menos que la trágica noche de San Bartolomé y las matanzas de los albigenses del Mediodía en el Siglo XIII.

Para E. Gellner, la formación de los estados nacionales es una consecuencia de las demandas del industrialismo. La industrialización requiere una cultura homogénea, que trascienda lo tradicional y lo local; y, para imponerla, el Estado generaliza una cultura ya elaborada que se convierte en nacional. (Gellner, 1988 /Gellner, 1994) De manera que la nación procede del Estado, pero el Estado debe apoyarse en la historia, en los particularismos heredados, en un imaginario.

Según Touraine, el nacionalismo se confundió en Europa con la modernización, estableciéndose entre ambos una estrecha alianza. No es la nación la que

11. R. Ortiz se refiere también a los nacionalismos populares latinoamericanos: "En Brasil, en la década del 30, durante el gobierno de Vargas, significativamente inventan los símbolos de la identidad nacional -carnaval, samba y fútbol-, el Estado cuya meta es promover la industrialización los cambios estructurales de la sociedad, se ve obligado a echar mano de la cultura popular para resemantizar su propio significado. Como los signos de la contemporaneidad son tenues (hay pocos caminos, no existe todavía una industria automovilística, la tecnología es enteramente dependiente de los países centrales, etc.) la nación solo consigue expresarse articulándose en lo que se posee de 'sobra', es decir, la tradición". (Ortiz, 1995; 19).

12. El subrayado es de B. Anderson

construye el Estado, sino el Estado quien constituye a la nación. Sin embargo, hay que tener en cuenta que en muchos casos las naciones debieron ubicarse en el centro de las relaciones internacionales para poder desarrollarse. En otros, por el contrario, las naciones se apegaron a lo tradicional alejándose de los centros modernos al verse amenazadas por el imperialismo. Por esta razón, en las naciones recientes la mezcla de nacionalismo y modernismo adquiere las formas más variadas. El Estado más que un actor de la modernidad es un agente de la modernización (Touraine, 1994; 136 -138).

El hecho de que la nación sea una comunidad imaginada (un artefacto) no significa que este concepto se pueda yuxtaponer al de "comunidades verdaderas", como parece sugerir Gellner. Todas las comunidades cuya dimensión vaya más allá de las relaciones cara a cara deberían entonces ser consideradas como no verdaderas¹³ (Anderson, 1993; 24).

Lo nacional es una de las marcas de identidad más obvia, y muchos son los elementos que concurren a la idea de nación. Sin embargo, levantar un inventario sobre lo que es típicamente británico, por ejemplo, supone ignorar que una identidad nacional "es muchas veces objeto de una lucha encarnizada entre una pluralidad de agrupaciones e intereses culturales en el seno de una nación y que por esta razón la identidad nacional resulta, al igual que las identidades populares en América Latina y en otras partes del mundo, un fenómeno dinámico, conflictivo, inestable y fundamentalmente impuro". (Ieng Ang¹⁴ Cit. por Poccioni-Caggiano, 1997).

Las identidades políticas dentro de una nación están asociadas a distintos imaginarios. Es ilustrativo el estudio realizado por S. Ortoll acerca de las luchas entre indigenistas y sinarquistas en México. Cada facción tenía su propia versión del pasado, la que había sido construida idealizando ciertas experiencias y reprimiendo otras por completo, tal como lo hace un individuo al escribir su autobiografía. De esta forma,

13. Esta conceptualización es distinta a la de Guibernau (1996) quien distingue entre estado "legítimo" e "ilegítimo", según se corresponda con una nación o con más de una (p.71).

14. Ieng Ang, socióloga australiana especialista en el tema.

pese a tener un pasado similar, cada bando apelaba a diferentes interpretaciones del pasado para reforzar su perspectiva ideológica (Ortoll, 1993; 299).

Otro estudio interesante sobre un tema similar es el que realizara N. Shumway sobre las ficciones orientadoras de la nacionalidad argentina:

"La Argentina nunca se puso de acuerdo respecto de sus ficciones orientadoras [...] si bien las crisis recurrentes del país tienen, obviamente, muchas causas y explicaciones, no puedo evitar el sentimiento de que los mitos divergentes de la nacionalidad legados por los hombres que inventaron la Argentina siguen siendo un factor en la búsqueda frustrada de la realización nacional" (Shumway, 1995, 324).

Apoderarse de la memoria social y del olvido es una de las grandes preocupaciones de las clases dominantes (Le Goff, 1991); 134). Ellas se apropian de ese tesoro colectivo y lo presentan como un producto natural, único e inmutable. Los grupos dominantes controlan en gran medida la forma de presentar el pasado y tratan de asegurarse de que se lo haga de una manera que reafirme su autoridad y le asegure legitimidad (Lewis, 1984; 69). Este control permite olvidar pasados sangrientos y colocar implantes de memoria bajo la forma de repertorios de imágenes que cargan un pasado y una tradición virtuales sobre los hombros de las nuevas generaciones como ocurre con los androides del filme *BladeRunner*.¹⁵ Al mismo tiempo se niega todo valor a las culturas alternativas, viéndolas como agentes corruptores de la pureza que supone la uniformidad (Viñar, 1996). De manera que se apela a un pasado mitificado para justificar las representaciones sociales presentes (Lavabre, 1997).

Como la cultura se sustenta en las memorias individuales, dentro de un sistema social que se diferencia en clases o grupos, existen subculturas (variaciones de la cultura hegemónica) que corresponden a cada uno de dichos agrupamientos.

A pesar de que el grupo dominante intente dirigir la cultura de los grupos subalternos para lograr la hegemonía, "cada grupo fabrica su identidad: ésta exuda de la conciencia de su diferencia como la concha de la ostra" (Brito García, 1984; 46).

La identidad de clase

Las personas adquieren un sentido de pertenencia y reconocen que tienen intereses comunes, los que se constituyen en intereses orgánicos movilizados por una *discursividad ideológica* que se traduce en proyectos.

15. Filme dirigido por R. Scott (*Westwood Studios*), 1982. USA

Surge entonces un nuevo discurso que integra todos los planos de la realidad. Un elemento social capaz de impulsar la acción individual a un nivel superior, el de la *voluntad colectiva* (Lanz. 1996; 62-63).

