

CULTURA E IDENTIDADES *

por Gilberto Giménez

1. La identidad: un concepto estratégico en las ciencias sociales.

La identidad es una de las categorías claves recientemente incorporadas al léxico conceptual de las ciencias sociales, pese a la animadversión inicial de algunos posmodernos que la consideraban como una amenaza virtual a su tesis de la “hibridación” y de la fluidez cultural.¹ La amplia aceptación de este concepto se debe, en primer lugar, a su carácter estratégico y a su poder condensador, pero también a la percepción creciente de su necesidad teórica. En efecto, el concepto de identidad es uno de esos conceptos de encrucijada hacia donde converge una gran parte de las categorías centrales de la sociología, como cultura, normas, valores, status, socialización, educación, roles, clase social, territorio / región, etnicidad, género, medios, etc. Y de hecho, en algunos textos recientes, e incluso en programas de estudio de universidades europeas, el eje cultura / identidad se presenta hoy como una de las puertas de entrada a la disciplina sociológica en su conjunto.² Pero, además, existe la percepción creciente de que se trata de un concepto imprescindible en las ciencias sociales por la sencilla razón de que la identidad constituye un elemento vital de la vida social, hasta el punto de que sin ella sería inconcebible la interacción social – que supone la percepción de la identidad de los actores y del sentido de su acción. Lo cual quiere decir que sin identidad simplemente no habría sociedad (Jenkins, 1996: 819).

Uno podría preguntarse entonces por qué este concepto ha llegado tan tardíamente – sólo a partir de los años ochenta – al discurso de las ciencias sociales. Es que en realidad siempre estuvo presente incluso en los clásicos, sea en forma implícita, sea bajo formulaciones y terminologías diferentes. Recordemos, por ejemplo, la teoría de la “conciencia de clase” en Marx (“clase en sí” vs. “clase para sí”) y la teoría de la “conciencia colectiva” en Durkheim (1963). En cuanto a Max Weber, el concepto está implícito en su teoría de la “acción dotada de sentido” e incluso aparece notablemente desarrollado en su tratamiento de las comunidades étnicas en *Economía y Sociedad*, donde no utiliza el término “identidad”, pero sí el de “conciencia de comunidad”, entre otros. (Weber, 1974: 318-322).

2. Identidad y cultura.

El concepto de identidad es inseparable de la idea de cultura, debido a que las identidades sólo pueden formarse a partir de las diferentes culturas y subculturas a las que se pertenece o en las que se participa.

* Véanse otros enfoques sobre este mismo tema en Giménez, 1993, 1996, 2002a, 2002b y 2002c.

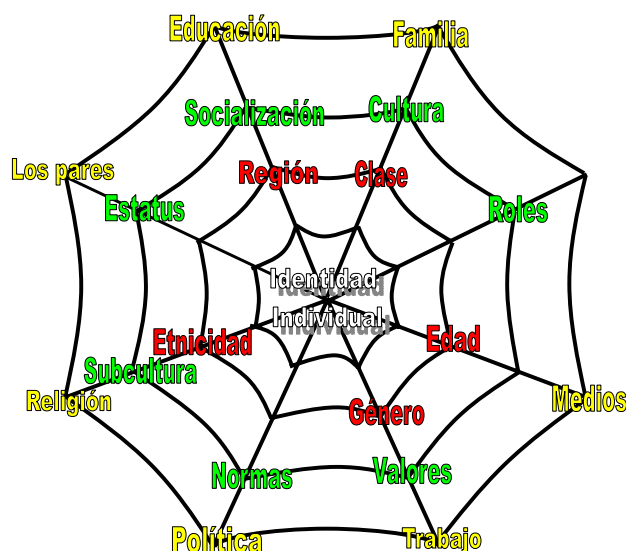
¹ “La noción de hibridación viene a desafiar las concepciones conservadoras que implica el concepto de ‘identidad’ ”. (Néstor García Canclini en una entrevista publicada en la revista *KARIS*, publicación de Interarts, Observatorio Europeo de Políticas Culturales Urbanas y Regionales, n° 6, Febrero de 1998, p.23)

² Véanse, por ejemplo, la última edición del manual de Giddens, *Sociology*, pp. 22-30; el popular manual de Haralambos y Holborn, 2004, *Sociology*, pp. 790-831; y el *Advanced Sociology* de Tony Lawson, Marsha Jones y Ruth Moores, 2001, de la serie *Oxford Revision Guides*, pp. 1-18.

“Para desarrollar sus identidades – dice Stephen Frosh (1999) – la gente echa mano de recursos culturalmente disponibles en sus redes sociales inmediatas y en la sociedad como un todo. Por consiguiente, las contradicciones y disposiciones del entorno sociocultural tienen que ejercer un profundo impacto sobre el proceso de construcción de la identidad”.



La red conceptual de la identidad



(Gráfico tomado de www.haralambosholborn.com)

En efecto, existe una estrecha correspondencia entre la concepción que se tenga de la cultura y la concepción de la identidad. Por ejemplo, a la interpretación postmoderna de la cultura, que subraya su fragmentación y fluidez, corresponderá una concepción de la identidad que destaca su inestabilidad, fragmentación y plasticidad en la llamada “condición posmoderna” (Hall, 1992; Bauman, 1996; 2004))

¿Pero qué es la cultura? En el capítulo precedente hemos intentado reconstruir el proceso de formación histórica de este concepto en las diferentes tradiciones de las ciencias sociales. Aquí nos limitaremos a señalar que, por lo menos en antropología cultural (Pasquinelli, 1993: 34-53), se ha pasado de una concepción extensiva que en los años cincuenta del siglo pasado definía la cultura como *pautas o esquemas de comportamientos aprendidos*, a una concepción más restringida que desde los años setenta del mismo siglo la define como *pautas de sentido o de significado*. Es lo que a partir de Clifford Geertz (1972) suele llamarse “concepción simbólica de la cultura”, y ésta es la concepción que sigue prevaleciendo en nuestros días con ligeras variantes y reformulaciones (Sewell, Jr., 1999: 35-61).

Pero si bien la cultura se presenta como una “telaraña de significados”, según la célebre metáfora de Clifford Geertz (1992: 20), no todos los significados pueden llamarse culturales, sino sólo una clase particular de ellos. Según una definición propuesta por Claudia Strauss y Naomi Quin (2001) en el marco de su concepción cognitivista de la cultura, un *significado cultural* es “la interpretación típica, recurrente y ampliamente compartida de algún tipo de objeto o evento, evocada en cierto número de personas como resultado de experiencias de vida similares” (p. 6). Así entendida, la

cultura-significado tiende a generar en los individuos que la interiorizan ciertas estructuras mentales que los psicólogos sociales llaman “representaciones sociales” y los cognitivistas “esquemas”, esto es, “redes de elementos cognitivos fuertemente interconectados que representan conceptos genéricos almacenados en la memoria” (*ibid.*). De aquí la distinción entre “cultura pública”, accesible para el observador externo, y las “representaciones sociales” o “esquemas cognitivos”. O, en términos que recuerdan a Bourdieu (1985: 91), entre formas objetivadas y formas interiorizadas de la cultura. Ambas formas son, por supuesto, indisociables. En efecto, por una parte las experiencias comunes que conducen a la formación de esquemas y representaciones similares en los individuos son mediadas por la “cultura pública”; y por otra parte la “cultura pública” resulta de la objetivación de esquemas y significados en un pasado más o menos reciente.

Podemos resumir todo lo anterior en la siguiente fórmula ya adelantada en el capítulo precedente: *la cultura es la organización social del sentido, interiorizado de modo relativamente estable por los sujetos en forma de esquemas o de representaciones compartidas, y objetivado en formas simbólicas, todo ello en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados.*

3. Cultura moderna y postmoderna.

Hay varias maneras de clasificar la cultura. En el ámbito anglosajón la clasificación más socorrida es la que distingue entre *alta cultura* (bellas artes), *culturas folklóricas* (originaria de las sociedades pre-industriales), *cultura de masas* (producida y difundida por los *media*), *culturas populares* (no en sentido marxista, sino en un sentido próximo al de cultura de masas, pero despojada de su connotación negativa), y *subculturas* (la cultura de segmentos sociales específicos – como el de los jóvenes o el de los negros, dentro de un conjunto social más amplio (Gelder y Thompson, 1997).

En la tradición neo-marxista que se inspira en Gramsci se suele contraponer, *grosso modo*, las culturas dominantes, “legítimas” o hegemónicas a las culturas populares o subalternas, bajo el supuesto de que la desigualdad social y la distribución dispareja del poder generan o condicionan “desniveles culturales internos” (Cirese, 1976: 10).

Pero para los fines de este trabajo, nos interesa particularmente la distinción entre cultura moderna y posmoderna, que ha sido definida con particular claridad por tres influyentes autores: Stephen Krook, Jan Pakulski y Malcolm Waters (1992), a quienes seguiremos de cerca en esta materia. Estos autores parten del presupuesto de que las sociedades contemporáneas están en proceso de transición de la modernidad a la postmodernidad, y para ilustrar este cambio comparan la cultura moderna con la supuestamente posmoderna.

Serían tres las características principales de la *cultura moderna*: la diferenciación, la racionalización y la mercantilización.

La *diferenciación* implica la autonomización creciente de las diferentes esferas de la sociedad: la económica, la política, la social y la cultural. Cada esfera desarrolla sus propias instituciones y genera ocupaciones especializadas. La cultura, por lo tanto, tiende a separarse de otros aspectos de la vida social, es producida por especialistas formados en instituciones particulares (v.g., las escuelas de arte), y es consumida en lugares específicos.

También la *racionalización* ha afectado a la cultura moderna, aunque no con la misma amplitud y profundidad que la diferenciación. La música, por ejemplo, ha sido crecientemente influenciada por la racionalización armónica, en la que las matemáticas

desempeñan un papel importante. También ha habido una considerable racionalización en la reproducción de la música y de otras formas de arte. La tecnología ha hecho posible la recreación y la copia de la cultura en todas sus formas.³

La *mercantilización* convierte los productos culturales en mercancías que pueden comprarse y venderse como cualquier otra mercancía. Según los autores señalados, esto no implica necesariamente la degeneración de los valores estéticos, como sostienen los críticos de la cultura de masas. El desarrollo del gusto siempre ha dependido de los recursos necesarios para poder elegir lo que se consume. Lo que pasa es que en los inicios de la modernidad sólo las clases altas podían hacer esto, pero con el progreso de la misma la posibilidad de elegir lo que se consume se ha extendido a todas las clases. Este hecho no cancela la jerarquía de los gustos: en la modernidad la música clásica todavía se considera superior, por ejemplo, a la música popular (*pop-music*).

