

Los laberintos de la identidad

Viejos problemas y nuevas definiciones en teoría social

por Silvia María Montenegro

Este artículo analiza los usos e itinerarios del concepto "identidad" en el marco de la teoría social. Partiendo de la noción socioantropológica, este trabajo propone considerar el aporte de otras disciplinas en la reelaboración del concepto, señalando la nueva dimensión contextual que algunas teorías y autores suponen con respecto al actual auge de fenómenos identitarios.

En los últimos años la noción de identidad, como elemento clave del vocabulario de la teoría social, viene siendo protagonista de un interés renovado y creciente, especialmente en el ámbito de las disciplinas que por excelencia se ocuparon del tema, básicamente la sociología y la antropología. Evidentemente, en los nuevos escenarios de la llamada "globalización" se reactualizan reivindicaciones particularistas de todo tipo y a la par de eso proliferan estudios que analizan los reclamos identitarios ejercidos por movimientos feministas, étnicos, religiosos, sexistas, nacionalistas, ecologistas, etc. Entonces, es en ese contexto donde la propia noción de identidad viene siendo sometida a crítica y a reelaboraciones, siempre en virtud de esas "nuevas realidades" sociales que reclaman elementos teóricos y explicativos más dinámicos y consistentes.

Los diversos abordajes que intentan explicar la configuración actual del orden

mundial procuran, con igual preocupación, describir el escenario contextual en el cual las identidades ejercen fuerte protagonismo. La teoría del sistema mundial de Immanuel Wallerstein (1995) sugiere que el surgimiento de particularismos se relaciona con la primera crisis del sistema mundial capitalista; así explica este autor la emergencia de fundamentalismos político-religiosos que aparecen como formas antisistémicas de crear lealtades sociales. En su visión, la "geocultura" del sistema mundial capitalista enfatizó siempre el universalismo, postulando la posibilidad de ir más allá de las lealtades locales y proclamar la "hermandad universal" de la humanidad; ocurre que aquel postulado nunca fue realmente inclusivo. En palabras de Wallerstein: "los hermanos no eran todos", lo cual equivale a asumir que siempre hubo una tensión subyacente entre la legitimación ideológica del universalismo y la realidad (por ejemplo, del racismo o del

sexismo). En cierta forma la postura de Wallerstein nos recuerda la necesidad de pensar la relación entre universalismo y particularismo, cualquiera sea su expresión, como tendencia zigzagante y secular del sistema mundial capitalista. Teóricos de la globalización, como Roland Robertson (1992), podrían, en parte, acordar con esa posición, aun cuando su modelo del campo global supone una amplitud mayor que la del paradigma de I. Wallerstein. Para Robertson el auge de las identidades aparecería como una de las caras y consecuencias del doble proceso que conlleva la globalización cultural: homogeneización por un lado y, conjuntamente, particularización y redefinición de la auto-imagen de los grupos sociales. En este punto debemos señalar un primer consenso entre diversos autores: en lo que se refiere a los procesos identitarios, la globalización cultural incluye la interacción comparativa de diferentes formas de vida, una interacción problemática que implica procesos de creciente autoconciencia civilizacional, societal, étnica, regional e individual, a medida que los grupos sociales presionan por "localizarse" dentro de la historia mundial del sistema global. En un doble movimiento, esas interconexiones, al mismo tiempo que expanden y globalizan ciertos modos culturales, provocando una cierta homogeneización, exacerbando las definiciones identitarias de los grupos sometidos a la mutua evidencia de sus respectivas diferencias.¹ En última instancia, para Robertson, la globalización en sí misma implica la generalización de expectativas en torno de las declaraciones identitarias, pues intensifica la interpenetración de lo universal y lo particular. Siguiendo sus propias palabras, este proceso

pone en juego un doble movimiento: "universalización de los particularismos y particularización de los universalismos".

En esta misma sintonía de preocupaciones puede situarse a Anthony Giddens, para quien la modernidad es inherentemente globalizante y la llamada globalización no es ni más ni menos que la intensificación de las relaciones sociales a escala mundial. Se trata de un proceso que vincula localidades distantes de tal manera que los acontecimientos locales son modelados por eventos que ocurren a mucha distancia y viceversa. Al igual que Robertson, Giddens supone que el desarrollo de relaciones sociales globalizadas relativiza, por ejemplo, algunos aspectos del sentimiento nacionalista vinculado a los Estados-Nación, pero ese proceso puede estar causalmente involucrado en la intensificación de sentimientos de lealtades más localizadas. La reflexividad propia de la modernidad, aspecto esencial en la teoría de Giddens, supone la emergencia de movimientos sociales que vislumbran futuros posibles, al mismo tiempo que son los vehículos para su realización (1991:161). En última instancia, es posible detectar puntos de coincidencia entre Robertson y Giddens, aun cuando el primero no esté de acuerdo con el segundo en pensar a la globalización como una consecuencia de la modernidad.²

Si bien las teorías de la globalización intentan explicar el surgimiento de diversos particularismos, de ahí no se deduce, necesariamente, por qué y de qué manera las ciencias sociales han retomado, recientemente, el concepto de identidad bajo una forma renovada.

Proponemos aquí esbozar una especie de "historia social" de la noción de identidad. Para ello, podemos inspirarnos en la visión de Pierre Bourdieu (1989) cuando insiste en

que la historia social de los conceptos constituye una técnica de ruptura delante de lo preconcebido y preconstruído; siendo al mismo tiempo, una forma de establecer un diálogo entre los diferentes usos de una noción dentro de la propia tradición sociológica.