El proceso de constitución de sujetos sociales y políticos *opera mediante un mecanismo* articulador elemental que recibe el nombre de "interpelación" (Ipola, 1976; 6-7). Se trata de emisiones conscientes de un discurso ideológico que constituye sujetos colectivos en tanto identidades diferenciales en el contexto de una totalidad social (Tapia Mealla, 1988; 55-58). Althusser nos dice que toda ideología al interpelar constituye a los individuos en sujetos, garantiza la sujeción de los sujetos al Sujeto Central y el reconocimiento recíproco entre ellos, asegurando la reproducción de las relaciones sociales (Ipola, 1976; 7). Esto nos lleva al tema de la hegemonía, al respecto dice Ernesto Laclau:

"Una clase es hegemónica no tanto en cuanto logra imponer una concepción uniforme del mundo al resto de la sociedad, sino en cuanto logra articular diferentes visiones del mundo en forma tal que el antagonismo potencial de las mismas resulte neutralizado" (Laclau, 1980; 188).

Vemos aquí una reformulación de la cuestión de la hegemonía en el contexto de una teoría del discurso. Como ha señalado De la Torre (1998; 133). Laclau no diferencia los distintos tipos de discursos políticos, que van desde la arenga de barricada hasta los informes de gobierno. Más aún, para él, este concepto abarca toda práctica y producto significativo, cualquiera sea su soporte, hasta el punto de identificar discurso y construcción social, con lo que se expone a caer en el reduccionismo (ver Mayorga, 1990; 139).

No todos los "cortes sociales" tienen las mismas posibilidades de convertirse en sujetos. La condición de sujeto hace necesaria una específica concreción social de la identidad. Antes de la constitución del sujeto

pueden existir "presujetos"; es decir configuraciones formales o ambiguas de identidad, derivadas de aspectos estructurales y prácticas cotidianas. La viabilidad de un sujeto depende, en sus inicios, de un *umbral de identidad* combinado con un *punto de ignición*. Este punto es un agravio evidente del otro, que es considerado ilegítimo, y difundido a través de canales de comunicación. De este modo, el sentimiento de injusticia puede ir más allá de la indignación individual y traducirse en interacciones orgánicas que tienen como resultado un *movimiento*. Por otra parte, no todos los sujetos poseen las mismas potencialidades para constituirse en hegemónicos, esto dependerá de la ubicación que tengan en las estructuras sociales, pero también de los espacios de posibilidades acotados por las condiciones aquí mencionadas (De la Garza Toledo, 1992; 43-48).

Sobre la teoría althusseriana de la interpelación, dice Jameson, que ella estaba orientada al grupo (raza, género, cultura étnica), por cuanto la clase no puede ser un modo de interpelación:

La conciencia de clase como tal -algo que pocas veces se ha conseguido y que en la historia se ha logrado sólo con muchos esfuerzos- expresa el momento en que el grupo en cuestión domina el proceso interrelativo de una manera nueva (distinta del habitual modo reactivo), de tal modo que, aunque sea por poco tiempo, se vuelve capaz de interpelarse a sí mismo y dictar los términos de su propia imagen especular" (Jameson, 1996; 268).

Además, es necesario señalar que todo discurso debe tener en cuenta ciertas condiciones y determinaciones extradiscursivas. No estudiar estas condiciones impediría evaluar las posibilidades de una estrategia, la receptividad del discurso y la disponibilidad para la movilización (u otras formas de lucha) de los interpelados. El lenguaje y los procesos discursivos dependen de los procesos sociales y son, a la vez, instrumentos de dominación que pueden legitimar y encubrir relaciones de violencia y de poder. Son, por lo tanto, **ideologías** (Mayorga, 1990; 134).

Identidad y discurso colonial

Para Ricoeur, el discurso consiste en *decir algo a alguien a propósito de algo*. En consecuencia, el

discurso es...

- a) un evento, algo que sucede cuando alguien habla;
- b) una significación, pues dice algo acerca de algo; y
- c) una obra, porque articula una secuencia finita de frases y, en tanto que obra, introduce las categorías de producción y trabajo, así como las de género y estilo (Basombrío, 1996).

El discurso arraiga en estructuras que reclaman una descripción y una explicación que mediaten la comprensión. Ahora bien, la instancia explicativa y la comprensiva no se excluyen, pues ambas constituyen momentos del proceso complejo que llamamos "interpretación".

El texto es la fijación del discurso por medio de la escritura. Texto quiere decir "tejido". El texto es plural y surge de múltiples niveles, tales como asociaciones, vecindades y referencias cruzadas. Además, el texto se vuelve autónomo con respecto a las intenciones del autor. Él puede des-contextualizarse de sus condicionantes (psicológicos y sociales) y re-contextualizarse a través de la lectura. Cuando el lector consume el acto de leer, se apropia de las *proposiciones de mundo* que la interpretación del texto despliega.

Todo texto posee una *dimensión semiológica*, que repara en las relaciones que existen en el interior de su estructura, y una dimensión semántica que se refiere al mundo que el texto abre y despliega, incluyendo una *proposición de mundo* en la cual la imaginación se distancia de lo real cotidiano.

"La imaginación [según Bachelard] es el terreno de la imagen y, como tal, es preciso diferenciarla de la traducción del mundo externo a conceptos" (Lechte, 1996; 23).

Gadamer va más allá cuando habla del encuentro del texto con el intérprete. La interpretación es, en cierto modo, una *re-creación*. El significado de un texto está relacionado con el significado que él posee para el intérprete, que se proyecta hacia el pasado y hacia el futuro; siendo tan importante mantener una apertura hacia el pasado como entenderlo en términos del presente y del futuro (Cansino, 1997; 9 - 38). El análisis del discurso requiere el estudio del texto y del contexto.

Refiriéndose al primero, Umberto Eco habla de la *intentio actoris* (significado que el autor le atribuye a su obra), de la *intentio lectoris* o interpretación del lector y de la *intentio textus*, una suerte de híbrido entre las dos anteriores (Beuchot 1995; 21).