Ahora bien, según los autores citados la intensificación de estos procesos de la modernidad en nuestros días ha conducido a la “posmodernización cultural”, que ellos llaman “poscultura”. Ésta se caracteriza por la hiperdiferenciación, la hiper-racionalización y la hipermercantilización. Si bien cada uno de estos procesos prolonga e intensifica los procesos originados en la modernidad, tienen también por efecto revertir algunas de las tendencias observadas en la misma.

La *hipermercantilización* significa que en la sociedad posmoderna prácticamente todas las áreas de la vida social han sido mercantilizadas. En las sociedades modernas algunas esferas de la vida social, como la vida familiar, la pertenencia de clase y los vínculos comunitarios – que eran todavía las fuentes más significativas de la identidad – no estaban comercializadas. Por eso estas esferas determinaban el gusto cultural independientemente de las solicitaciones del mercado. Hoy en día el propio ámbito familiar ha sido invadido por el *marketing* incesante. Los miembros de una misma familia tienden a consumir productos diferentes y a elegir estilos de vida también diferentes, es decir, ya no existe una cultura familiar uniforme. Del mismo modo, los miembros de una misma clase ya no comparten los mismos gustos, sino que tienden a elegir dentro de una amplia oferta de estilos de vida. Éstos ya no se asocian con grupos específicos, ni están condicionados por factores externos, sino que dependen sólo de las preferencias personales.

La *hiper-racionalización* implica el uso de tecnologías racionalizadas para extender y a la vez privatizar el consumo cultural (v.g., grabadoras, TV por satélite, videos, Internet). Este proceso también permite a los individuos elegir su propio estilo de vida. Los eventos culturales públicos, como los teatros y los conciertos, son cada vez menos importantes. Siguiendo las ideas de Baudrillard, este fenómeno tiende a borrar los límites entre cultura auténtica y cultura inauténtica. Las imágenes de los *media* han llegado a saturar la sociedad, y las copias y reproducciones comienzan a reemplazar lo auténtico, es decir, los objetos reales que representan. En consecuencia, las imágenes y los signos pierden su conexión con la realidad y se convierten en lo que Baudrillard llama *simulacra*.⁴

³ Por ejemplo, el piano permite reproducir una música compleja en un solo instrumento; las radios y las grabadoras permiten la reproducción y la difusión de una música original para el consumo de un vasto auditorio; y las tecnologías de la impresión permiten la reproducción perfecta de las obras de arte, de modo que ya no se requiera, como antaño, de los servicios de un copista para obtener la reproducción de una pintura original.

⁴ Para Baudrillard un *simulacrum* es la imagen de algo que no existe y que nunca ha existido (cf. (Smith,2001: 220 y ss.)

La *hiperdiferenciación* implica el desarrollo de una fantástica variedad de formas culturales, sin que ninguna de ellas predomine o presuma ser de mayor jerarquía. La misma hipermercantilización ha conducido a la incorporación de la alta cultura a formas culturales tradicionalmente consideradas de menor prestigio. Por ejemplo, la música clásica es utilizada como música de fondo en la publicidad, en las películas y en los programas de televisión. La creciente fragmentación de la cultura ha conducido, finalmente, a la “desdiferenciación”: se borra la distinción entre diferentes formas de cultura, en particular la distinción entre alta cultura y cultura popular, por lo que la alta cultura ha dejado de ser la única cultura legítima.

En conclusión: Crook, Pakulski y Waters postulan que la “poscultura” se define ante todo por la fragmentación. Su máxima característica sería la variedad de opciones, por la que las preferencias relacionadas con estilos de vida sustituyen la jerarquía de gustos basada en las clases y otras diferencias sociales.

Ensayaremos una evaluación crítica de esta teoría más adelante, al abordar la concepción posmoderna de la identidad que constituye, por así decirlo, su prolongación natural.

4. La identidad individual (o la identidad vista desde la perspectiva de los sujetos individuales)

En primera aproximación, la identidad tiene que ver con la idea que tenemos acerca de quiénes somos y quiénes son los otros, es decir, con la representación que tenemos de nosotros mismos en relación con los demás. Implica, por lo tanto, hacer comparaciones entre las gentes para encontrar semejanzas y diferencias entre las mismas. Cuando creemos encontrar semejanzas entre las personas, inferimos que comparten una misma identidad distinguible de la de otras personas que no nos parecen similares.

Una distinción de fondo contrapone – sin dicotomizarlas rígidamente – las identidades individuales a las colectivas. Pero aquí conviene adelantar una observación capital que permite prevenir muchos errores corrientes incluso en la literatura académica: si bien se puede hablar legítimamente de identidades individuales y de identidades colectivas, *la identidad se predica en sentido propio de los sujetos individuales dotados de conciencia y psicología propia*, y sólo por analogía de los actores colectivos (grupos, movimientos sociales, partidos políticos, comunidades nacionales...) Tan es así, que sociólogos como Berger y Luckman (1993) desaconsejan “hablar de ‘identidad colectiva’ “a causa del peligro de la hipostatización falsa (o reificadora)” (p. 216, nota 40). Nosotros sostendremos, sin embargo, que es posible hablar de “identidades colectivas” sin incurrir en el riesgo de la psicologización abusiva o de la reificación arbitraria de los colectivos.⁵

Dicho esto, conviene precisar que la teoría de la identidad forma parte de un marco paradigmático más amplio: el de las teorías de la acción social. En efecto, la identidad es uno de los parámetros cruciales – aunque no el único – que definen al actor social.⁶ Por eso no es mera casualidad que la reflexión sobre este tópico haya surgido

⁵ Las teorías anglosajonas de la identidad, ciertamente influenciadas por la tradición interaccionista inaugurada por George Herbert Mead (1934), suelen abordar el tópico de la identidad casi exclusivamente desde el punto de vista de los sujetos individuales. En cambio, la tematización de las identidades colectivas parece propia de la tradición durkheimiana y, particularmente, de los teóricos de los movimientos sociales como Alain Touraine (1984), Alessandro Pizzorno (1989; 1994; 2000), y Alberto Melucci (1982; 2001).

⁶ Según Bassand (1985: 66), los principales parámetros que definen al actor social son los siguientes: 1) el actor social ocupa siempre una o varias posiciones en la estructura social; 2) no se lo concibe sino en

principalmente en el ámbito de la familia de teorías que comparten como premisa común el postulado de la “acción dotada de sentido” de Max Weber, y no en el ámbito de los paradigmas causalistas, estructuralistas o funcionalistas, por ejemplo. (Bertheloth, 2001: 477 y ss.)

Si asumimos el punto de vista de los sujetos individuales, *la identidad puede definirse como un proceso subjetivo (y frecuentemente auto-reflexivo) por el que los sujetos definen su diferencia de otros sujetos (y de su entorno social) mediante la auto-asignación de un repertorio de atributos culturales frecuentemente valorizados y relativamente estables en el tiempo.* Pero debe añadirse de inmediato una precisión capital: la autoidentificación del sujeto del modo susodicho requiere ser *reconocida* por los demás sujetos con quienes interactúa para que exista social y públicamente. Por eso decimos que la identidad del individuo no es simplemente numérica, sino también una identidad cualitativa que se forma, se mantiene y se manifiesta en y por los procesos de interacción y comunicación social (Habermas, 1987: Vol. II, 145)

Desarrollemos brevemente las implicaciones de la definición inicial. Si aceptamos que la identidad de un sujeto se caracteriza ante todo por la voluntad de distinción, demarcación y autonomía con respecto a otros sujetos, se plantea naturalmente la cuestión de cuáles son los atributos diacríticos a los que dicho sujeto apela para fundamentar esa voluntad. Diremos que se trata de una doble serie de atributos distintivos:

1) atributos de *pertenencia social* que implican la identificación del individuo con diferentes categorías, grupos y colectivos sociales;

2) atributos *particularizantes* que determinan la unicidad idiosincrásica del sujeto en cuestión.

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

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

“El hombre moderno pertenece en primera instancia a la familia de sus progenitores; luego, a la fundada por él mismo, y por lo tanto, también a la de su mujer; por último, a su profesión, que ya de por sí lo inserta frecuentemente en numerosos círculos de intereses [...] Además, tiene conciencia de ser ciudadano de un Estado y de pertenecer a un determinado estrato social. Por otra parte, puede ser oficial de reserva, pertenecer a un par de asociaciones y poseer relaciones sociales conectadas, a su vez, con los más variados círculos sociales...” (citado por Pollini, 1987: 32).

interacción permanente con otros actores sociales; 3) está dotado de alguna forma de poder; 4) comporta siempre una identidad o imagen de sí mismo en relación con otros; 5) por lo general posee un proyecto (de vida cotidiana o de sociedad) que fija objetivos y define los medios para lograrlo; 6) se encuentra en permanente proceso de socialización. Si adoptamos la conocida clasificación de Robert K. Merton (1965: 240-249), sólo pueden ser actores sociales en sentido propio los individuos, los grupos más o menos organizados y las colectividades” (v.g. grandes Iglesias y comunidades nacionales), pero no las “categorías” que son agregados estadísticos de posiciones y de *status* sociales. De aquí se infiere el craso error de los que pretenden atribuir una identidad, una psicología o un “carácter” a “los mexicanos”, a “las mujeres” o a la “juventud”, por ejemplo.

Vale la pena subrayar esta contribución específicamente sociológica a la teoría de la identidad, según la cual las pertenencias sociales constituyen, paradójicamente, un componente esencial de las identidades individuales. Más aún, según la tesis de Simmel, la multiplicación de los círculos de pertenencia, lejos de diluir la identidad individual, más bien la fortalece y circunscribe con mayor precisión, ya que

“cuanto más se acrecienta su número, resulta menos probable que otras personas exhiban la misma combinación de grupos y que los numerosos círculos (de pertenencia) se entrecrucen una vez más *en un solo punto*” (citado por Pollini, *ibid.*, p. 33)

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

Para Harried Bradley (1997) algunas de las pertenencias sociales pueden estar “dormidas” (“identidades potenciales”); otras pueden estar activas (“identidades activas”); y otras, finalmente, pueden estar politizadas en el sentido de que se las destaca exageradamente como si fuera la única identidad importante, para que pueda servir de base a la organización de una acción colectiva (“identidades politizadas”). Así, por ejemplo, el movimiento neo-zapatista de Chiapas logra politizar la identidad étnica en México a partir de 1984, del mismo modo que el movimiento lésbico-gay lo hacen con respecto a las preferencias sexuales desde los años 70 y 80.