La idea de historia social de los conceptos, por lo tanto, es la idea de una historia de la emergencia de los problemas, objetos e instrumentos de pensamiento. Un emprendimiento de ese tipo supondría analizar los usos del concepto identidad y los términos conexos, e implicaría también el uso de la noción en el análisis de nuevas y variadas realidades que permitan testear su validez. Evidentemente, no pretendemos en estas páginas abocarnos a semejante ejercicio. Este artículo propone considerar, en una forma abreviada, la actualidad de la noción de identidad, teniendo en cuenta las transformaciones del concepto a partir del aporte clave de determinados autores y corrientes teóricas.

Nuestro punto de partida es la noción de identidad formulada en el ámbito de la antropología social. Después, pasaremos a considerar el aporte de otras discusiones provenientes de campos disciplinares conexos. Supondremos, a modo de hipótesis, que aquellos nuevos aportes han retornado, implícita o explícitamente, a la noción antropológica de la identidad, en cuanto ésta continúa siendo la base y materia prima de las reformulaciones más recientes.

AUGE Y REDEFINICIÓN

Como bien señala E. Hobsbawm (1996), el auge de la noción de identidad es, en cierto sentido, datable. Antes de la década del '60 no se la encontraba en los diccionarios de ciencias sociales, excepto en el sentido de identidad psicológica, de crisis de identidad indi-

vidual. Para Hobsbawm "comunidad" es un término conexo al concepto de identidad que, en estas últimas décadas, aparece usado en forma indiscriminada, justamente en el momento en el que las comunidades, en sentido sociológico, casi han desaparecido de la vida real. El autor supone que esa especie de abuso del término en la discursividad social constituye el síntoma de nuevas búsquedas de pertenencia emprendidas por determinados grupos, las cuales acabarían plasmándose en la posibilidad de pertenecer a una identidad de grupo o a una comunidad supuestamente real (Hobsbawm, op. cit.:40).

De hecho, los caminos y transformaciones que ha transitado la noción de comunidad son, en mucho, semejantes a los de la noción de identidad, básicamente porque en ambos casos las versiones substancialistas y reificadoras fueron criticadas a favor de posturas menos fijistas.

Las discusiones más clásicas sobre comunidades, aquellas de Toennies, Nisbet o Buber, intentaban registrar la desaparición de la vida comunitaria y pensaban en el futuro de las sociedades regidas por los Estados Nacionales. Al mismo tiempo, se interesaban por descubrir en qué principios estarían ancladas las nuevas comunidades, o por fuerza de qué otros principios las antiguas comunidades comenzarían a desagregarse. Bajo esas perspectivas, las comunidades eran vistas como unidades sociales existentes en la historia; diferentes en relación a la "sociedad" o a la forma de vida societal, constituyan tipos ideales plausibles de ser identificados claramente. La comunidad implicaba, en síntesis, la existencia de grupos circunscriptos, unidos por algún tipo de principio, sea la "raza", la religión, la etnia, la localidad o la lengua.³

Con el tiempo, la noción de comunidad sufrió una especie de proceso de desubstancialización, tornándose más compleja y despegándose de la referencia a unidades cerradas y casi naturales. La hoy supercitada noción de *invención de tradiciones* (Hobsbawm, 1984), o la idea de *comunidades imaginadas* (Anderson, 1993), la noción de *comunidades de memoria* (R. Bellah, 1985) o *comunidades de interpretación* (Said, 1997; Veiling, 1995) señalan la crítica a las versiones esencialistas de la noción.

Las ideas de “construcción”, de “elaboración” e “invención” que impregnan esas nuevas conceptualizaciones aparecen ahora como punto de partida, invitando a pensar en las comunidades como formas o configuraciones identitarias. Actualmente, en un sentido estrictamente empírico y también conceptual, es difícil hablar de comunidades totalmente cerradas y aisladas, aun cuando determinados grupos sociales puedan tener la ilusión de existir en sí mismos bajo esa forma.

Si nos referimos antes a la noción de comunidad, es porque ésta ha recorrido un itinerario similar a la noción de identidad. Es bueno comenzar por considerar el uso de esa noción dentro de la antropología social, según el modelo que parte del análisis de la identidad étnica. A continuación podemos intentar dar cuenta de algunas discusiones recientes sobre el asunto, en el marco de una especie de contienda entre puntos de vista esencialistas y constructivistas. Se trata de intentos por amortiguar, mediante síntesis superadoras, los peligros de una visión dicotómica.

LA IDENTIDAD ÉTNICA COMO MODELO

Hoy en día, hay un consenso en considerar al libro *Los grupos étnicos y sus fronteras*,

editado por el antropólogo noruego Frederik Barth (1969), como la obra que inaugura el análisis moderno de la identidad. El concepto antropológico de identidad, que aparece en la introducción del libro, toma como molde a la identidad étnica, enfatizando que ésta debe entenderse como un fenómeno contrastivo. Es decir, que cuando un individuo o grupo se afirma como tal lo hace siempre como medio de diferenciación en relación con algún otro individuo o grupo con los que se depara. La identidad surge, entonces, por oposición, pues implica la afirmación de un “nosotros” delante de algún “otro”, de tal forma que nunca se trata de una afirmación aislada sino del entablamiento de un diálogo: *Desde este punto de vista, el foco de investigación es el límite étnico que define al grupo y no el contenido cultural que encierra. Por supuesto, los límites a los cuales debemos dedicar nuestra atención son límites sociales, aunque bien pueden contar con su concomitante territorial* (op.cit:17).