Tal como afirma Derrida, el significado de una palabra no tiene sentido fuera de un contexto, un tiempo y un espacio. Lo importante es *deconstruir* el texto y tratar de llegar a un significado que lo explique en el marco de un *contexto* determinado por el propio lector y su espacio en el tiempo. Derrida ha acuñado el término *difference* que significa "diferenciarse" y "diferir", de manera que en un discurso hay un centro que se pospone según la situación del lector, la lectura o el texto.

Si bien Derrida, al igual que Gadamer, se limitan a explorar el tema de la comprensión en un horizonte cultural dominado por el humanismo occidental, han inspirado a diversas corrientes que podrían denominarse "poscolonialistas", cuyos representantes tratan de buscar una nueva epistemología a partir de la deconstrucción de aquellos estudios sociales cuyo discurso gira en torno a un centro fijado por la herencia colonial (Castro-Gómez, 1998).

En los países colonizados, la imagen del colonizador se convierte en patrón para medir al otro, más aún, ella se identifica con la verdadera imagen del hombre.

El historiador de las ideas H. J. Störig afirma que, antes de los estoicos, cuando se hablaba de seres humanos quedaba entendido que a esta categoría sólo pertenecían los ciudadanos libres griegos o romanos (Störig, 1997; 230). Desde una perspectiva similar, las naciones desarrolladas de Occidente asumen el privilegio de la centralidad y comienzan a valorar al otro conforme su propia estructura de sensibilidad, la que no puede ser sino la resultante de la proyección de sus propias experiencias y conflictos. En las colonias, las naciones del centro negaban los intereses del otro, imponiendo su propia cultura con la curiosa pretensión de que lo hacían por el propio bien del colonizado. De esta manera, confundían la racionalidad europea con toda racionalidad posible, negando al mismo tiempo la posibilidad de que existan diversas racionalidades y

diversos usos posibles de la razón universal (Gómez García, 1984).

Las grandes transformaciones de la era del *late capitalism* desconstruyen las sociedades centrales en numerosos grupos de identidad, los que a su vez están amenazados por la fisión que produce el torbellino de las diferencias culturales. El debilitamiento del discurso logocéntrico y el diferimiento de la articulación de un nuevo discurso acorde con la nueva situación, permiten que los pueblos periféricos comiencen a construir su propio centro. Aparecen, entonces, nuevos sujetos colectivos que, aunque sus multitudes llenaban campos y ciudades, permanecían invisibles fuera de lo que Habermas llama la "esfera pública":

"No hace tanto tiempo, la tierra contaba con dos mil millones de habitantes: quinientos millones de *hombres* y mil quinientos [millones] de nativos. Los primeros tenían el mundo, los segundos tan sólo lo usaban" (Sartre, 1983; 7).

Como bien señala Gómez-Martínez, "mientras unos problematizan su centro, todo centro, los otros iniciaban el proceso de construir el suyo" (Gómez-Martínez, 1994).

Basándose en la noción de "deconstrucción" de Derrida, surgió una corriente en el Tercer Mundo que intenta repensar la imagen que tienen de sí mismos los pueblos de las antiguas colonias. Tal imagen, que aún perdura, habría sido impulsada más o menos sutilmente por los colonizadores partiendo de las duplas dominador/dominado, colonizador/colonizado. Los principales autores de esta corriente son Edwar Said, G. Spivak y W. Mignolo.

La deconstrucción vista como método hace posible la interpretación de los textos mostrando su dinámica interna: los juegos de significación, la tendencia al logocentrismo, la forma en que se impone el pensamiento del dominador, liquidando lo específico y lo sensible en el dominado, bloqueando la diferencia e impidiendo que el otro se exprese en su radical exterioridad:

"Un hombre oriental en primer lugar era un oriental, y en segundo término era un hombre. Los árabes (son) una unidad colectiva que los hace desaparecer como individuos que tienen una historia personal, como seres

humanos concretos dotados de una biografía. Si un árabe llora, si no tiene sentimientos, esto es un elemento que queda subordinado al hecho de ser un *árabe*" (Cabrera, 1997).

Las obras escritas por los expertos europeos en cuestiones orientales a lo largo del Siglo XIX derivan de un esquema conceptual que "condena al hombre moderno 'de color' a las generalidades que el 'hombre blanco' formula sin cesar" (Cabrera, 1997). Dice, al respecto, Edwar Said:

"El imperialismo consolidó la mezcla de culturas e identidades a escala global. Pero su regalo peor y más paradójico fue permitir que la gente creyese que era solamente, fundamentalmente blanca o negra, u occidental, u oriental [...] nada puede negar la continuidad persistente de tradiciones venerables [...] pero no parece haber razón, salvo el miedo y el prejuicio, para seguir insistiendo en su superación y diferencia, como si en ellos se agotara toda la vida humana [...] esto también quiere decir no intentar gobernar a otros, no intentar clasificarlos o introducirlos en jerarquías" (E. Said, *Culture and Imperialism*, Cit. Por Gellner, 1994; 172-173).

Tenemos aquí una lucha contra la dictadura de la generalización y por el reconocimiento de las diferencias.

"Lo que he pretendido decir es que 'Oriente' es por sí mismo una entidad constituida y que la noción de que existen espacios geográficos con habitantes autóctonos radicalmente diferentes a los que se puede definir a partir de alguna religión, cultura o esencia racial propia de ese espacio geográfico es una idea extremadamente discutible" (Said, cit. por Cabrera, 1997).

Gellner se pregunta si actualmente, en las excolonias, son mejores las perspectivas para la movilidad, la igualdad y la libertad para elegir identidad. Algo que Said ya respondió en sus obras, cuando afirma que las ficciones ideológicas montadas sobre la mitología tradicional todavía son eficaces; y que, en aquellas ocasiones en las que los árabes buscan su propio camino, se cruza el discurso "orientalista" diciendo que ello es una prueba más del carácter incorregible de los musulmanes y de su incapacidad para adaptarse al progreso (Cabrera, 1997).