Cabe añadir todavía que, ya según los clásicos, la pertenencia social implica compartir, aunque sea parcialmente, los *modelos culturales* (de tipo simbólico expresivo) de los grupos o colectivos en cuestión. No se pertenece a la Iglesia católica, ni se es reconocido como miembro de la misma, si no se comparte en mayor o menor grado sus dogmas, su credo y sus prácticas rituales. Esta observación adicional nos permite precisar en qué sentido la cultura interviene como fuente de identidad: no, por cierto, en términos generales y abstractos, sino en cuanto se condensa en forma de “mundos distintos de sentido”, esto es, en forma de “mundos concretos y relativamente delimitados de creencias y prácticas” (Sewell, Jr., 1999: 52). En este caso, “una cultura” (v.g. una cultura étnica) se opone a “otras culturas” (v.g. una cultura clasemediera o una subcultura juvenil). Debe evitarse, sin embargo, concebir estos “mundos de sentido” como plenamente coherentes, integrados y resistentes al cambio, según el modelo de la etnografía clásica. Más bien debe partirse de la presuposición contraria: frecuentemente están llenos de contradicciones, están débilmente integrados y padecen continua erosión en virtud de los procesos de metropolización y de globalización. De aquí deriva el carácter problemático, precario y cambiante de la identidad sobre todo en los contextos urbanos, tema éste muy invocado y retóricamente estilizado por los teóricos de la posmodernidad.

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

Las personas también se identifican y se distinguen de los demás, entre otras cosas: 1) por atributos que podríamos llamar “caracteriológicos”; 2) por su “estilo de

vida” reflejado principalmente en sus hábitos de consumo; 3) por su red personal de “relaciones íntimas” (*alter ego*); 4) por el conjunto de “objetos entrañables” que poseen; y 5) por su biografía personal incanjeable.

Los atributos *caracteriológicos* son un conjunto de características tales como “disposiciones, hábitos, tendencias, actitudes y capacidades, a los que se añade lo relativo a la imagen del propio cuerpo” (Lipiansky, 1992: 122). Algunos de estos atributos tienen un significado preferentemente individual (v.g., inteligente, perseverante, imaginativo), mientras que otros tienen un significado relacional (v.g. tolerante, amable, comunicativo, sentimental).

Los *estilos de vida* se relacionan con las preferencias personales en materia de consumo. El presupuesto subyacente es el de que la enorme variedad y multiplicidad de productos promovidos por la publicidad y el *marketing* permiten a los individuos elegir dentro de una amplia oferta de estilos de vida. Por ejemplo, se puede elegir un “estilo ecológico” de vida, que se reflejará en el consumo de alimentos (v.g., no consumir productos con componentes transgénicos) y en el comportamiento frente a la naturaleza (por ejemplo, valorización del ruralismo, defensa de la biodiversidad, lucha contra la contaminación ambiental). Nuestra tesis es la de que los estilos de vida constituyen sistemas de signos que nos dicen algo acerca de la identidad de las personas. Son “indicios de identidad”.

Una contribución de Edgar Morin (2001: 69) destaca la importancia de la *red personal de relaciones íntimas* (parientes cercanos, amigos, camaradas de generación, novias y novios, etc.) como operador de diferenciación. En efecto, cada quien tiende a formar en rededor un círculo reducido de personas entrañables, cada una de las cuales funciona como “*alter ego*” (otro yo), es decir, como extensión y “doble” de uno mismo, y cuya desaparición (por alejamiento o muerte) se sentiría como una herida, como una mutilación, como una incompletud dolorosa. La ausencia de este círculo íntimo generaría en las personas el sentimiento de una soledad insoportable.

No deja de tener cierta analogía con el punto anterior otro rasgo diferenciador propuesto por el sociólogo chileno Jorge Larraín (2000: 25): el *apego afectivo a cierto conjunto de objetos materiales* que forma parte de nuestras posesiones: nuestro propio cuerpo, nuestra casa, un automóvil, un perro, un repertorio musical, unos poemas, un retrato, un paisaje...) Larraín cita a este respecto un pasaje sugerente de William James:

“Está claro que entre lo que un hombre llama *mí* y lo que simplemente llama *mío* la línea divisoria es difícil de trazar... En el sentido más amplio posible [...] el sí mismo de un hombre es la suma total de todo lo que él puede llamar suyo, no sólo su cuerpo y sus poderes psíquicos, sino sus ropas y su casa, su mujer y sus niños, sus ancestros y amigos, su reputación y trabajos, su tierra y sus caballos, su yate y su cuenta bancaria” (citado por Larraín, 2001: 26).

En una dimensión más profunda, lo que más nos particulariza y distingue es nuestra propia *biografía incanjeable*, relatada en forma de “historia de vida”. Es lo que Pizzorno (1989: 318) denomina *identidad biográfica* y Lipiansky (1992: 121) *identidad íntima*. Esta dimensión de la identidad también requiere como marco el intercambio interpersonal. En efecto, en ciertos casos éste progresa poco a poco a partir de ámbitos superficiales hacia capas más profundas de la personalidad de los actores individuales, hasta llegar al nivel de las llamadas “relaciones íntimas”, de las que las “relaciones amorosas” constituyen un caso particular (Brehm, 1984: 169). Es precisamente en este nivel de intimidad donde suele producirse la llamada “auto-revelación” recíproca (entre conocidos, camaradas, amigos o amantes), por la que al requerimiento de un

conocimiento más profundo (“dime quién eres: no conozco tu pasado”) se responde con una narrativa autobiográfica de tono confidencial (*self-narration*).

Desarrollemos ahora brevemente, para terminar este apartado, la tesis complementaria según la cual la autoidentificación del sujeto tiene que ser reconocida por los demás sujetos con quienes interactúa para que exista social y públicamente, porque, como dice Bourdieu: “el mundo social es también representación y voluntad, y existir socialmente también quiere decir ser percibido, y por cierto ser percibido como distinto” (1982: 142). En términos interaccionistas diríamos que nuestra identidad es una “identidad de espejo” (*looking glass self*: Cooley, 1922), es decir, que ella resulta de cómo nos vemos y cómo nos ven los demás. Este proceso no es estático sino dinámico y cambiante.

El fenómeno del *reconocimiento* (la *Anerkennung* de Hegel) es la operación fundamental en la constitución de las identidades. En buena parte – dice Pizzorno – nuestra identidad es definida por otros, en particular por aquellos que se arrojan el poder de otorgar reconocimientos “legítimos” desde una posición dominante. “En los años treinta lo importante era cómo las instituciones alemanas definían a los judíos, y no cómo éstos se definían a sí mismos” (Pizzorno, 2000: 205 y ss.)

Pero de aquí no se sigue que seamos “prisioneros” de cómo nos ven los demás. Irving Goffman, por ejemplo, si bien postula la producción situacional (o dramática) del *self*, también subraya su frecuente inconformismo: el yo-identidad no se limita a ratificar modelos de comportamiento generalizados satisfaciendo las expectativas de otros. Pensemos en la imprevisibilidad, en la desobediencia, en la terquedad y en el rechazo con que los niños, y más aún los adolescentes, manifiestan a veces su insatisfacción por el modo en que son reconocidos (Sparti, 1994: 97). Por eso Hegel hablaba también en su *Fenomenología* de la “lucha por el reconocimiento”: luchamos para que los otros nos reconozcan tal como nosotros queremos definirnos, mientras que los otros tratan de imponernos su propia definición de lo que somos.

De lo dicho se infiere que la identidad de los individuos resulta siempre de una especie de compromiso o negociación entre autoafirmación y asignación identitaria, entre “autoidentidad” y “exoidentidad”. (Cuche, 1996: 88-89). De aquí la posibilidad de que existan discrepancias y desfases entre la imagen que nos forjamos de nosotros mismos y la imagen que tienen de nosotros los demás. De aquí procede la distinción entre *identidades internamente definidas*, que algunos llaman “identidades privadas”, e *identidades externamente imputadas*, también llamadas “identidades públicas” (Hecht, 1993: 42-43).

5. ¿Y las identidades colectivas?

Hemos afirmado más arriba que podemos hablar de “identidades colectivas” sólo por analogía con las identidades individuales. Esto significa que ambas formas de identidad son a la vez diferentes y semejantes entre sí. Y en verdad son muy diferentes, en primer lugar porque los grupos y otras categorías colectivas carecen de autoconciencia, de “carácter”, de voluntad o de psicología propia, por lo que debe evitarse su “personalización” abusiva, es decir, la tendencia a atribuirles rasgos (principalmente psicológicos) que sólo corresponden al sujeto individual. En segundo lugar porque, contrariamente a la concreción corporal de las identidades individuales, las colectivas no constituyen entidades discretas, homogéneas y nítidamente delimitadas, razón por la cual hay que evitar reificarlas, naturalizarlas o substancializarlas indebidamente. Y finalmente, porque las identidades colectivas no constituyen un *dato*, un componente “natural” del mundo social, sino un

“acontecimiento” contingente y a veces precario producido a través de un complicado proceso social (v.g.: macropolíticas o micropolíticas de grupalización) que el analista debe dilucidar (Brubaker, 2002: 168). En efecto, los grupos se hacen y se deshacen, están más o menos institucionalizados u organizados, pasan por fases de extraordinaria cohesión y solidaridad colectiva, pero también por fases de declinación y decadencia que preanuncian su disolución.

Pero la analogía señalada significa que existen también semejanzas entre ambas formas de identidad. En efecto, al igual que las identidades individuales, las colectivas tienen “la capacidad de diferenciarse de su entorno, de definir sus propios límites, de situarse en el interior de un campo y de mantener en el tiempo el sentido de tal diferencia y delimitación, es decir, de tener una ‘duración’ temporal” (Sciolla, 1983: 14), todo ello no por sí mismas – ya que no son organismos ni “individuos colectivos” –, sino a través de los sujetos que la representan o administran invocando una real o supuesta delegación de poder (Bourdieu, 1984: 49). “La reflexión contemporánea sobre la identidad – dice Alberto Melucci – nos incita cada vez más a considerarla no como una ‘cosa’, como la unidad monolítica de un sujeto, sino como un sistema de relaciones y de representaciones” (1982: 68). En lo que sigue nos apoyaremos precisamente en una obra reciente de este autor, - *Challenging codes* (2001) -, que además de representar su testamento intelectual, constituye en nuestra opinión la contribución más significativa a la teoría de las identidades colectivas.