Aun cuando Barth haya enfatizado las relaciones étnicas y no la “substancia” de la etnia, fue visto por algunos críticos como insuficientemente contundente a la hora de superar las visiones primordialistas. Posteriormente, Abner Cohen radicalizaría un ataque al primordialismo sugiriendo que los grupos étnicos eran en cierto sentido grupos de interés empeñados en sus objetivos políticos y económicos.⁴

Más allá de estos debates, al menos dentro de la antropología, comenzaba a plasmarse una noción de identidad que ponía el acento, cada vez más, en las relaciones y no en las esencias. Eso implicaba trasladar el foco de análisis asumiendo que una identidad social, una vez cristalizada, debería ser mantenida o remodelada por las relaciones sociales que

a su vez la sustentan. De esta forma, las áreas de fricción entre una identidad tal y otras formaban el ámbito privilegiado de los análisis de esa dinámica.

En otras palabras, se fue tornando un postulado fundamental que son, precisamente, las fronteras simbólicas que cada grupo erige entre sí y los otros, aquello que constituye el área de análisis más fructífera. Por eso, estamos siempre ante *relaciones* de identidad y no ante *unidades*, obviamente esta posición implica una crítica a los riesgos del culturalismo extremo.

Hace casi tres décadas, el antropólogo brasileño Roberto Cardoso de Oliveira, otro autor fundamental en el área de las relaciones inter-étnicas, retomaba las nociones fundantes de F. Barth. En *Un concepto antropológico de la identidad* (1976) este autor argumentaba sobre la necesidad de precisar el término y separarlo de la noción de ideología, término dominante en aquel período de las ciencias sociales. Cardoso de Oliveira subraya, también, la necesidad de no esencializar las identidades al concebirlas como procesos dinámicos, solamente inteligibles en la medida de su relación con las relaciones sociales que les dan origen o las modelan. Como consecuencia, la identidad, en tanto formada por relaciones, constituía una especie de gramaticalidad de tales relaciones.

Aquella definición inicial constituiría un aporte pionero sobre el cual se apoyarían las siguientes discusiones acerca de la identidad en el seno de la antropología social. Consideramos, finalmente, que los presupuestos mínimos de un concepto antropológico de la identidad pueden sintetizarse resaltando una serie básica de puntos.

En primer lugar, toda identidad está an-

clada en juegos dialécticos de semejanzas y diferencias, que transcurren en el curso del tiempo y siempre se refieren a otros, es decir, toda identidad es contrastiva o negativamente definida. En segundo lugar, lo que existe son *relaciones de identidad*, aquello que constituye una especie de "gramaticalidad". Esto implica considerar que toda identidad social es un fenómeno dinámico y cambiante. En tercer lugar, el análisis se concentra o resalta las "crisis" de identidad, los cambios, las áreas de fricción, las fronteras y las relaciones sociales subyacentes a esas elaboraciones identitarias. En todos esos sentidos, la identidad es, siempre, contextual.

En los últimos años han surgido aportes que ayudan a pensar la cuestión bajo elementos teóricos novedosos. A pesar de que la discusión en torno del concepto de identidad se dio siempre en medio de una contienda permanente entre puntos de vista esencialistas y constructivistas, es posible encontrar nuevas síntesis y críticas provenientes de ambos extremos.

LA IDENTIDAD COMO PROYECTO

Quizás porque no existe un acuerdo unívoco en relación con el concepto de identidad es preciso volver, una y otra vez, sobre las discusiones teóricas que lo fueron acompañando. En ese sentido, dichas discusiones oscilaron, sucesivamente, entre puntos de vista esencialistas y construccionistas. Craig Calhoun (1994) ha procurado ir más allá de estas posturas dicotómicas y, en tal sentido, buscó complejizar las coordenadas del debate.

De hecho, para Calhoun, es en esos extremos donde encontramos la trampa a la hora de elaborar un concepto adecuado. Por un lado, las visiones esencialistas habrían

considerado siempre la identidad como algo singular, integral, armonioso y poco problemático. Por el otro, el construccionismo se habría enfrentado a aquella posición mediante una mirada que destacaba la pluralidad, la elaboración y las contradicciones de toda construcción identitaria. Sin embargo, este último enfoque, en sus esfuerzos por criticar y superar el esencialismo, habría caído en ciertas formas de determinismo social.

Ambos puntos de vista acrecentarían la tensión entre dos nociones de identidad, una vista como putativa, singular y unitaria, y la otra concebida como plural y dividida. ¿Cuál sería entonces la respuesta ante tal dilema? Calhoun pretende ofrecer una respuesta, es interesante pensar que para este autor no se trata de considerar que una postura haya triunfado sobre la otra. Es decir, no es que el construccionismo haya devenido como superación del esencialismo; por lo tanto ambos no han sido, simplemente, momentos históricos. Es acertada la propuesta de Calhoun, al advertir que puede ser más estimulante considerar la presencia constante del par esencialismo/construccionismo, pues ambas maneras conforman el campo de estrategias posibles en el que se confrontan las cuestiones de identidad. No se trata apenas de un enunciado, la presencia de ambos polos se torna evidente cuando se analiza un caso específico de construcción identitaria. En este sentido, es sabido que, muchas veces, el esencialismo es parte constitutiva del lenguaje de determinados discursos de identidad, vehiculado, a su vez, a través de determinados "portavoces" capaces de hablar en nombre del grupo, valiéndose a veces de todo tipo de retóricas de la autenticidad.⁵