Es evidente que la deconstrucción de la textualidad colonial adquiere relevancia en el plano de la crítica, al diferenciar campos de significación, que habitualmente no suelen ser decodificados, para mostrar sus consecuencias en lo político y en lo social. La deconstrucción supone una lectura cuidadosa de los textos, para revelar las relaciones de poder ocultas que produjeron los discursos (A. H. Bloch, 1993; 315).

Los poscolonialistas corren el riesgo de caer en el reduccionismo extremo que consiste en "crear, por una parte, que los saberes disciplinarios de la modernidad son heraldos de una lógica exclusivamente homogeneizante, manipulada perversamente desde los países industrializados; y crear, por la otra, que los agentes subalternos en Latinoamérica se oponen a la occidentalización independientemente de los recursos *puestos* a su disposición por la occidentalización misma" (Castro Gómez, 1998).

Los partidarios del *relativismo cultural extremo* consideran que las culturas son únicas, diferentes, y que no se las puede comparar ni clasificar tomando como un patrón común. Esta inconmensurabilidad impide tanto la comparación de las culturas consideradas como un todo, como el análisis de algunas de sus dimensiones particulares.

En el campo filosófico, por el contrario, quienes por un relativismo limitado o condicionado sostienen que es posible aplicar un patrón común particular a cierto tipo de pautas de conducta y de creencias políticas y morales, cualquiera sea el tipo de cultura al que pertenezcan y, más aún, que esto es algo que **debe hacerse** (Heller-Feher, 1985; 99-116).

Desde luego que esto no significa que los patrones considerados "universales" deban ser impuestos por la fuerza sobre quienes no los acepten. La imposición de valores no produce conocimiento ni prescribe cuál es la práctica correcta. La imposición sólo aumenta la coerción.

Veamos ahora cual es la fuente de estos patrones universales. Es evidente que ellos proceden de la modernidad¹⁶ y giran en torno al concepto de "**humanidad**". Justicia supone aplicar la misma norma a todos los miembros del mismo grupo social. Lo injusto es utilizar patrones múltiples. Ahora bien, la idea de

humanidad es un invento que construye un agrupamiento que abarca a todas las culturas y a todos los seres humanos mediados por sus respectivas culturas. Es a partir de aquí que se puede hablar de un patrón común (Heller-Feher, 1985; 114-115).

Los actos que deberíamos juzgar con el mismo patrón cualquiera fuere la cultura en la que tengan lugar son los de dominación, fuerza y violencia. Esto es negado por los culturalistas extremos, en tanto sólo tienen en cuenta la coherencia interna de las culturas.

"De la confrontación puede surgir la superioridad de unos códigos morales con respecto a otros, establecerse una jerarquía de valores para todos, admitir que ciertos valores son más deseables que otros, la libertad más que la esclavitud, el placer más que el dolor, el conocimiento más que la ignorancia, la belleza más que la fealdad, la salud más que la enfermedad, la verdad más que la mentira. La paz entre los pueblos, la abolición de la opresión del hombre por el hombre, la igualdad de los sexos, no pueden reducirse a particularidades de determinadas culturas" (Sebreli, 1991; 65).

Es evidente que, si las culturas no pueden tener deméritos,¹⁷ si no se pueden comparar, tampoco pueden tener méritos frente a la cultura occidental. Por otra parte, la radicalización de esta forma de pensamiento hace imposible hablar de la "causa justa" de un país o de un movimiento (Heller-Feher, 1985; 113).

En América Latina, se suele mencionar como formando parte de la corriente poscolonialista a R.

16. Al respecto dice F. Piñón: "Para Verret, la idea de la unidad del género humano, ya presente, es verdad en el pensamiento estoico y epicúreo, sería universalizada solo por el cristianismo, entre romanos y barbaros. Las obras de las órdenes religiosas y demás instituciones de la iglesia fomentaban la creatividad y la vida colectiva del pueblo trabajador. Todo esto, al mismo tiempo, preparaba el desarrollo de la cultura. Idea semejante a la que sostiene Gramsci cuando piensa que la institución eclesiástica en su intento por ganar y organizar adeptos, crea por eso mismo momentos de solidaridad, de igualdad, elementos necesarios para el desarrollo de la sociedad comunista" (Piñón, 1989; 345-346).

17. J. L. Solana Ruiz, un discípulo de Edgar Morin, dice: "Hay que respetar las culturas, pero, hay que tener también en cuenta sus imperfecciones y cómo, al igual que en la nuestra, también en las otras culturas existen supersticiones, ficciones, saberes acumulados y no criticados, estructuras de poder, costumbres vejatorias y opresivas. El respeto a las otras culturas no debe ser un respeto ciego (Solana Ruiz, 1995).

Kusch, L. Zea y E. Dussel. En el caso de Kusch, sus críticos señalan que su pensamiento gira en torno a la indianidad coya y supone un esencialismo telurista basado en una particular interpretación de la filosofía de Heidegger, en el cual se erige a los campesinos en depositarios de una condición esencial. Por el contrario, sus discípulos intentan tomarlo como referente, pero desde claves antiesencialistas, lo que implica un contrasentido (Follari, 1998; 56-57).

Dussel ha insistido en presentar a los sectores populares como incontaminados y ajenos a la lógica de la dominación.

"Se va delineando así desde la letra un mito que todavía nos constituye (y nos asedia) sin quererlo: el mito de la "América mágica", la idea del autoctonismo, de la recuperación de las raíces, de la identificación con lo telúrico, de lo real-maravilloso, de la raza "cósmica", del pobre y del subalterno como portadores impolutos de la verdad" (Castro-Gómez, 1998).

La utilización de dobles estándares pone al otro en la obligación de tener que dar muestras permanentes de su "especificidad", para que su originalidad no se declare extinta. De esta manera, se les niega la posibilidad de transformación.

"A veces los indígenas son llevados a 'sobreactuar' diferencias mediante la 'recuperación fiel' de esas prácticas culturales en desuso que aparentemente demostrarían una continuidad aproblemática con un pasado distante, o a apelar el lazo místico con la tierra que nosotros suponemos que deben tener por ser indios" (Briones, 1996).