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

Aunque se manifiesta como una “unidad empírica”, la acción colectiva es producto de procesos sociales múltiples y heterogéneos. Por eso hay que preguntarse siempre cómo se construye y se mantiene esa unidad. Las huelgas, por ejemplo, nunca fueron fenómenos homogéneos.

Las acciones colectivas suponen *actores colectivos* dotados de identidad, porque de lo contrario no se podría explicar cómo pueden dar sentido a su acción. Pero dichos actores no existen en sí mismos como si fueran esencias ontológicas, sino que constituyen el resultado de procesos a través de los cuales los actores *devienen* o se vuelven colectivos. Por consiguiente no constituyen un dato, sino un problema a investigar.

Ahora bien, ¿cómo concebir la *identidad colectiva* de tales actores? Para Melucci el concepto de identidad implica por lo menos los siguientes elementos: (1) la permanencia en el tiempo de un sujeto de acción, (2) concebido como una *unidad* con límites (3) que lo distinguen de todos los demás sujetos, (4) aunque también se requiere el reconocimiento de estos últimos. Todo se reduce, entonces, a identificar en qué radica la unidad distintiva de esos peculiares sujetos de acción que son los actores colectivos.

Melucci nos ofrece un concepto analítico, pero no empírico de la identidad colectiva, y encuentra que su unidad distintiva radica en la definición *interactiva* y *compartida*, producida por cierto número de individuos (o grupos en un nivel más

elevado), concierne a las *orientaciones* de su acción y al *campo* de oportunidades y constreñimientos dentro del cual tiene lugar la acción. (p. 70). Por “interactiva” y “compartida” se entiende que dichos elementos son contruidos y negociados a través de procesos recurrentes de activación de las relaciones que mantienen unidos a los actores. En consecuencia, las identidades colectivas pueden ser vistas como “sistemas de acción”, y no como “sujetos” que actúan con la unidad de propósitos que le atribuyen sus líderes e ideólogos, e incluso sus oponentes.

Desglosemos los elementos principales de esta definición. Para Melucci la identidad colectiva implica, en primer término, *definiciones cognitivas* concierne a las orientaciones de la acción, es decir, a los fines, los medios y el campo de la acción.⁷ Por eso, lo primero que hace cualquier partido político al presentarse en la escena pública es definir su proyecto propio - expresado en una ideología, en una doctrina o en un programa -, y construirse una historia y una memoria que le confieran precisamente estabilidad identitaria.

Pero el autor añade una consideración importante: estos elementos son definidos a través de un lenguaje compartido por una porción o la totalidad de la sociedad - o también por un grupo específico -, y son incorporados a un conjunto determinado de rituales, prácticas y artefactos culturales, todo lo cual permite a los sujetos involucrados asumir las orientaciones de la acción así definidas como “valor” o, mejor, como “modelo cultural” susceptible de adhesión colectiva. Pensemos, por ejemplo, en los movimientos ecologistas que condensan su objetivo último en la consigna “salvar la vida en el planeta”, y lo viven como un nuevo humanismo que alarga el espacio temporal de la responsabilidad humana poniendo en claro que la suerte de los seres humanos está ligado a la de las formas vivas no humanas, como las animales y las vegetales.

La observación anterior explica por qué se produce siempre cierto grado de *involucramiento emocional* en la definición de la identidad colectiva. Este involucramiento permite a los individuos sentirse parte de una común unidad. “Las pasiones y los sentimientos, el amor y el odio, la fe y el miedo forman parte de un cuerpo que actúa colectivamente, en particular en aquellas áreas de la vida social menos institucionalizadas, como aquellas donde se mueven los movimientos sociales” – dice Melucci (p. 70-71). Por eso la identidad colectiva nunca es enteramente negociable. En efecto, la participación en la acción colectiva comporta un sentido que no puede ser reducido al cálculo de costo-beneficio, ya que siempre moviliza también emociones.

Debido a que el término “identidad” parece semánticamente inseparable de la idea de “permanencia”, se diría que resulta inapropiado para el análisis procesual que Melucci está proponiendo. De hecho, la “permanencia” de una identidad colectiva debe ser producida continuamente. El autor responde que, por el momento, no se dispone de un término más apropiado. Pero para paliar de algún modo la aparente contradicción entre las dimensiones estática y dinámica implicadas en la identidad colectiva, el autor propone pensarla en términos de acción. En esta perspectiva, la identidad colectiva puede concebirse como *la capacidad de un actor colectivo para reconocer los efectos de sus acciones y para atribuir estos efectos a sí mismo*. Así definida, la identidad colectiva: 1) presupone la capacidad auto-reflexiva de los actores sociales, ya que la acción colectiva no constituye una simple reacción a las presiones sociales y a las del entorno, sino que produce orientaciones simbólicas y significados que los actores pueden reconocer; 2) implica que los actores sociales tienen la noción de causalidad y pertenencia, es decir, tienen la capacidad de atribuir los efectos de sus acciones a sí

⁷ Este nivel cognitivo no implica necesariamente, según Melucci, un marco unificado y coherente. Las definiciones pueden ser diferentes y hasta contradictorias.

mismos; y 3) comporta la capacidad de percibir la duración, lo que a su vez habilita a los actores a establecer la relación entre pasado y futuro, y a vincular la acción a sus efectos. (p.72-73).

En conclusión, según Melucci la identidad colectiva define la capacidad para la acción autónoma así como la diferenciación del actor respecto a otros dentro de la continuidad de su identidad. Pero también aquí la autoidentificación debe lograr el reconocimiento social si quiere servir de base a la identidad. La capacidad del actor para distinguirse de los otros debe ser reconocida por esos “otros”. Resulta imposible hablar de identidad colectiva sin referirse a su dimensión relacional. Vista de este modo, la identidad colectiva comporta una tensión irresuelta e irresoluble entre la definición que un movimiento ofrece de sí mismo y el reconocimiento otorgado al mismo por el resto de la sociedad. El conflicto sería el ejemplo extremo de esta discrepancia y de las tensiones que genera. En los conflictos sociales la reciprocidad resulta imposible y comienza la lucha por la apropiación de recursos escasos.

6. Las identidades se aprenden

Con respecto a las identidades sociales así definidas cabe plantear dos cuestiones fundamentales: 1) cómo se forman y se desarrollan; y 2) cómo cambian y hasta qué punto está en nuestras manos configurarlas y plasmarlas. En lo que sigue nos limitaremos a abordar la primera cuestión.

Para ensayar una respuesta aceptable se impone retomar la distinción entre identidades individuales e identidades colectivas, ya que poseen, como hemos visto, ontologías muy diferentes y responden a mecanismos también muy diferentes en su proceso de construcción y de conformación.

Si comenzamos con las identidades individuales, resulta evidente que éstas, al igual que la cultura que les sirve de nutriente, se adquieren y se forman mediante el aprendizaje. Por eso el tratamiento de esta problemática requiere movilizar toda la sociología de la socialización, tomando especialmente en cuenta la distinción entre socialización primaria (v.g. inculcación familiar) y socialización secundaria (v.g. educación escolar, influencia de los camaradas de generación, etc.), así como también la distinción entre agencias formales (y discretas) de socialización (padres, maestros, autoridades...), y agencias difusas (celebraciones conmemorativas, publicidad de los *media*, usos y costumbres...) que en conjunto ejercen una influencia retórica sobre los sujetos inculcándoles o proponiéndoles “modelos de identidad”. Uno de los problemas que se plantean en el aprendizaje de la identidad radica precisamente en el hecho de que, en las sociedades urbanas complejas, se dificulta la formación de “identidades fuertes” debido a la discontinuidad y a la frecuente incoherencia entre las diferentes agencias de socialización, lo cual es una consecuencia del pluralismo cultural y de la multiplicidad de las experiencias comunicativas (Besozzi, 1990: 71-114).

Cabe mencionar aquí, a modo de ilustración, una contribución significativa de Kath Woodward (2000). Situándose de entrada en el marco de lo que hemos llamado “socialización difusa”, esta autora explica la formación de las identidades individuales mediante el mecanismo de la “interpelación” (Althusser, 1971). Este mecanismo opera a través de símbolos e imágenes de nuestro entorno que nos invitan a reconocernos en ellos y a identificarnos con el grupo que designan. Por ejemplo, con el propósito de reincorporar a las mujeres británicas a sus roles tradicionales después de las perturbaciones generadas por la última guerra mundial, los medios masivos las “interpelaban” en los años cincuenta a través de una publicidad masiva que presentaba a amas de casa felices en el hogar y entregadas de buen grado a sus tareas domésticas.

¿Pero cómo la gente puede reconocerse en ciertas imágenes y no en otras? – se pregunta Woodward. En su respuesta, la autora recurre a diferentes teorías de las ciencias sociales relativas a la socialización:

1) Se apoya en los interaccionistas simbólicos (George Herbert Mead) para afirmar que una parte crucial del desarrollo humano consiste en imaginar cómo podrían vernos los demás para ajustarnos a ello. De este modo la percepción personal o subjetiva de nuestra identidad se relaciona con la percepción externa de la misma. Así, por ejemplo, nuestra manera de “presentarnos” en una entrevista de trabajo tiende a acomodarse a las expectativas de nuestro entrevistador. Pero Woodward comenta que “la capacidad de visualizar y de representar nuestra identidad comporta cierto margen de elección, aunque el repertorio de imágenes de los que podemos echar mano siempre está limitado por la cultura particular a la que pertenecemos”.

2) Se apoya en la teoría “dramatúrgica” de Ervin Goffman (1959) para afirmar que la identidad se forma y se desarrolla representando en forma convincente determinados roles en conformidad con las expectativas sociales, exactamente como hace un actor de teatro. Pero el propio Goffman admite que el repertorio de roles susceptibles de ser adoptados no es ilimitado, ya que depende de la gama de roles sociales disponibles en una sociedad particular en un tiempo determinado.