La superación del abordaje dicotómico

exigiría tener en cuenta una serie de recaudos mínimos pero singularmente importantes. Si seguimos la línea argumentativa de Calhoun diremos que:

a) Por un lado, es necesario considerar al esencialismo no como una etapa histórica sino como una postura que ganó fuerza en la era moderna, como parte de proyectos prácticos e intelectuales diferentes pero relacionados (en la retórica de la identidad nacional, en el apelo a la naturaleza como fuente moral o en la ascensión del individualismo). Sin embargo, eso no significa que el esencialismo desaparezca o se agote en esos proyectos, pues reaparece, como dijimos, en el lenguaje de los portavoces de ciertas identidades sociales.

b) Por lo tanto, los razonamientos esencialistas/construccionistas constituyen, al mismo tiempo, el marco de estrategias y de confrontación posible que subyace a la construcción de cuestiones de identidad.

c) Lo que constituye el telón de fondo es la tensión entre esas dos formas distantes de concebir pero también de analizar la identidad, una que la concibe como algo homogéneo, único y singular y otra para la cual la identidad es siempre plural, dividida y conflictiva.

En el fondo, para esa visión, si lo que interesa es considerar la identidad como ésta es vivenciada, siempre estaremos delante de un proyecto, de algo en construcción. Esto no impide la existencia de adscripciones y reconocimientos externos a los grupos sociales, a los que se les atribuye, muchas veces, firmezas y cualidades que pretenden pasar por "naturales".

El actual contexto intelectual del análisis identitario cuestiona, o al menos problematiza, la substancialización de las identidades

ofreciendo en ese debate crítico elementos de análisis más dinámicos y complejos.

Si las identidades son construcciones y no realidades, son proyectos y no naturalezas dadas, será lógico que el investigador asuma que las está analizando en un determinado momento de su historia, pues lo que observa es, antes que nada, una configuración identitaria que puede venir a transformarse o incluso a disolverse. Por otro lado, es cierto que la identidad grupal sólo parece funcionar cuando es vista por sus miembros como natural o real. Pero aquella "realidad" siempre dependerá de "elecciones" que se realizan dentro de los límites más amplios instaurados por la realidad contextual, así como también dependerá de los agentes involucrados en tal tarea constructiva. Por eso, se da por supuesto que las identidades son profundamente complejas y múltiples, brotan de una historia de respuestas mutables a los contextos y a otras identidades (K. A. Appiah, 1997:248).

Concebir las identidades en términos de *proyecto* en constante elaboración supone, entonces, dar relevancia a los actores involucrados en tal emprendimiento, a los agentes que interna y externamente participan de la construcción de dichas identidades. En síntesis, esto nos obliga a considerar la dimensión política que subyace a los usos de la identidad.

LA DIMENSIÓN POLÍTICA DE LA IDENTIDAD

Hablar de identidad en términos de los aspectos políticos y manipulativos que la acompañan no es algo nuevo en la teoría sociológica. Efectivamente, Max Weber, al referirse a las comunidades étnicas, resaltaba ya aquello que hoy llamaríamos dimensión política de la identidad:

La colectividad étnica se distingue del clan en que, en sí misma, no es más que una "co-

lectividad" o grupo (creído) y no "comunidad" efectiva como el clan, a cuya esencia pertenece una acción comunitaria efectiva. El grupo étnico (en el sentido en que aquí se toma) no es en sí mismo una comunidad sino tan sólo un "momento" que facilita el proceso de comunización. Actúa, fomentándolos, en los más diferentes tipos de comunización, sobre todo en la política, según nos muestra la experiencia. Por otro parte, la comunidad política puede despertar la creencia en el origen racial, aun en sus miembros más heterogéneos y deja, al desaparecer, decantada esa creencia, si no se oponen fuertes diferencias de costumbres, de hábito o sobre todo, de lenguaje (1996:318).

El grupo étnico como "momento" que facilita la comunización política depende, al mismo tiempo, de la creencia, de parte de la comunidad política en cuestión, en un origen común. Aquí el término "creencia" no equivale a otra cosa que a aquello subjetivamente concebido, el famoso "sentido mentado" del análisis weberiano:

La manera "artificiosa" en que nace la creencia de que se constituye un grupo étnico, corresponde por completo al esquema, conocido por nosotros, de la transposición de socializaciones racionales en relaciones personales de comunidad (op.cit:319).

De tal forma, aquellos que porten algún trazo diferencial (lengua, religión, etc.) no forman un grupo de identidad en sí mismos. Lo que sí ocurre es que son esos trazos los que pueden servir de base o, podríamos decir, de "substancia-metáfora" para la formación de un grupo de identidad políticamente orientado. La creencia en aquel rasgo común, como distintivo del grupo, será exaltada en cuanto sea inspirada por una dimensión política interesada en promover el autointerés.

La línea de pensamiento que destaca la dimensión política de la identidad enfatiza que ésta no debe entenderse de manera determinista y fija sino, más bien, como una herramienta para la acción social, usada por seres humanos racionales. Un buen ejemplo dentro de esa tradición lo constituyen los trabajos del cientista político francés Jean François Bayart. *L'illusion identitaire* (1996) es un libro que aborda el estudio de las identidades en el marco del análisis de los conflictos de resurgimiento étnico y religioso que acompañarían el proceso de globalización. Allí, Bayart insiste, justamente, en la necesidad de no olvidar que las identidades son construcciones culturales, políticas e ideológicas. Al tratarse de construc-

ciones históricas, no existiría nunca la posibilidad de observar una identidad natural que se imponga por la fuerza, es decir, que sólo reste que un grupo la asuma como tal pues naturalmente le corresponde. Lo que existiría, en todo caso, son "estrategias identitarias". Ahora bien, considerar que el análisis debe direccionarse hacia el plano de las estrategias identitarias usadas y construidas por los grupos deriva en una importante consecuencia: la necesidad de identificar los actores involucrados en la acción política de elaborar discursos de identidad.