Leopoldo Zea afirma que en algunos casos se actúa como si los indígenas fueran, como los delfines, una especie natural en peligro de extinción, y como si la cultura fuera una *esencialidad* en lugar de una situación original que, aunque es la base de la identidad, no es un destino inexorable (Fornet, 1998) Tomemos como ejemplo la siguiente afirmación:

(Los pueblos indígenas) "no desean hospitales ni autopistas, no quieren ni imitar ni seguir la modernización tecnocrática, a menos que la insidiosa propaganda les lave el cerebro. Incluso la alfabetización puede producir un genocidio cultural: el de las culturas orales" (Panikkar, 1993; 304).

Todo parece indicar que estas corrientes están expuestas al peligro de presentar bajo el ropaje de un nuevo constructivismo los valores de las viejas ideologías nacionalistas y racistas. Taguief (1985) y Balíbar (1991) denominan a estas concepciones "racismo diferencialista". Es decir, aquel "cuyo tema dominante no es la herencia biológica sino la irreductibilidad de las diferencias culturales, un racismo que a primera vista no postula la superioridad de ciertos grupos con respecto a otros, sino 'sólo' lo dañino de abolir fronteras, la incompatibilidad de estilos de vida y tradiciones" (Balíbar, 1991; 21).

No obstante, lo señalado en el párrafo anterior, no cabe duda de que la práctica de una ruptura epistémica inspirada en el pensamiento crítico, aprovechando o quizás abriendo "espacios intersticiales" para el ejercicio de la libertad concreta, como sugiere Hopenhaym (1994; 155), y aunque ello suponga la coexistencia y no la derrota de la globalidad, puede evitar la clausura del mundo por parte del orden dominante.

Dentro de la corriente poscolonialista, se destacan los llamados *subalternistas*. Este es un movimiento que se inició en la India¹⁸ y que ha dado origen a una tendencia similar en Latinoamérica.¹⁹ Sus representantes intentan mostrar la contribución del subalterno (expresión tomada de A. Gramsci) a la creación de su propia historia, por considerar que el subalterno no es un sujeto pasivo, sino alguien que negocia y elabora estrategias de resistencia a la dominación. Se trata de proyectos de investigación que oponen las historias locales, como productoras de conocimiento, a las historias y epistemologías globales; evitando la disolución (o la incorporación) del subalterno en el discurso colonial occidental.

Sujeto y política de la identidad

En el estudio de la identidad es necesario tener en cuenta tres aspectos, que pueden ser considerados tres niveles de análisis:

18. S. Rivera-R. Barragán. (comp.) (1997) *Debates Post Coloniales: Una introducción a los estudios de la subalteridad*. La Paz. Editorial Historias.

19. Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos (1998) "Manifiesto inaugural". En S. Castro-Gómez y E. Mendieta. *Teorías sin disciplina*. México. Miguel Ángel Porrúa.

- Los individuos pertenecen a un mismo tiempo a una multitud de identidades: son miembros de una familia, de una profesión, de una clase social, de un grupo de interés, de un barrio de una aldea, de una etnia o de una nación; y esta multiplicidad de pertenencias es indudablemente un signo de enriquecimiento. Si sólo existiera una identidad política estaríamos frente a una sociedad pobre o enferma. (Ghalion 1997).

- No obstante, lo señalado en el párrafo anterior, los grandes movimientos políticos sociales inspirados en las revoluciones estadounidense y francesa eran alianzas de distintos grupos que se mantenían unidos en torno a grandes causas universales, en cuyo marco cada grupo creía que sus metas particulares se podían alcanzar (Hobsbawm 1996).

- En la época de la globalización, en cambio, hay una disolución de los grandes sujetos (nación, clase). Esto se manifiesta tanto en el discurso académico como en el de los medios masivos donde está presente un sistema de representaciones que exalta las diferencias y opone cada grupo a los demás. Los grupos de identidad (ya se trate de una minoría nacional o de un grupo de minusválidos) son para sí mismos y para nadie más. Se trata de movimientos de minorías que se disuelven cuando alcanzan sus objetivos (Hobsbawm 1996).

Con la modernidad, surgió una instancia común (Hobsbawm 1996) que era comprensiva: la del nacionalismo ciudadano. Si desde cierto ángulo de lectura, puede considerarse como opuesta a lo universal, ella proporcionaba al individuo una identidad común, una comunidad que pese a ser imaginada no dejaba de ser real (Anderson, 1993; 17 - 25). Hoy, por el contrario, la desaparición de las grandes ideologías va dejando "libre" al individuo para que construya su propia visión del mundo; pero, como las relaciones de dominación no desaparecen junto con los "grandes relatos de la modernidad",²⁰ no es raro que las personas busquen con angustia algo firme con lo cual identificarse, en una época donde todo lo sólido se desvanece.²¹ Es que la identidad, como la libertad, al decir de Galli (1988), se siente cuando falta.

La fragmentación de las viejas solidaridades colectivas es una consecuencia de los grandes cambios

que ha experimentado la sociedad humana en el tercer cuarto del Siglo XX, particularmente en los modos de producción y de consumo.

En las últimas décadas se ha operado un proceso de diferenciación interna dentro de la clase obrera. En los comienzos de la revolución industrial, los trabajadores vivían en lugares próximos a las fábricas, rodeados de vecinos y parientes que eran a la vez compañeros en el trabajo y en el tiempo libre. Esto reforzaba los lazos de solidaridad y la conciencia de pertenecer a la misma clase. Posteriormente, en la era del Estado Benefactor, se produjo una división del espacio urbano por la cual se separan las áreas fabriles, de las áreas comerciales y de las destinadas a la vivienda. Al mismo tiempo se va diluyendo la especificidad obrera, en tanto el modo de consumo de los operarios fabriles no se diferencia mucho del de las otras clases (automóvil, televisión, supermercados), a lo que debe agregarse el acceso a la educación pública de los hijos que es el canal de ascenso tradicional de las clases populares (Del Río, 1997).