3) Se apoya en la teoría psicoanalítica de Freud para afirmar que la identidad se adquiere desde la más temprana edad, mediante el control de los sentimientos y deseos inconscientes relacionados con la búsqueda del placer y la sexualidad, y mediante la identificación con el padre o la madre, según el sexo. En efecto, para Freud las experiencias de la niñez temprana son importantes para entender nuestra identidad. Nuestra concepción de quiénes somos se vincula principalmente con la conciencia de nuestras identidades como hombres o como mujeres.

En conclusión: Woodward recurre fundamentalmente a las teorías de la socialización inspiradas en el interaccionismo simbólico para explicar el proceso de adquisición, de formación y de desarrollo de las identidades individuales. Su tesis central puede condensarse de este modo: las identidades se aprenden en el proceso de interacción social.⁸

Si nos volvemos ahora a las identidades colectivas, la explicación y el razonamiento tienden a cambiar de escala. En efecto, su proceso de formación responde a mecanismos mucho más complejos y frecuentemente depende del interjuego de fuerzas históricas y sociales. Habría que comenzar distinguiendo diferentes tipos de actores colectivos, como los “grupos” y las “colectividades” de Merton (1965)⁹. Si comenzamos por estas últimas, el ejemplo más representativo sería la formación de las comunidades nacionales con sus respectivas identidades fincadas en mitos fundacionales, en una historia común y en rasgos culturales supuestamente compartidos.

⁸ Aunque no se debe olvidar que, como dice Bourdieu (1987), “la verdad de la interacción nunca se encuentra por entero en la interacción tal como ésta se manifiesta a la observación” (p. 151). Y en otra parte afirma que las interacciones sociales no son más que “la actualización coyuntural de la relación objetiva” (1990: 34). De hecho, los autores clásicos, como Parsons, presentaban una concepción más institucional de la socialización que rebasaba, sin negarlo, el estrecho marco de las interacciones cotidianas. En efecto, para Parsons (1968, 11-23) la socialización resulta de la interiorización de valores, normas y códigos culturales altamente generalizados y compartidos, todos ellos mediados por el sistema social.

⁹ Según Merton (1965), se entiende por grupo “un conjunto de individuos en interacción según reglas establecidas” (p. 240). Las colectividades, en cambio, serían conjuntos de individuos que, aún en ausencia de toda interacción y contacto próximo, experimentan cierto sentimiento de solidaridad “porque comparten ciertos valores y porque un sentimiento de obligación moral los impulsan a responder como es debido a expectativas ligadas a ciertos roles sociales” (p. 249)

Según la tesis clásica de Benedict Anderson (2000), las naciones son “comunidades imaginadas” surgidas hacia fines del siglo XVIII en Europa por destilación espontánea de “fuerzas históricas discretas” (p. p.5 y ss), entre las cuales se destaca el “capitalismo de imprenta” que inicialmente oficializó y estandarizó una gran variedad de idiomas vernáculos, confiriéndoles dignidad y *status* (p. 37 y ss.) Esas lenguas impresas (*print-languages*) constituyeron el embrión de la conciencia nacional en Europa, en la medida en que crearon campos unificados de intercambio y comunicación al margen del latín y del resto de las lenguas vernáculos. Este es un ejemplo de cómo se analiza el proceso de formación de una identidad colectiva que responde al modelo de la gran “colectividad” imaginada y anónima..

En lo que respecta a los grupos, resulta imposible detectar características comunes en el proceso de formación de sus respectivas identidades, debido a la enorme variedad y heterogeneidad de los mismos. En esta materia el análisis genético debería proceder caso por caso o intentar construir sub-tipologías. Por ejemplo, se podría establecer una distinción entre grupos restringidos y homogéneos de individuos que por lo general constituyen grupos minoritarios (v.g., grupos étnicos, raciales y religiosos...); otros grupos más amplios e inestables, como los movimientos políticos y sociales; y, en fin, grupos organizados e institucionalizados como los partidos políticos y otras asociaciones formales.

Con respecto a la formación de las identidades grupales sólo podemos formular algunas consideraciones muy generales y abstractas:

1) Su condición de posibilidad es la proximidad de los agentes individuales en el espacio social, es decir, en los diferentes campos que conforman la estructura social (Bourdieu, 1984: 3-4)¹⁰

2) En el proceso de formación de nuevas identidades grupales se reconoce siempre una fase inicial totalmente volcada a la construcción de la identidad considerada como valor en sí misma, al margen de toda búsqueda de reconocimiento exterior y de todo cálculo basado en intereses utilitarios. Por eso, en esta fase suelen registrarse acciones aparentemente “irracionales” (conflictos, polarización de posiciones, adopción de objetivos “no realistas”) que sólo adquieren sentido por referencia a la búsqueda obsesiva de una identidad, pero también la intensificación de la participación, del proselitismo y del compromiso generoso, así como la creciente disponibilidad de la militancia (Pizzorno, 1978: 144 y ss.).

3) Como la formación de una identidad grupal supone la definición interactiva de su “modelo cultural” propio - es decir, la definición de los fines, de los medios y del campo de acción, todo ello incorporado en prácticas rituales y símbolos que permitan a los individuos convocados vivirla como “valor” y asumirla con cierto grado de involucramiento emocional -, este proceso supone el activismo y la militancia orientados a negociar la adhesión al “modelo cultural” en trance de ser definido. Se trata de un aspecto esencial de lo que suele llamarse “micropolítica” o “macropolítica de grupalización”.

¹⁰ Aunque debe advertirse que para Bourdieu no se trata de una condición necesaria ni suficiente: “Si bien la probabilidad de reunir real o nominalmente – por la virtud del delegado – a un conjunto de agentes es tanto mayor cuanto más próximos se encuentran éstos en el espacio social, y cuanto más restringida y, por lo tanto, más homogénea es la clase construida a la que pertenecen, la reunión entre los más alejados nunca es *imposible*” (1984: 3-4)

7. ¿Identidades posmodernas?

Nos toca abordar ahora la segunda cuestión planteada en el apartado precedente: ¿cómo cambian las identidades y hasta qué punto está en nuestras manos configurarlas? Para responder de una manera aceptable a esta cuestión, se requiere una vez más tratar por separado las identidades individuales y las colectivas. Pero como el debate contemporáneo sobre esta cuestión concierne principalmente a las identidades individuales, en lo que sigue nos limitaremos estrictamente a ellas.¹¹

Los sociólogos generalmente admiten que la identidad implica, por definición, la relativa estabilidad en el tiempo de un sujeto de acción, sin la cual la interacción social sería simplemente inconcebible, ya que ésta supone el reconocimiento recíproco entre interlocutores, la previsibilidad de los comportamientos y la capacidad de asumir o de asignar compromisos y responsabilidades. Pero los autores posmodernos han cuestionado lo que podríamos llamar una “concepción fuerte” de la identidad, que subraya ante todo su capacidad de perdurar en el tiempo, contraponiéndole una “concepción débil” que enfatiza más bien su extrema precariedad y plasticidad en la así llamada “sociedad posmoderna”

En efecto, en estrecha correspondencia con su concepción de la cultura – ya referida más arriba –, estos autores destacan el carácter fragmentado, fluido, híbrido, electivo y extremadamente reflexivo de las “identidades posmodernas”. Todos atribuyen estas características a la velocidad de los cambios provocados por la globalización y la revolución tecnológica de las comunicaciones que le sirve de soporte. Estos cambios habrían erosionado dramáticamente la estabilidad de las bases sociales y culturales que anteriormente sustentaban las identidades, pulverizando todas las certezas y relativizando todas las “verdades”.

En lo que sigue resumiremos las tesis de dos de los autores actualmente más reconocidos dentro de esta corriente: Stuart Hall y Zygmunt Bauman.

En un trabajo que ha sido traducido al español, “The question of cultural identity” (1992), Stuart Hall trata de reconstruir las características de la identidad individual en las sociedades premodernas y en las modernas, subdividiendo estas últimas en diferentes fases.

En las sociedades premodernas las identidades tenían por base las estructuras tradicionales vinculadas principalmente con la religión. La posición de las personas en la sociedad y su identidad derivaban de la posición adquirida por nacimiento, la cual se consideraba como reflejo de la voluntad de Dios. Las personas no eran consideradas como individualidades autónomas dotadas de una identidad propia, sino como partes de “la gran cadena del ser” rígidamente jerarquizada: Dios, el Rey, los demás individuos, los animales, las plantas y la naturaleza. La identidad de los individuos derivaba del lugar que ocupaban en este esquema de seres, y no de atributos particulares.

Pero con el advenimiento de la modernidad, las ideas acerca de la identidad cambiaron radicalmente. En su transcurso, dichas ideas habrían pasado por tres fases sucesivas, cada una de las cuales se caracterizan por el predominio de una concepción particular de la identidad: 1) el sujeto del racionalismo (“siglo de las luces”); 2) el sujeto sociológico; y 3) el sujeto posmoderno.

El *sujeto racionalista* surge entre los siglos XVI y XVIII, y tiene por base la filosofía de Descartes condensada en el célebre apotegma: “Cogito, ergo sum”. Se trata de un sujeto individual “indivisible” dotado de una identidad “única” y autónoma, lo

¹¹ El lector deseoso de completar su información sobre este tópico, encontrará algunos desarrollos teóricos sobre cambios de identidades colectivas en mi trabajo: “Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa” (1993: 28 y ss.)

cual quiere decir que ya no es considerado como parte de una realidad más amplia (“la gran cadena del ser”). Hall lo describe de este modo:

“El sujeto del siglo de las luces estaba basado en una concepción de la persona humana como individuo plenamente centrado y unificado, dotado de capacidades de razonamiento, conciencia y acción, cuyo ‘centro’ consistía en un núcleo interno que emergía con el nacimiento del sujeto y se desarrollaba con él permaneciendo esencialmente sin cambio – o idéntico a sí mismo – a lo largo de la existencia individual. El centro esencial de la mismidad era la identidad personal”.

El *sujeto sociológico*, que implica una concepción más sociológica del sujeto y de la identidad individual, comenzó a desarrollarse en el siglo XIX. Ya no se trata del sujeto cartesiano que se consideraba como único y separado de otros individuos, sino de un sujeto que se relaciona con la sociedad a través de procesos grupales y de normas colectivas. Por ejemplo, la identidad individual se vincula con la pertenencia a una clase social particular, a un grupo ocupacional específico, a la región de origen, a una nación, etc. Según Hall, esta nueva concepción se explica por los cambios sociales producidos, como la industrialización y la urbanización que introdujeron mayor complejidad en la sociedad. El interaccionismo simbólico sería un buen ejemplo de esta concepción de la identidad individual, ya que afirma que ésta se forma sólo en la interacción con otros.¹² En efecto, según esta teoría, la representación que una persona tiene de sí misma – también llamada *self-concept* – es en gran parte producto de cómo los demás ven a esa persona. Por consiguiente la identidad individual no es totalmente distinta de la sociedad, y más bien funciona como un puente entre lo social y lo puramente individual. Dicho de otro modo: al poseer una identidad particular, los individuos interiorizan ciertas normas y valores que acompañan su identidad, y esto permite que sus comportamientos sean previsibles para los demás.