La renovación que tales abordajes traen destaca, ahora, el papel de los agentes sociales en la construcción y manutención de las construcciones de identidad. Al mismo tiem-

Leonidas Gambartes

"GÉNESIS", 1959. YESO, 62 x 85 CM.

(EN "ESPACIO DEL ARTE." N° 1)



po, las identidades son “multifacetadas” y heterogéneas, y se nutren, muchas veces, de discursos contradictorios.

En tal sentido y hace ya un tiempo, Edward Said y otros autores de los llamados “estudios poscoloniales” vienen contribuyendo para una nueva complejización del debate. Quizás, su mayor aporte consista en señalar la profunda relación que existe entre conocimiento y poder. Este vínculo indisoluble que debe ser considerado a la hora de abordar determinados procesos identitarios. En efecto, si Occidente ha gozado de la primacía discursiva para conocer y crear sus “Otros” (bajo la forma sesgada de una ideología a la que el propio Said denomina Orientalismo) estos Otros, a su vez, han tenido que lidiar, a lo largo de la historia, con esa herencia orientalista sea para procurar desembarazarse de ella, sea para usarla y dialogar con ella conflictivamente a los efectos de construir un saber “antitético”. Vale la pena detenernos en Said, aún cuando debemos situarnos en una macro-gramática de relaciones identitarias, pues aquí las unidades son civilizaciones enteras, son las mutuas miradas entre Oriente y Occidente. Es bueno recordar que estas unidades sirven como metáforas utilizadas por el autor para reflexionar sobre las posibilidades de diálogo y desencuentros entre las culturas.

LAS POLÍTICAS DE INTERPRETACIÓN DE LOS “OTROS”: IDENTIDADES Y “ORIENTALISMO”

Como lo demuestra la vasta obra de E. Said, los discursos de identidad son múltiples y provienen de distintos planos de la realidad social. Una de las cuestiones más interesantes del aporte radica en que su análisis no se centra en las elaboraciones identi-

tarias propias e internas de un grupo, una nación o determinada civilización, sino en las construcciones discursivas dirigidas a interpretar a algún “otro” visto como externo. Ese proceso discursivo opera en un sentido reversible. Es decir, se produce una especie de “efecto teoría” en el cual la mirada externa (en este caso de Occidente) provoca en los propios “interpretados” una actitud de aceptación o bien de rechazo (caso decidan, o no, asumir los atributos que el Orientalismo, como ideología de Occidente, procura imponer a esa “otra parte” del mundo). En síntesis, los grupos en cuestión se espejan en las identidades fijas atribuidas desde afuera, a veces apropiándose de esas visiones y otras, elaborando respuestas.

Ahora bien, ¿cuál es ese afuera? Muchas veces ese afuera es, simplemente, una política de interpretación del otro ya cristalizada. Tal como nos muestra Said en *El orientalismo* (1978), ese afuera puede ser la literatura y el propio conocimiento académico. Esa obra, que analiza las complejas representaciones y relaciones entre Oriente y Occidente, es un ejemplo de cómo, a través de la literatura primero y posteriormente de la constitución de una disciplina académica orientalista, Occidente construyó la imagen de un mundo exótico (Oriente) que configuró, a su vez, la matriz ideológica de la dominación colonialista. En este sentido, a la dominación económica, política, etc., se le puede añadir una especie de dominación “discursiva”.

Pero, ¿qué es el orientalismo para Said? Básicamente, un tipo de conocimiento sobre el “Otro”. Un conocimiento que esencializa la realidad que pretende aprehender, que la opaca al reducirla a una suerte de esencia inmutable ya que se nutre de una visión

dicotómica del mundo. En síntesis, un conocimiento creado y recreado a la luz del poder de un consenso, basado en oposiciones del tipo ellos/nosotros, Islam/occidente, atavismo/modernidad, autoritarismo/democracia. A nivel del conocimiento esto habría producido, según Said, una suerte de “efecto espejo” en donde aquel saber que Occidente produjo sobre Oriente revela mucho más sobre los valores y especificidades del propio mundo occidental, que sobre el propio objeto al cual ese saber (orientalista) supuestamente se dirige.

Tal afuera puede ser, para ese mismo autor, la mirada periodística sobre algún Otro cultural. Como se analiza en *Covering Islam* (1997), los medios de comunicación americanos convirtieron al islamismo en una “palabra política” al crear y difundir una imagen monolítica del mundo islámico mostrándolo como el reverso de la identidad occidental.

Sin referirse al fenómeno en estos términos, es posible ver que Said ilustra el proceso de una autopresentación constrativa de Occidente que, al generar políticas de interpretación de sus otros (sea oriente, el Islam, etc.) mediante etiquetas y rótulos, demarca mucho más un modelo de autopresentación que un supuesto conocimiento del otro.

Como bien señala Said, durante mucho tiempo algunos análisis se empeñaron en “crear” supuestas identidades para otros grupos y culturas. Sin embargo, a partir de un concepto dinámico de identidad, aquellas visiones unilaterales podrían ser hoy fuertemente cuestionadas. A eso debemos agregar que esa revisión es posible a partir de una noción que parta del presupuesto de que la identidad, lejos de ser un conjunto de modos o trazos culturales homogéneos, es una

construcción en dinámica permanente, que se fragmenta, se agrupa, se vale de retazos y espeja discursos que le llegan desde un “exterior” real o imaginado.