La actual fase del capitalismo produce diferenciación, entre otras cosas, porque coexiste, en interior del sistema, con formas de producción que corresponden a las fases anteriores (Jameson, 1991; 326-329). Pero en correspondencia con este sistema hay una cultura modelada por un proyecto civilizatorio que se propaga desde lo militar hasta lo económico, y que pretende subordinar al resto de las culturas reduciendo el Occidente a una civilización del mercado y del consumo (Fornet 1998).

El Estado-nación ha dejado el papel central que desempeñaba otrora al verse envuelto en un proceso donde los flujos de capital y de imágenes se extienden con velocidad por todo el globo reconfigurando las subjetividades. El proletariado ya no puede ser un agente de cambio revolucionario, porque tanto la estructura como su posición en ella se han modificado.

Las tecnologías siguiendo procesos de división internacional del trabajo se instalan en cualquier región

20. La expresión "grandes relatos de la modernidad" corresponde a J. F. Lyotard.

21. Hacemos referencia a la obra de M. Berman (1998), *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, México. Siglo Veintiuno Editores, cuyo título reproduce una frase de K. Marx.

o país, independiente de las herencias culturales o de las demandas locales. De esta manera trastornan las relaciones entre centro y periferia, y contribuyen a la formación de culturas híbridas. Las relaciones de dependencia siguen existiendo, pero quedan subsumidas y atravesadas por otras nuevas, de tal suerte que el conocimiento acumulado sobre lo nacional no puede ya dar cuenta de toda la realidad en la que se insertan los individuos y las clases (Martín Barbero, 1997; 29).

El presente se ha convertido en el eje principal de la temporalidad social. Los medios de comunicación de masas "fabrican" el presente, especialmente la televisión. Se trata de un presente que se manifiesta en forma de golpes sucesivos, sin relación histórica. Un presente que debilita el pasado y nos remite a la ausencia de futuro. El presentismo le quita al pasado la coherencia organizativa propia de la historia; y al instalarnos, por obra de los media, en un "presente continuo", nos coloca en una situación donde hay proyecciones, pero no hay proyectos (Martín Barbero, 1997; 35).

De esta manera, las nuevas técnicas de comunicación contribuyen a que se debiliten en el imaginario social condensaciones simbólicas como la "nación" o el pueblo", con la formación de un público que comparte gustos, códigos e iconos más allá de las fronteras nacionales. Surge entonces una nueva ideología (el pensamiento único²² pregonado por los *media* y el discurso académico) y se produce una disolución de las identidades nacionales y de clase; en nombre de una lógica global que no se basa en la memoria colectiva ni en las relaciones con la naturaleza, sino en el principio racionalizador de las nuevas tecnologías.

A los individuos les resulta "fácil la autopercepción de su pertenencia inmediata, la más cercana a su cuerpo y a su cotidianeidad, así como les es fácil autopercebir su 'diferencia'. Más difícil les es encontrar los puntos de ensamblaje entre la vivencia cercana, la situación del 'otro', más o menos lejano, y los rasgos más ocultos de una exclusión generalizada y compartida". (Castellani, 1997).

22. Sobre el pensamiento único, véase I. Ramonet (1997), *Un mundo sin rumbo. Crisis de fin de siglo*, Madrid, Editorial Debate.

El individuo se ve descargado del peso de la identidad (que era interpelante o interpelada) y exigido únicamente para la interacción con informes, textos o imágenes que circulan incesantemente por todo el mundo. Como es de esperar frente a estas alteraciones del tiempo y del espacio, todo pierde sentido y se desvanece la capacidad de ser sujeto (Martín Barbero, 1997; 35). Por otra parte, las altas tasas de exclusión y el discurso del *pensamiento único* facilitan la aceptación de la fragmentación y fomentan la desconfianza entre los grupos marginados. En todas estas mutaciones veremos siempre la contradicción entre la uniformidad de pautas sobreimpuestas y la fragmentación de las identidades.

La sustitución del mito nacional por una memoria basada en la reivindicación patrimonial conduce a la fragmentación de la memoria, en tanto cada región, cada localidad cada grupo étnico o racial reclama el derecho a su memoria (Martín Barbero, 1997; 34). Además, la lógica del mercado exige que todas estas diferencias también se conviertan en objeto de comunicación, como lo advierte Vattimo (1996; 11), dando lugar a la aparición de múltiples *idiolectos* (códigos ideológicos) y a la necesidad de *transcodificación*.

Atendiendo al nuevo modo cultural/ productivo, no podemos ignorar la variada gama de relaciones de subordinación que afectan a un individuo, lo que se ha dado en llamar la multiplicidad de *posiciones del sujeto*.²³ Veamos, por ejemplo, una descripción correspondiente a los actores sociales de Santa Cruz de la Sierra (Bolivia):

"Hoy un campesino emigrante a los espacios urbanos, que trabaja en la ciudad como obrero, puede tener además de su identidad cultural basada en su origen campesino, étnico y en su raíz lingüística, una fuerte identidad proletaria urbana, sumada a una marcada identidad política entre otras. O una mujer, que puede sumar a su identidad de género, la de migrante, la étnica, la ocupacional, por citar algunas" (CEDURE, 1999; 110).

23. Según Jameson (1996), el término *posiciones del sujeto* fue acuñado por las corrientes psicoanalíticas de izquierda "pero sólo se pueden entender como las formas de identidad que permite la adhesión al grupo" (p. 245)

Este tipo de articulaciones identitarias no pueden ser reducidas, ni explicadas, solamente por determinaciones estructurales de tipo clasista.

Los "grandes relatos de la modernidad" necesitaban un sujeto histórico. Hoy se requiere desarrollar una "teoría del sujeto como actor descentrado y destotalizado, un sujeto construido en el punto de intersección de una multiplicidad de posiciones [...] entre las que no existe una relación apriorística ni necesaria ..." (Mouffe, 1994; 85); situación que implica la apertura de espacios políticos diferentes:

"Con objeto de que la defensa de los intereses de los trabajadores no se realice a costa de los derechos de las mujeres, los inmigrantes y los consumidores, es necesario establecer una equivalencia entre las distintas luchas. Sólo en esas circunstancias se vuelven verdaderamente democráticas las luchas contra el poder" (Mouffe, 1994; 92).