El *sujeto posmoderno* emerge en la modernidad tardía o era posmoderna (Hall no es claro en cuanto a la denominación de la era contemporánea), que se caracteriza crecientemente por la presencia de *identidades fragmentadas*. La gente ya no posee una representación unificada de lo que son, sino más bien “diversas identidades a veces contradictorias o no resueltas”. Esta fragmentación de las identidades tiene múltiples causas, todas ellas relacionadas con la aceleración del cambio en las sociedades de la modernidad tardía. Hall enumera algunas de ellas:

1) En el pasado la clase social se presentaba como la “identidad maestra” y constituía la fuente principal del conflicto político. Pero entre los años sesenta y setenta la gente comenzó a organizarse no ya en función de la clase, sino de otros intereses. Surgen así los *nuevos movimientos sociales* (feminismo, movimientos negros, antinucleares, ecológicos, de liberación nacional...) que se relacionan con una gran variedad de intereses y de identidades. En lugar de sentirse parte de una sola clase social, la gente siente ahora que su identidad está fragmentada en términos de su género, de su etnicidad, de su religión, de su edad, de su nacionalidad, de sus ideas ecológicas, etc.

2) Con el ascenso de los nuevos movimientos sociales, la identidad misma se convirtió en un tema político. Surgen así las *políticas de identidad* que tienen que ver con el reconocimiento de las diferencias entre los grupos y la necesidad de permitir que los individuos expresen esas diferencias. Dichas políticas enfatizan la importancia de

¹² Habría que advertir que esta concepción de la identidad no es exclusiva del interaccionismo simbólico, como parece sugerir la exposición de Hall, sino también es asumida por otras corrientes, como el funcionalismo. Parsons (1968), por ejemplo, relaciona la identidad con los roles sociales que tienen por función “encajar” a los individuos dentro del sistema social.

escuchar todas las voces, particularmente las de los grupos oprimidos, como son los grupos lésbico-gays, los de las mujeres negras y los de los discapacitados, contribuyendo de este modo a la fragmentación de las identidades.

3) El *feminismo* – particularmente el “feminismo de la diferencia”¹³ - también desempeñó un papel decisivo en esta materia, al abrir al debate público cuestiones que anteriormente se consideraban asuntos privados, como el trabajo en el hogar y la violencia doméstica; y al plantear como una cuestión social y política el problema de cómo se forman y se producen sujetos sexuados. De este modo contribuyó a politizar la subjetividad, la identidad y los procesos de identificación como hombres/mujeres, madres/padres, hijos/hijas, etc.

4) Otro factor de fragmentación sería el “*poder disciplinario*” y la “*vigilancia*” que, según Foucault, caracterizan de modo creciente a las sociedades contemporáneas. Esto quiere decir que el comportamiento de los individuos es observado, vigilado y, si es preciso, castigado cada vez más según técnicas de control originadas en las prisiones, en los hospitales y en los manicomios. Y como las personas son vigiladas en cuanto individuos, y no en cuanto miembros de grupos sociales, se comprende que se sientan cada vez más aisladas. Esta situación les dificulta conformar identidades coherentes basadas en la interacción social.

5) Un factor decisivo para la producción de identidades fragmentadas habría sido el *proceso de globalización*. Siempre según Hall, este proceso genera, por un lado, un “efecto de supermercado cultural”, debido a la movilidad creciente en todo el mundo, al progreso de las comunicaciones y al “marketing global de estilos, lugares e imágenes”. En consecuencia, la gente ya no se ve obligada a desarrollar identidades basadas en el lugar donde viven, sino que puede elegir dentro de una amplia variedad de identidades en oferta en el mercado mundial (por ejemplo, pueden adoptar el modo de vestirse, el modo de hablar, los valores y los estilos de vida de cualquier grupo que elijan). Por otro lado, el proceso de globalización también tiende a producir una creciente homogeneidad entre la gente debido al consumismo global resultante de la circulación mundial de una gran variedad de productos (la Coca-cola se encuentra en todos los rincones del mundo). Ambas tendencias parecen contradictorias, pero contribuyen por igual a la erosión de las identidades tradicionales. En efecto, la homogeneización del consumidor global debilita las identidades fincadas en la pertenencia a grupos particulares. Y la posibilidad de mayores opciones en materia de identidad significa que las personas que viven en estrecha proximidad o que incluso pertenecen a un mismo grupo social pueden tener identidades completamente diferentes.

En conclusión: alineándose con la teoría posmoderna, Stuart Hall sostiene que en la época contemporánea la identidad se ha *descentrado*. Las personas ya no pueden percibir en su identidad un núcleo o un centro basados en la clase social o en la nacionalidad. De modo particular, la globalización ha tenido un efecto pluralizador sobre las identidades, produciendo una variedad de posibilidades y de nuevas posiciones de identificación. En consecuencia, las identidades se han vuelto más “posicionales”, más políticas, más plurales y diversas. Y también menos fijas y menos unificadas. Pero, sobre todo, han dejado de ser transhistóricas.

Sygmunt Bauman es un sociólogo polaco que ha producido numerosos ensayos sobre globalización, posmodernidad e identidad. Muchos lo consideran como uno de los intérpretes más brillantes de la llamada sociedad posmoderna. Pues bien, este autor va mucho más lejos que Hall en la presentación de una visión posmoderna de la identidad

¹³ El “feminismo de la diferencia” acentúa la diversidad de las situaciones en que se encuentran las mujeres, mientras que el “feminismo de la sororidad” tiende a considerar a las mujeres en general como una categoría cuasi-homogénea.

al afirmar que ésta no sólo se ha fragmentado, sino también ha perdido toda base estable. Por consiguiente, la identidad se ha vuelto simplemente materia de opción, y ni siquiera se requiere que las opciones asumidas sean consistentes o regulares. Esto quiere decir que los individuos pueden cambiar de identidad cuando y donde quieran.

La premisa de esta posición es su teoría del tránsito de una “modernidad dura” y “sólida”, basada en máquinas pesadas (*hardware-focused modernity*), a una modernidad “liviana” y “líquida”, basada en programas ligeros de computadora (*software-based modernity*) (Bauman, 2000). Este autor parece particularmente afecto a las metáforas delicuescentes - “modernidad líquida”, “amor líquido”, etc. - para expresar que en estos tiempos de rápido cambio global que erosiona las fronteras nacionales, nuestras identidades se encuentran en estado de continuo flujo.

Pero Bauman recurre también a otras metáforas para ilustrar el contraste entre la condición moderna y la posmoderna en relación con la identidad. Así, por ejemplo, compara la identidad moderna con la del *peregrino* que planea su viaje y tiene una sola meta: llegar a su destino. En su caminar, el peregrino considera al mundo que lo rodea como si fuera un desierto libre de distracciones. Además, en el desierto puede hacer un alto y mirar hacia atrás para ver sus huellas y medir el camino recorrido. Según Bauman ocurre algo semejante en la formación de la identidad moderna: las estrategias de vida de la gente se basan en una clara percepción de lo que quieren llegar a ser y todos los esfuerzos se dirigen a alcanzar la identidad deseada. Habitualmente esta identidad se relacionaba con su trabajo, es decir, la gente tenía una determinada ocupación en el ámbito de su profesión y procuraba lograr una carrera exitosa en ella. En resumen: las personas planeaban su futuro, miraban hacia delante para alcanzar las metas de su carrera, y también hacia atrás para medir lo alcanzado en un momento considerado.

Pero la posmodernidad - afirma Bauman -, es “un mundo inhóspito para los peregrinos”, porque éstos necesitan muchas certezas en este mundo (por ejemplo, tienen que estar seguros de que el lugar hacia donde peregrinan existe y seguirá existiendo cuando lleguen allí), mientras que la posmodernidad siembra por doquier incertidumbres haciendo imposible toda peregrinación entendida como estrategia de vida. En efecto, en las sociedades posmodernas el cambio es tan rápido, que nadie puede estar seguro de que ciertas posiciones particulares e incluso ciertas profesiones existirán todavía dentro de diez, veinte o treinta años.

“No solamente han desaparecido los ‘empleos-de-por-vida’, sino que los empleos y los oficios - que en nuestros días han adquirido la perturbadora costumbre de aparecer en un momento dado para desaparecer luego sin previo aviso - difícilmente pueden ser asumidos como ‘vocaciones’ en sentido weberiano. O, para echar más sal a la herida: la demanda de habilidades para ejercer determinadas profesiones raras veces dura más allá del tiempo requerido para adquirirlas”.

En esta situación - sigue diciendo Bauman - no tiene sentido embarcarse en una peregrinación. La destinación, es decir, el empleo al que supuestamente va a conducir una carrera exitosa habrá desaparecido antes de culminar esa carrera. Es como si una tormenta de arena en el desierto hubiera borrado todo camino y toda huella para el peregrino.

En la situación descrita, se requieren nuevas estrategias de vida que deben abandonar toda pretensión de forjar una identidad única, central o permanente. Por eso la gente cambia de identidad a voluntad y tiende a no comprometerse a fondo con una identidad que muy pronto puede convertirse en obsoleta. Nuestro autor identifica - y metaforiza - cuatro estrategias de vida posmoderna: la del “paseante callejero”, la del vagabundo, la del turista y la del jugador.

El *paseante callejero (flaneur)* es el que vaga sin propósitos ni rumbo fijo por las calles de la ciudad, entreteniéndose libremente con el espectáculo de la vida urbana. Los “shopping malls” son sus lugares favoritos: allí “puede pasearse comprando y comprar paseándose”; y allí puede encontrar una oferta infinita de productos para consumir lo que quiera y construirse la identidad que quiera para cambiarla al día siguiente, si así lo desea. Gracias a la televisión multi-canal y al Internet, nuestro “paseante” ni siquiera necesita dejar el confort de su poltrona para disfrutar de los más variados pasatiempos.