Por otro lado, junto al aporte de los estudios poscoloniales y su énfasis en la relación conocimiento/poder en la invención de los otros de Occidente, numerosos análisis identifican otros factores que hoy tornan complejas las construcciones identitarias, uno de ellos es el fenómeno mundial del flujo migratorio y la formación de “esferas públicas diaspóricas”, dentro de las cuales los grupos tejen sus lealtades transnacionales (Appadurai, 1995). Esto, a su vez, crea un contexto favorable a la emergencia de identidades polisémicas y complejas. En tales circunstancias, éstas serían multifacetadas debido a que las individuos pertenecen a grupos dentro de grupos. Esto mismo ha sido señalado por Said en una entrevista con Salman Rushdie (1996) cuando, al referirse a esas identidades complejas, usa la metáfora de la “caja china”, es decir: aquel tipo de identidad tramada en un sistema de referencias empujadas unas dentro de otras.⁶

Un tipo de identidad posible para aquellos grupos “desterritorializados” que, desde una posición de diáspora, elaboran estrategias esgrimiendo múltiples referenciales de pertenencia.

En general, todos los abordajes que antes mencionábamos están siendo sensibles a las nuevas formas identitarias y, en tal sentido, proponen nuevas herramientas de análisis. Aquellos puntos de vista, aludiendo a la fragmentación interna de las identidades, al auge de reivindicaciones particularistas, a los contradiscursos elaborados por aquellos que ahora contestan políticas de interpretación y las adscripciones identitarias “impuestas” des-

de afuera, estarían señalando que el concepto ha sido casi definitivamente transformado.

¿NUEVAS IDENTIDADES?

La alusión al surgimiento de “formaciones posnacionales” o “transnacionales” tales como los fundamentalismos, los movimientos ecológicos, etc (Appadurai, 1997) o la preocupación por las “nuevas identidades” y los “discursos pos-coloniales”, converge en un mismo supuesto: las grandes referencias identitarias del pasado están en crisis o al menos ya no detentan el peso que tuvieron.

Es, precisamente, eso lo que Stuart Hall quiere señalar cuando habla de las *viejas y nuevas identidades* (1997). El abordaje de Hall supone que si la noción comenzó a ser reconceptualizada dentro del discurso teórico contemporáneo esto se debe a un doble movimiento: hemos retornado al concepto de identidad en tanto y cuanto son las identidades las que han retornado a nosotros (Op. cit: 42). Sin embargo, las identidades que irrumpen en la arena pública actual no serían aquellas “viejas” identidades, no serían las grandes identidades sociales colectivas, unificadas, de gran escala, que se representaban como actores singulares y compactos, que estaban posicionadas y estabilizadas y que podían ser “leídas” y entendidas casi como un código. En síntesis, no se trataría ya de las grandes identificaciones colectivas de clase, nación, género u occidente.

Es importante destacar que, en la visión de Stuart Hall, una de las diferencias entre las viejas y nuevas identidades radica en que Estas últimas aún no están estabilizadas, y tal vez sea por ello que las herramientas de análisis que eran adecuadas para las primeras deban ser reformuladas para las segundas. Las viejas iden-

tidades sociales colectivas estaban formadas y se estabilizaron a lo largo de un proceso histórico que produjo el mundo moderno; de la misma forma que las teorías y las conceptualizaciones que constituyeron la modernidad como una forma de autorreflexión también serían fruto de ese mismo proceso histórico. Tales grandes identidades colectivas (clase, raza, nación, género, etc.) fueron elaboradas y cristalizadas por la industrialización, el capitalismo, la urbanización, la formación del mercado mundial, la división social y sexual del trabajo, la amplia división de la vida social entre lo público y lo privado, y, finalmente, por el dominio del Estado-Nación y la identificación de la idea de occidentalización con la noción misma de modernidad (op.cit: 45).

No se trata de afirmar que las grandes identidades sociales colectivas hayan desaparecido, pues su eficacia en el mundo real ocuparía todavía un lugar. Lo que el autor jamaicano señala es que ese lugar no sería, ni social, ni histórica, ni epistemológicamente, el mismo que dichas identidades ocuparon en cuanto conceptualizaciones del pasado reciente.

Tanto para Hall como para otros autores con preocupaciones idénticas, la lógica de las identidades se modifica en el escenario de un mundo más descentralizado debido, entre otras cosas, a la relativa declinación, erosión e inestabilidad de los Estados-Nación.

Las naciones ya no funcionarían como unidades autosuficientes, tampoco las economías nacionales; consecuentemente, las identidades nacionales se fragmentarían en cuanto referenciales de identidades colectivas fijas e inmutables.

Pensar la identidad en ese nuevo contexto implicaría ir más allá de las viejas nociones

totalizantes, tales como las identidades de clase y las identidades nacionales y, por lo tanto, considerar la erosión y fragmentación interna que éstas sufrirían. De tal forma, el concepto identidad ya no podría aludir a totalidades, a formas homogéneas. Conjuntamente, y para acompañar ese resquebrajamiento, los análisis deberían atender a enfocar esas “nuevas identidades” compuestas de muchas diferencias internas, contradictorias, segmentadas y fragmentadas. Estaríamos, a diferencia de las viejas identidades, ante formas que aun no han completado su homogeneidad, ni su unidad.

Después de este breve recorrido por los usos de la noción de identidad, y a modo de conclusión, podemos señalar una serie de consecuencias conceptuales. La noción ha sido, en los últimos años, reelaborada a través de una crítica a las posturas esencialistas. En tal dirección se destaca su potencial como herramienta conceptual, que no se refiere a esencias inherentes a los grupos sociales sino al conjunto de estrategias políticas, discursivas y siempre dialógicas que los grupos tejen en pro de construir y mantener una construcción identitaria. Vista como proyecto, siempre inacabado, la identidad se nos presentará como un fenómeno histórico, básicamente como una construcción mutable.