Estamos así frente a la *shifting identity* (una identidad cambiante) según la cual determinados actores sociales son portadores de más de una identidad y ellas se manifiestan, sobreponiéndose unas a otras, o primando una sobre otra de acuerdo a las circunstancias.

A lo que cabe agregar, que si estas posiciones no tienen algo en común se caerá en la esquizofrenia.²⁴ Por otra parte, como señala Jameson, "las posiciones del sujeto no surgen en el vacío, sino que son los roles que ofrece uno u otro grupo ya existente, y que surgen de las interpelaciones del grupo" (Jameson, 1996; 267). Por otra parte, la multiplicación de las diferencias abre (y sólo abre) la posibilidad de liberarnos de ideologías totalitarias y cerradas que conciben a la historia como un proceso lineal y unitario (Vattimo, 1996).

Es evidente que la lógica interna del modo de producción tardo-moderno (por su autodiferenciación interna) provoca el surgimiento de nuevos actores y de nuevos conflictos. Sin embargo, los imaginarios colectivos son más lentos que los veloces cambios de

24. Dice Galli Dela Loggia (1998) que es importante que el valor del ser romano, del ser italiano, del ser europeo tenga alguna cosa en común, porque de otra manera evidentemente se produce aquello que psicoanalíticamente se llama "esquizofrenia". La situación aquí planteada es mucho más compleja como lo señala Jameson (1996).

la economía y la tecnología, y esto afecta el proceso mediante el cual se *de-construyen* y se *reconstruyen* las identidades sociales. La actual situación bien podría ser una fase de transición que podría desembocar en la adopción de nuevas alianzas de solidaridad global por parte de los grupos subalternos (cuya forma hoy no se puede imaginar) tendentes a la creación de una democracia que se haga cargo de las demandas de las mayorías asegurando, al mismo tiempo, las libertades de las minorías.

Bibliografía

- Abbagnano, N. (1996). *Diccionario de filosofía*, México. FCE.
- Acosta, Y. (1997) "Globalización e identidad latinoamericana". En *Página latinoamericana de filosofía* N°3 [revista electrónica] Montevideo (octubre-diciembre 1997).
- Anderson, B. (1993) *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*. México. FCE.
- Balibar, E. (1991) "¿Is There a Neo- Racism?" En Balibar, E. - Wallerstein, I. (eds) *et. alt. Race, Nation, Class. Ambiguous Identities*. Nueva York. Verso.
- Basombrío, M. (1996) "Hermenéutica y ciencias del hombre en Paul Ricoeur". II Congreso Nacional de Antropología Filosófica [versión electrónica] Madrid.
- Beuchot, M. (1995). *Los márgenes de la interpretación: hacia un modelo analógico de la hermenéutica*. México. Universidad Iberoamericana.
- Briones, C. (1996) "Culturas, identidades y fronteras: una mirada desde las producciones del cuarto mundo". En *Revista de Ciencias Sociales* N°5 [versión electrónica] Universidad Nacional de Quilmes.
- Buxo i Rey, Maria de Jesús (1993) "El imaginario étnico en Cataluña". En Ávila Palafox, R. - Calvo Buezas, T. (comp.) *et. alt. Identidad, nacionalismo y regiones*. México. Universidad de Guadalajara / Universidad Complutense.
- Cabrera, H. I. (1997) "Orientalismo: Sinopsis del discurso de Ed war Said". En revista *Verde Islam*. N°6 [versión electrónica] Córdoba.
- Calveiro, P. (1998) "Política y verdad en Cornelius Castoriadis", En revista *Metapolítica* [versión

- electrónica] vol. 2, núm. 8 (oct. - die. 1998). México
- Cansino, C. (1997) "Teoría política: historia y filosofía". En revista *Metapolítica*. Vol. 1, N°1 (enero - marzo 1997). México.
- Castellani, D. (1997) "Diferentes e infiltrados". En *III Jornadas Nacionales de Investigadores en Comunicación*. Universidad Nacional de Cuyo. (12 al 14 de noviembre de 1997). Facultad de Ciencias Políticas y Sociales.
- Del Rio, E (1997), "El trabajo como factor de identidad". En *Cuaderno de materiales* N°9 (febrero 1999). Madrid [revista electrónica]
- De Moraes, D. (1998) "Notas sobre o imaginario social e hegemonía cultural". En *Gramsci e o Brasil* (22-12-98) [revista electrónica].
- Derrida, J. et al. (1997) *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía. La retirada de la metáfora*. Barcelona. Paidós.
- Devalle, S (1992). "La etnicidad y sus representaciones ¿juego de espejos?". En *Estudios* N° 38. Vol. 10. México. Colegio de México.
- Etchegollen Guzmán, A. (1998) "Cultura e imaginarios políticos en América Latina". En revista *Metapolítica* [versión electrónica] vol. 2, núm. 7 (julio - setiembre 1998) México.
- Follari, R. (1998) *Sobre la des fundamentación epistemológica contemporánea*, Caracas, CIPOST.
- Fornet-Betancourt, R (1998) "Supuestos filosóficos del dialogo intercultural" [versión electrónica] Publicado originalmente en alemán en *Polylog*. Viena (1998).
- Galli Delia Loggia. E. (1998) "*Che cos' 4 l' identitd nazionale*". En *Il Grillo* (19-2-98) [versión electrónica] *Instituto Italiano per gli Studi Filosofici Instituto delta Enciclopedia Italiana*. Roma.
- Gellner, E. (1991). *Naciones y nacionalismo*. México. Alianza Editorial.
- _____ (1994) *Encuentros con el nacionalismo*. Madrid. Alianza Universidad.
- Ghalioun, B. (1997) "El islamismo como identidad política o la relación del mundo musulmán con la modernidad". En *CIDOB, Afers Internacionals* N° 36. Barcelona
- García Canclini, N. (1995). *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México. Grijalbo.
- Gómez García, P. (1984) "Para criticar la antropología occidental". En revista *Gazeta de Antropología* N° 3 [versión electrónica] Universidad de Granada
- _____ (1998) "La jerga de la 'identidad'. La etnia como concepto". En revista *Gazeta de Antropología* N°14 [versión electrónica] Universidad de Granada.
- Gómez- Martínez, J. L. (1994) "Mestizaje y 'frontera' como categorías culturales iberoamericanas" [versión electrónica] Athens.
- González Casanova, P. - Cazes, D. (1999) "La construcción del imaginario social en México". Red de investigadores latinoamericanos para la democracia y autonomía de los pueblos. Universidad Francisco Gavidia. San Salvador.
- Gramsci, A. (1990). *Cuadernos de la cárcel*. México. Juan Pablos Editor.
- Guibernau, M. (1996). *Los nacionalismos*. Barcelona. Ariel.
- Gutiérrez Castañeda, G. (1996) "Sujetos democráticos e imaginarios sociales". En R. Lanz et al. (coord.). *¿Fin del sujeto?* Mérida. Universidad de los Andes/ Universidad Central de Venezuela.
- Heller, H. - Feher, F. (1985) *Anatomía de la izquierda occidental*. Barcelona. Península.
- Hobsbawm, E. (1996) "La política de identidad la izquierda". En *Revista Nexos* (setiembre 1996) [versión electrónica] Lima.
- Hopenhayn, M. (1997) "Sobre la permanencia y mutabilidad del sujeto en tiempos de secularización radical". En revista *Diálogos* N°50 (octubre 1997).
- Jameson, F. (1996). *Teorías de la postmodernidad*. Madrid. Trotta.
- Jervis, G. (1998) "*Che cos'el 'identitd*, En *Il Grillo* (28-12-98) [revista electrónica]. Instituto Italiani per gli Studi Filosofici I Instituto delta Enciclopedia Italiana. Roma.
- Lavabre, M - C. (1997), "La memoire collective, quelques reperes". Institut du Management d' EDF de GDF [versión electrónica] París.