El *vagabundo* era, en el pasado, un individuo que se movía constantemente de un lugar a otro rehusando ligarse a un sitio determinado. Contrariamente al peregrino, sus movimientos eran imprevisibles, y por eso provocaban la desconfianza de las autoridades. Adondequiera que fuera, el vagabundo era siempre un extranjero que no tenía un lugar fijo en este mundo. Del mismo modo – afirma Bauman -, en el mundo posmoderno no nos queda más que vagar de identidad en identidad sin radicarnos en ninguna de ellas.

“Quedan ya pocos lugares con gente ‘radicada’. Los residentes ‘instalados para siempre’ se despiertan para encontrarse con que los lugares (lugares en el terruño, lugares en la sociedad y lugares en la vida) ya no existen más o ya no sirven para ser habitados...”

El *turista* también se mueve de lugar en lugar, pero, contrariamente al vagabundo, sabe adónde quiere ir. Sin embargo no viaja para lograr un fin último, como el peregrino, sino sólo para adquirir nuevas experiencias, para ver algo diferente o hacer algo que no había hecho antes. De modo semejante, el individuo posmoderno también puede dedicarse a ensayar nuevas identidades, buscando siempre algo nuevo que probar.

La estrategia del *jugador* implica vivir la vida como si fuera un juego. Ciertamente se juega para ganar, pero el resultado no tiene consecuencias durables. Del mismo modo, en las sociedades posmodernas los individuos pueden dedicarse al juego de endosar identidades particulares por un tiempo, para luego endosar otras. Así, por ejemplo, el estudiante puede jugar a ser radical mientras estudia en la universidad, pero una vez instalado en la vida adulta tenderá a volverse moderado e incluso conservador.

Según Bauman las cuatro estrategias señaladas se combinan y se interpenetran en la vida posmoderna. Todas tienen por efecto la fragmentación de las relaciones humanas y militan contra la pretensión de construir redes estables de deberes y obligaciones mutuas. No hay identidades sólidas ni durables. El único deber del ciudadano posmoderno es “disfrutar de la vida” cambiando de identidad a voluntad.

8. Crítica de la teoría posmoderna de la cultura y de la identidad

Una evaluación crítica de la teoría posmoderna de la identidad tiene que ir de la mano con una evaluación correspondiente de la teoría de la cultura que le sirve de soporte, por lo que comenzaremos con esta última.

Como señala Dominic Strinati (1995) – a quien seguiremos parcialmente en esta primera sección -, la visión posmoderna de la cultura ha logrado cierta plausibilidad y popularidad, debido, entre otros, a los siguientes factores:

1) Las sociedades capitalistas ponen un énfasis creciente en el consumismo, y los *media* han desempeñado un papel central en este aspecto. De aquí la presencia ubicua de las imágenes mediáticas en nuestra sociedad y la sensación de su omnipotencia.

2) Se han desarrollado “nuevas profesiones clasemedieras” que tienen especial afinidad con la descripción posmoderna de la cultura, como el diseño, la publicidad y

ciertas producciones creativas de los *media*. Hay también profesiones, como la de los maestros, psicoterapeutas y trabajadores sociales, “comprometidas con nociones de auto-realización personal y psicológica”. Estas ideas estimulan a tomar en serio la elección de un “estilo de vida” y, por ende, el consumo de los bienes y servicios que lo definen y simbolizan. Pero, por lo general, la “alta cultura” de la *intelligentsia* suele estar fuera del alcance de los “nuevos profesionales urbanos”, por lo que éstos frecuentemente se conforman con la cultura de masas difundida por los medios masivos de comunicación. Esta situación puede explicar la aparente perturbación de la jerarquía de los gustos culturales.

3) Por último, hay que tener en cuenta que, efectivamente, parecen observarse rasgos “posmodernos” en el campo de la publicidad y de la arquitectura, aunque en otras áreas de la cultura ni siquiera se han asomado.

Sin embargo, la teoría posmoderna de la cultura adolece de severas limitaciones teóricas y empíricas, razón por la cual resulta inadecuada como marco analítico o interpretativo de la cultura y, particularmente, de la cultura popular. Presentaremos cuatro argumentos principales para sustentar esta evaluación.

1) Es verdad que la hiperdiferenciación ha conducido a la proliferación de una gran variedad de prácticas y de formas culturales, lo que parece favorecer la tesis de la “fragmentación” cultural. Pero el analista no puede detenerse en la mera fenomenología de esta variedad. En efecto, hay que recordar (1) que esta variedad y fragmentación sólo conciernen a lo que en el capítulo precedente hemos llamado “formas objetivadas” o “públicas” de la cultura; (2) que si consideramos la cultura de modo integral, es decir, si asumimos también el punto de vista de los sujetos que la consumen e interiorizan, la variedad caleidoscópica de los artefactos culturales se disuelve para adquirir cierta configuración y orden al condensarse en torno a “identidades grupales” (Barry Brummett, 1994); (3) que a pesar de su pluralidad y aparente descentramiento, las prácticas y las formas culturales adquieren una relativa integración y coherencia por la acción de poderosos actores culturales – el Estado, las Iglesias, los *media*...- que no se proponen homogeneizarlas, sino organizar y administrar las diferencias mediante políticas de hegemonización, jerarquización, marginalización o exclusión (Sewell, Jr., 1999).

2) Carece de fundamento teórico y empírico la tesis de que la hipermercantilización y la fragmentación han terminado por borrar la distinción entre las diferentes formas de cultura, particularmente entre arte y cultura popular. Quizás esto sea verdad en el caso de los “nuevos profesionales urbanos” que no han sido educados para tener acceso a la “alta cultura” y tratan de colmar esta carencia recurriendo a sustitutos funcionales ofrecidos por la cultura de masas. Pero la inmensa mayoría de la gente no ha perdido su capacidad de discernir entre arte y cultura popular. “Antes que dismantelar la jerarquía del gusto estético y popular – dice Strinati – los posmodernos erigen una nueva jerarquía colocando en el tope su propia concepción de la cultura”.

3) Los posmodernos exageran el papel de los *media* en la sociedad, y carece de fundamento su afirmación de que las imágenes mediáticas prevalecen sobre la realidad, hasta el punto de que la gente ya no puede distinguir entre imagen y realidad. Se trata en el mejor de los casos de una idea ingeniosa, pero también fantasiosa y arbitraria.

4) Los posmodernos también exageran el papel determinante de los medios masivos para el consumo de productos de marca o de diseño que proponen y connotan un estilo de vida independientemente de su utilidad real. La gente no sólo compra productos por su imagen y diseño, sino también porque son útiles. Además, los estratos más pobres de la sociedad ni siquiera pueden permitirse adquirir productos de marca.

Esto quiere decir que la libertad de elegir entre diferentes “estilos de vida” es de acceso restringido, queda fuera del alcance de la mayoría y está rígidamente condicionada por la estructura de clases. Más aún, no todos los sectores de la sociedad poseen la cultura requerida para conferir importancia a la imagen de los productos.

Con esto queda abonado el terreno para discutir la visión posmoderna de la identidad. La concepción de Stuart Hall (1996) es, sin duda alguna, la más ambiciosa y elaborada. Pero su esquema evolutivo, que pretende abarcar desde las sociedades premodernas hasta las de la modernidad tardía, merece algunas observaciones críticas.

En primer lugar, llama la atención que el autor haya mezclado – recurriendo a un dudoso sincretismo – concepciones filosóficas y concepciones sociológicas del “sujeto”. En efecto, el “sujeto premoderno”, cuya identidad se definiría por su posición en la “gran cadena del ser”, es en realidad el sujeto de la ontología escolástica o, en todo caso, el de la filosofía plotiniana que hace derivar “lo múltiple” de “lo Único” en forma de una cascada jerarquizada de seres. Pero sería sorprendente suponer que esas concepciones filosóficas, elaboradas por unos pocos filósofos o teólogos, hayan sido masivamente interiorizadas por los individuos premodernos hasta el punto de convertirse en esquema generalizado de percepción de la propia identidad. Lo mismo cabe decir del “sujeto del siglo de las luces”, que el propio autor asocia al racionalismo cartesiano. Para el autor, el “sujeto sociológico” apenas hace su aparición en el siglo XIX, es decir, en la época de la revolución industrial y urbana, para eclipsarse nuevamente – no sabemos si para siempre – y ceder su lugar al “sujeto posmoderno” definido como “a-sociológico”. Frente a esta sorprendente afirmación cabe preguntarse si desde la perspectiva de las ciencias sociales es posible concebir siquiera, para cualquier época de la historia, la existencia de sujetos “no sociológicos” desligados de “procesos grupales” y no afectados por la interacción social. La historia y el sentido común nos dicen más bien lo contrario. El sistema de las pertenencias sociales ha operado en todos los tiempos como definidor de la identidad, aunque con jerarquías y combinaciones diferentes. Es decir, en todas las épocas, el sujeto portador de identidad siempre ha sido – y sólo puede ser - el “sujeto sociológico” concebido como nudo de una red de relaciones sociales. Por ejemplo, el historiador húngaro Jenő Szücs (1978) nos dice que si se hubiera hecho una encuesta en Francia y en Hungría entre los años 1300 y 1500 de nuestra era, se hubiera encontrado la siguiente jerarquía de identidades:

“En primer lugar se es miembro de la Santa Iglesia Romana; en segundo lugar vasallo de un señor feudal, bretón o del comitat de Zala; en tercer lugar, caballero, ciudadano o campesino; en cuarto lugar súbdito de la corona francesa o húngara; y sólo en último lugar francés (lo que por lo demás sólo sería válido para el Norte de Francia) o húngaro” (p. 53)¹⁴

El otro problema se refiere a lo que Stuart Hall entiende por “identidades fragmentadas”. Al parecer, el autor pretende abarcar con esta expresión tres fenómenos: (1) la multiplicación y diversificación de las pertenencias sociales; (2) el “descentramiento” de las mismas, es decir, la ausencia de una representación unificada de la propia identidad; y (3) el carácter efímero de las pertenencias y la posibilidad de mayores opciones entre las mismas por parte de los individuos.