Es lícito pensar que cuando analizamos grupos de identidad específicos los tomamos en un cierto momento de su configuración y lo que podemos analizar son las estrategias, las elecciones, los dilemas y las ambivalencias a través de las cuales los grupos, bebiendo de diferentes referenciales, construyen sus identidades. En tal sentido, consideramos que los espejamientos y sus contra-respuestas, así como los agentes

involucrados en la elaboración de discursos de identidad y las “comunidades de interpretación” interactuantes en la producción de visiones de sí mismas y acerca de “otros”, constituyen los elementos clave de análisis para un uso más complejo y adecuado del concepto de identidad.

Los puntos de vista antes mencionados evidencian que el concepto se ha tornado más adecuado al análisis de un campo empírico complejo y mutable. Sin embargo, como lo anunciáramos al inicio, el moderno concepto de identidad formulado desde el campo de la antropología social contenía ya las potencialidades de una noción compleja y no esencialista, noción ésta que luego vemos en forma más explícita a través del recorrido realizado por otros campos disciplinarios. Se trata de una noción que enfatizaba las relaciones y no las esencias, en contrastiva, pues atendía a comprender las relaciones interétnicas y suponía en cierta forma la dimensión política de la identidad.

Evidentemente, aunque sólo en ciertos aspectos aquel concepto ya aparecía como noción más acorde al análisis de las supuestas “nuevas identidades” que al de las “viejas identidades”. No se trata de una paradoja sino, tal vez, de una consecuencia del nivel y de la unidad de análisis micro dentro de la cual se elaboraba el concepto antropológico de identidad.

La noción, elaborada en relación con la etnia y con el estudio de las relaciones interétnicas y no en torno de las grandes identidades colectivas (como “raza”, nación, género, etc.) suponía como punto de partida una unidad social, la etnia, a veces internamente compleja o basada en estructuras segmentarias, pero siempre en relación con otro

grupo con el que se producía aquella “relación interétnica”. Por otro lado, el estudio al nivel de la etnia produjo un área fundamental de análisis: el de las mitologías de origen elaboradas por los propios grupos. En tal sentido fue un postulado básico de la antropología que dichos grupos, elaborando mitologías para explicar su origen, generaban un proceso de naturalización de la historia que contribuía a construir la propia identidad.⁷

Si las nuevas identidades, como las llama S. Hall, ya no son esas grandes unidades sino grupos internamente fragmentados o unidades más locales que a su vez, como diría Appadurai, se conectan transnacionalmente, tal vez será lógico que la revisión de la noción produzca el efecto de un retorno hacia el concepto antropológico. Esa noción suponía, como un punto de partida, la interacción dialógica mutable que supone la identidad.

Como tal, podemos considerar que el referido aporte de la antropología social constituiría la materia prima de las actuales discusiones sobre el asunto. Tales discusiones subrayan la interdependencia de los diferentes grupos (étnicos, lingüísticos, religiosos, etc.) y, por lo tanto, la posibilidad de identidades heterogéneas y polisémicas. Sin embargo, señalan también que, como contrapartida, asistimos al surgimiento de reclamos identitarios con fuerte contenido esencialista, en nombre de la “autenticidad” cultural, etc. En este sentido, los procesos de y *globalización y localización* son aspectos simultáneos de un mismo problema. Las recientes discusiones en torno de la identidad procuran, sin dudas, ser sensibles a ese doble aspecto que constituiría el contexto actual de la gramaticalidad identitaria.

—
Silvia María Montenegro: Dra. en Sociología, Prof. Tit. Facultad Humanidades y Artes (UNR), Facultad de Humanidades y Ciencias (UNL).

—
1. Ver en Robertson (1992) especialmente el capítulo “Globalization as a Problem”. Para este autor, el concepto de globalización cultural se refiere tanto a la comprensión del mundo como a la intensificación de la conciencia del mundo como un todo. Siendo un enfoque acerca de la creciente aceleración de la interdependencia global, y del aumento de la conciencia de ese mundo global como un todo, tópicos como: universalismo/particularismo, homogeneidad/heterogeneidad, búsqueda de fundamentos y redefinición identitaria ocupan un lugar central en la discusión.

2. En ese sentido para Robertson la globalización no puede explicarse como una consecuencia de la modernidad, como sí afirma Giddens. En términos generales la disidencia se explica a partir de la visión más abarcadora del proyecto teórico de Robertson que pretende incluir lo que él denomina “diversas formas de vida” trazando un cuadro de la “condición humana global”. Robertson admite que el proceso histórico que acompaña a la globalización es la consolidación política de Occidente, pero es lógico que le resulte unilateral pensar en términos de consecuencias de la modernidad ya que no podría entonces teorizar más allá de los límites del mundo occidental.