- Le Gof, J. (1991) El orden de la memoria. Barcelona. Paidós.
- Martín Barbero, J. (1997) "Globalización comunicacional y descentramiento cultural". En revista Diálogos N° 50 (octubre 1997). Lima.
- Mateos, A. (1998). "Historia, memoria, tiempo presente" [versión electrónica 826-3-98]. Madrid. UNED.
- Molina García, P. (1996) "Identidad y diferencia. Reproducción social y negación del otro". En revista Gazeta de Antropología N°12. Universidad de Granada.
- Moreira, A. (1998) "Fragmentos globales: Latinoamericanismo de segundo orden". En Castro-Gómez, S. -Mendieta E. "Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate) México. Miguel Ángel Porrúa [versión electrónica].
- Morin, E (1997), "La unidualidad del hombre", En revista Gazeta de Antropología N°13, Universidad de Granada.
- Mouffe, C. "La democracia radical ¿moderna o posmoderna?", En revista Leviatán N°55 (primavera 1994), Madrid.
- Ortega y Gasset, J. (1983) "Misión de la Universidad - 1930" [versión electrónica] Obras Completas. Madrid. Alianza Editorial. Revista de Occidente tomo IV.
- Ortiz, R. (1995) "Cultura, modernidad e indicadores", En revista Nueva Sociedad N°137 (mayo-junio 1995).
- Ortoll, S. "Conciencia histórica e identidad política: la unión nacional sinarquista y el pasado mexicano. En Ávila Palafox, R. - Calvo Buezas, T. (comp.) et alt. Identidades, nacionalismos y regiones. México. Universidad de Guadalajara / Universidad Complutense.
- Pintxen, R. (1997) "Identidad y conflicto: personalidad, socialidad y culturalidad. En CIDOB Afers Internationals N°36 Barcelona.
- Poccioni, M. T. - Caggiano, S. (1997). "La construcción de la identidad como articulación hegemónica". En III Jornadas en Investigaciones en Comunicación. Universidad Nacional de Cuyo. (12 al 14 de noviembre de 1997) Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. Mendoza.
- Ricoeur, P. (1990). Soi - meme comme un autre. Paris. Edición Seuil [Ricoeur, P. (1996) Si mismo como otro. México. Siglo Veintiuno Editores].
- Said, E. (1993). Culture and Imperialism. New York. Alfred Knopf.
- Sartre, J. P. (1983) "Prólogo" F. Fanon. Los condenados de la tierra. México. F.C.E.
- Sebreli, J.J. (19) El asedio a la modernidad. Buenos Aires. Editorial Sudamericana.
- Schumway, N. (1995). La invención de la Argentina. Historia de una idea. Buenos Aires. Emecé.
- Solana Ruiz, J. L. (1995)"La unidad del hombre en la antropología compleja de Edgar Morin", En revista Gazeta de Antropología N°11, Universidad de Granada.
- Störig, H. J. (1997). Historia universal de la filosofía. Madrid. Tecnos.
- Taguieff, P - A (1985). La force du préjugé. Le racisme et ses doubles. Paris. La Découverte.
- Taylor, C. Et. al. (1993). El multiculturalismo y "la política del reconocimiento". México. F.C.E.
- Timo, E. (1996) "Etnicidad y racismo en la globalización. Una mirada desde la antropología social", En revista Diálogos N° 45 (junio 1996). Lima. FEL AFACS.
- Touraine, A. (1994). Critica de la modernidad. México. FCE.
- Vattimo, G. (1986) Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger. Barcelona. Ediciones Península.
- _____ (1996) "Posmoderno. ¿Una sociedad transparente?" En revista Medios y Sociedad. N°1. Lima. Editorial San Marcos EIRL
- Viñar, M. N. (1996) "Sobre la memoria del horror", En Cuadernos de Marcha en Internet (marzo 1996).
- Zavaleta Mercado, R. (1986). Lo nacional - popular en Bolivia. México. Siglo Veintiuno Editores.
- Zemelman, H. (1997). Conocimiento y sujetos sociales. Contribución al estudio del presente. México. Centro de Estudios Sociológicos. El Colegio de México.
- Zemelman, H. - León, E. (coords.) (1997) Subjetividad: umbrales del pensamiento social. Barcelona. Anthropos. CRIM.