3. Uno de los puntos de partida de los tratamientos clásicos ha sido la famosa distinción entre *comunidad* y *sociedad*, de la cual Ferdinand Toennies fuera uno de los primeros sistematizadores. Esta distinción encontró eco en numerosos trabajos posteriores que se proponen rediscutir y enriquecer aquellas ideas iniciales. Toennies trabajaba, en la segunda mitad del siglo XIX, las nociones de *Gemeinschaft* (comunidad) y *gesellschaft* (sociedad o asociación), la primera representada por el mundo agrario y la segunda por el mundo del comercio y los centros urbanos. También desde el punto de

vista sociológico, R. Nisbet se refirió a la noción de comunidad, definiéndola a partir de algunos presupuestos mínimos. Una comunidad era toda forma de relación caracterizada por un alto grado de lazos íntimos emocionales y obligaciones morales, cohesión social y continuidad en el tiempo. Otro abordaje clásico es el de M. Buber quien, huyendo de las rígidas definiciones que le precedieron y le fueron contemporáneas, distingue diferentes tipos de comunidades, resaltando que aquellas basadas en lazos sanguíneos eran “antiguas comunidades” que no agotan la definición, así como tampoco era posible definir la comunidad por lazos tribales, sectarios o familiares. Al mismo tiempo, para ese autor, la vida societal podría dar vida a una nueva forma de comunidad, la comunidad pos-social. La comunidad, según Buber, formaba parte de lo que él llamaba lo “inter-humano”, cualquier relación entre dos o más personas. Ver Toennies: *Comunidad y Asociación*, Península, Barcelona, 1979; Buber: *Sobre comunidad*, Sao Paulo, Perspectiva, 1987; R. Nisbet: *Historia de la idea de progreso*, Barcelona, Gedisa, 1991.

4. Ver por ejemplo de Abner Cohen, *Custom and Politics in Urban Africa*. University of California Press, 1969.

5. En la investigación en el terreno de las identidades (sean éstas étnicas, sexuales o políticas) son muchas veces los actores sociales y sus portavoces quienes esgrimen una autoimagen esencializante. La naturalización de la historia como dinámica de la construcción mitológica de los orígenes de cualquier grupo constituye uno de los elementos fundamentales de este proceso y en tal caso las esencias y substancias exaltadas pueden ser varias: la sangre, la lengua, la religión, etc.

6. Said se sirve de esa metáfora de la caja china, aquellas que se empotran unas dentro de otras, para referirse a su propia historia individual. Este autor, viviendo en Estados Unidos, es oriundo de una minoría en el seno de otra minoría ya que en Palestina era miembro de un diminuto grupo protestante, dentro de una minoría cristiana ortodoxa más amplia, la cual, a su vez, estaba inserta en una mayoría islámica sunita.

7. En la "Estructura de los mitos", texto de 1955, Claude Lévi-Strauss destacaba ese doble sistema temporal en que se basa el mito, refiriéndose a acontecimientos pasados pero otorgándoles la pertenencia a un sistema temporal permanente, el mito junta el plano de la diacronía y la sincronía. Para más detalles, consultar ese texto en *Antropología Estructural*. Barcelona, Altaya, 1997.

Anderson, Benedict (1993): *Comunidades imaginadas*. Fondo de Cultura Económica, México.

Appadurai, Arjun (1995): "Global ethnoscapes", en *Recapturing Anthropology*. Richard G. Fox. School of American Research Press.

----- (1997): "Postnational Locations", en *Modernity at Large, cultural dimensions of Globalization*. University of Minnesota Press.

Appiah, Kwame A. (1997): "Identidades africanas", en *Na Casa do Meu Pai*. Contraponto, Rio de Janeiro.

Bayart, J. F. (1996): *L'Ilusion Identitaire*. Paris, Fayard.

Barth, F. (1976): "Introducción", en F. Barth : *Los Grupos Étnicos y sus Fronteras*, Fondo de Cultura Económica, México.

Bellah, Robert (1985): "Individualism", en *Habits of the Hearts*. UCLA Press.

Bourdieu, Pierre (1989): *O Poder Simbólico*. Difel Editora, Lisboa.

Calhoun, Craig (1994): "Social Theory and the Politics of Identity", en *Social Theory and the Politics of Identity*. Blackwell UK, USA.

Hall, Stuart (1997): "Old and New Identities, Old and New Ethnicities", en *Culture, Globalization and the World System*. Anthony King, Mac Millan Press, London.

- Handler, Richard (1994): "Is Identity a Useful Cross-Cultural Concept?", en Gillies, John R. : *Commemorations The Politics of National Identity*. Princeton University Press.
- Hobsbawm E. y Ranger (1984): *A Invenção das Tradições*. Paz e Terra, Rio de Janeiro.
- Hobsbawm, E. (1996): "Identity and the Left", en *New Left Review*, 1/217, June 1996, pp 38-47.
- Mennell, Stephen (1994): "The Formation of We-Images: A Process theory", en *Social Theory and the Politics of Identity*. Blackwell, UK USA .
- Montenegro, Silvia M. (1998): "As Políticas da Interpretação do Islam", resenha de *Covering Islam* de E. Said. *Religião e Sociedade*. Volume 19, número 1, pp. 131-136.
- Robertson, Ronald (1992): *Globalization: Social Theory and Global Culture*. SAGE, London.
- Said, Edward (1997): *Covering Islam*. Vintage Books, New York.
- (1986): "On Palestinian Identity: conversations with Salman Rushdie", en *New Left Review*, December, n 160, pp. 64-79 .
- (1978): *Orientalism*. Pantheon Books, New York.
- Velting, Terry (1996): *Living in the Margins: Intentional Communities and the Art of Interpretation*. Crossroad Publishing Company, New York.
- Wallerstein, I. (1991): "Análisis de los sistemas mundiales", en Giddens y Turner (comp.): *La teoría Social hoy*. Alianza Editorial, Madrid.
- Wallerstein, I. (1995): "The Ideological Tensions of Capitalism: Universalism versus Racism and Sexism", en Balibar, E. y Wallerstein, I.: *Race, Nation, Class, ambiguous Identities*. Verso, New York.
- Weber, Max (1996): "Comunidades étnicas", en *Economía y Sociedad*. Fondo de Cultura Económica, México.