Nos parece que esta percepción de Hall tiene por trasfondo la tradición británica de la investigación cultural, que inicialmente presentó la clase social como la “identidad maestra” de los individuos (v.g., Thompson, 1964; Willis, 1981), y más recientemente

¹⁴ También afirma que si se hubiera hecho la misma encuesta en el siglo XIX, se hubiera encontrado las respuestas típicas siguientes: “En primer lugar se es francés (o húngaro, etc.); en segundo lugar se es católico o protestante, de izquierda o de derecha; en tercer lugar se es bretón o del comitat de Zala; en cuarto lugar se es miembro de un club, seguidor de un club de football, etc.” (*ibid.*, p. 53).

la identidad de género. Pero Hall cree que en la modernidad tardía las cosas han cambiado en Gran Bretaña: las clases sociales perdieron visibilidad, las pertenencias sociales se han pluralizado y ya no existen “identidades maestras”.

Ahora bien, si “fragmentación” significa simplemente pluralización de las pertenencias, entonces las identidades siempre estuvieron “fragmentadas”, ya que siempre estuvieron constituidas por diferentes círculos de pertenencia; y la multiplicación de estos círculos o el carácter más efímero de algunos de ellos no alteran de una manera fundamental su estructura sociológica.

En cuanto a la idea del “descentramiento” de las identidades “fragmentadas”, es de suponer que el autor no se percata plenamente de las implicaciones psicológicas de su tesis. No olvidemos que al hablar de identidades individuales nos estamos refiriendo a sujetos dotados de psicología propia y de autoconciencia, por lo que la afirmación de que tienen “identidades descentradas” implicaría atribuirles disociaciones mentales esquizofrénicas o desdoblamientos múltiples de personalidad. Justamente por eso resultan muy inconvenientes las metáforas de la “fragmentación” y de la “fractura” cuando se las aplica a las identidades individuales. Sería preferible hablar aquí, como hace René Gallissot (1987), de “multidimensionalidad”. En efecto, propiamente hablando - y lógicamente hablando - no pueden existir ni “doble identidad” (Giraud, 1987) ni mucho menos “múltiples identidades” en un mismo individuo, sino *una sola identidad multidimensional* que el individuo en cuestión – quien nunca es un sujeto pasivo - se esfuerza por mantener más o menos integrada y unificada frente a las presiones centrífugas de su entorno. Pueden existir polarizaciones, tensiones e incluso contradicciones entre algunas de las dimensiones de la identidad,¹⁵ pero al no poder tolerar por mucho tiempo la “disonancia cognitiva” que se generaría de este modo (Festinger, 1973), el individuo tratará de reducirla aunque sea en forma de racionalización ideológica. En conclusión, el discurso de las “identidades descentradas” no parece aceptable en vista de sus connotaciones patológicas.

Zigmunt Bauman lleva hasta el último extremo la tesis de la fluidez y de la libre elegibilidad de las identidades. Si comenzamos por el tópico de la fluidez, ningún sociólogo en su sano juicio ha afirmado nunca que las identidades fueran esencias inmutables. Por el contrario, siempre se ha dicho que, como cualquier hecho social contextualizado en el tiempo y en el espacio, las identidades también cambian adaptándose al entorno y recomponiéndose incesantemente. Todo el problema radica en cómo se define o se concibe ese cambio.

Digamos de entrada que carece de plausibilidad y de fundamento empírico la extrema fluidez y precariedad que las metáforas delicuescentes de Bauman (*Liquid modernity, Liquid love, Liquid identity*) atribuyen a la “identidad posmoderna”. No hay que olvidar que la identidad individual, tal como la hemos definido más arriba, comporta un sistema de relaciones donde, del mismo modo que en el campo de la cultura, podemos distinguir zonas de mayor estabilidad y zonas de movilidad y rápido cambio. Así, por ejemplo, las pertenencias relacionadas con el género, el parentesco y la etnicidad – llamadas “identidades primarias” por Jenkins (1996) e “identidades adscriptivas” por los antropólogos – son relativamente más estables, mientras que otras, como las relacionadas con el empleo, con organizaciones de entretenimiento o con “comunidades virtuales”, tienden a ser efectivamente más efímeras y fluidas. De hecho, el fundamento principal de la metáfora de los “caminantes” que nos presenta Bauman es el trabajo “precario” y “flexible” característico de estos tiempos de globalización.

¹⁵ El ejemplo clásico suele ser el conflicto entre la dimensión científica y la religiosa de la identidad de un individuo, quien como creyente tiene que aceptar ciertas “verdades” que, sin embargo, su comunidad científica desmiente.

Pero no se puede olvidar que la pertenencia a un grupo ocupacional es sólo una de las dimensiones - si bien muy importante en la época contemporánea -, de la identidad, y por lo tanto no puede definirla en exclusividad.

Pasemos ahora al tópico de la libre elegibilidad de las identidades. Lo que vamos a decir a este propósito deriva en parte de lo anterior. En efecto, el carácter estructurado y multi-relacional de la identidad también impide pensar que esté en nuestras manos cambiarla a voluntad, y esto por tres razones principales:

1) por la relativa estabilidad y la naturaleza adscriptiva de las “identidades primarias” (v.g., el género, el parentesco y la etnicidad);

2) por el requisito del “reconocimiento exterior”, lo cual significa que nuestra identidad depende en buena parte de los otros, y no sólo de nosotros mismos;

3) por el papel del poder en la definición de las identidades, porque, como dice Jenkins (1996), la capacidad de atribuirse y de adjudicar identidades es también una cuestión de poder.¹⁶

Apoyado en estos argumentos, Jenkins opina con toda razón que Bauman exagera enormemente, sin fundamento empírico alguno, el grado en que las identidades se encuentran fragmentadas, tienen corta vida y pueden elegirse libremente en las sociedades contemporáneas. Por las mismas razones se muestra escéptico con respecto a la tesis de que existe un tipo distintivamente “posmoderno” de identidad, e incluso pone en duda la afirmación de que la modernidad ha introducido un cambio radical en la configuración sociológica de la identidad. Jenkins admite que ha habido cambios en la identidad - por ejemplo, el feminismo ha puesto de relieve la importancia del género como fuente de identidad - , pero niega que esos cambios hayan sido dramáticos o fundamentales.

Podemos concluir este apartado diciendo que, contrariamente a la opinión de los posmodernos, las identidades siguen firmemente fincadas en la experiencia social y en la pertenencia a diferentes grupos, y no constituye algo que se pueda cambiar a voluntad.¹⁷

6. A modo de conclusión

En estos tiempos de globalización, la cuestión de la identidad reviste no sólo un interés académico, sino también político y ético. En efecto, muchos sociólogos coinciden en señalar que la globalización ha suscitado, quizás por reacción y como mecanismo defensivo, la reafirmación (a veces virulenta) de los nacionalismos étnicos y la proliferación de una gran variedad de movimientos sociales subnacionales o supranacionales (Giddens, 1991; Castells, 2000: vol. 3; Hall, 1992). Todo esto ha conducido, a su vez, a la multiplicación exponencial de los conflictos – principalmente etno-nacionales, étnicos y raciales – en diferentes regiones del planeta.

Ahora bien, el esbozo de análisis que hemos presentado debería permitirnos entender mejor, entre otras cosas, las condiciones – por así decirlo – del “buen o mal funcionamiento” o del “buen o mal uso” de las identidades en relación con los requisitos de solidaridad y convivencia plural sin los cuales ninguna sociedad podría subsistir. También debería permitirnos entender mejor la naturaleza íntima de muchos

¹⁶ Se trata de una tesis clásica de Bourdieu. Cf. “L’identité et la représentation”, 1980: 63-72.

¹⁷ Algunos cambios, por supuesto, están en nuestras manos y dependen de nuestra voluntad: por ejemplo, luchar para lograr el reconocimiento de uno de nuestros grupos de pertenencia o por añadir nuevas dimensiones a nuestro sistema de pertenencias. Pero otros cambios, como los que se han producido en la estructura de las clases sociales o en la de las familias, tienen causas más estructurales y desbordan nuestra capacidad de control.

conflictos que, bajo disfraces diversos y desorientadores, esconden en el fondo un conflicto de identidad o entre identidades.

Ya George Devereux señalaba, en los años setentas, que el funcionamiento “normal” de las identidades implica la toma de conciencia (y el disfrute) de todas sus dimensiones por parte de sus portadores; la actualización de cada una de ellas en los contextos apropiados sin mezcla ni confusión de roles; y, finalmente, el diálogo constructivo con otras identidades en el marco de una especie de ética pluralista y ecuménica de tolerancia y reconocimiento recíproco.

Pero puede ocurrir que se destaque desmesurada y casi perversamente una sola de las dimensiones identitarias, de tal manera que se eclipse o anule todas las demás. Es lo que Devereux (1975) llamaba – sirviéndose de un término freudiano – “hipercatectización” de una “identidad de clase”, es decir, de uno de los círculos de pertenencia del individuo con exclusión de todos los demás. Así, “bajo el régimen nazi los judíos fueron despojados gradualmente de todas sus ‘identidades de clase’ *significativas*, excepto de la identidad judía; y en el curso de ese proceso se les despojó también de su identidad personal” (p. 166). Es entonces cuando las identidades tienden a convertirse en “identidades asesinas” (Maalouf, 1988), contraponiéndose violentamente a otras identidades también unidimensionalizadas. En estos casos la amalgama y confusión entre la dimensión étnica y la religiosa (v.g., serbios ortodoxos de origen eslavo vs. albaneses musulmanes de origen turco) resulta particularmente explosiva y ha conducido – como lo atestigua la historia reciente de los Balcanes – a los horrores de la política de “limpieza étnica”.

Por lo que toca a los conflictos, muchos de ellos - particularmente los derivados de los etno-nacionalismos y de las reivindicaciones étnicas – se explican en última instancia por la búsqueda del reconocimiento de la propia identidad por parte de los grupos dominantes y de sus instituciones, es decir, son en el fondo “conflictos de reconocimiento” (Pizzorno, 1994: 195) aunque asuman la apariencia de un conflicto ideológico o de interés. Esto quiere decir que lo que se halla en juego en estos conflictos es la propia identidad considerada como valor supremo, de modo que todos los demás “bienes”, como la dignidad, los derechos y los beneficios materiales reclamados, deben considerarse como derivados de la misma. Una característica peculiar de este tipo de conflictos es la exclusión, en principio, de toda negociación. En efecto, la identidad no es negociable por definición, y esto explica el carácter muchas veces intransigente y violento de la lucha.

Quisiéramos concluir con esta cita de Melucci (1982: 70):

“En todo conflicto por recursos escasos siempre se esconde un conflicto de identidad: los polos de la identidad (es decir, la auto y heteroidentificación) se separan y la lucha es una manera de afirmar la unidad, de restablecer el equilibrio de su relación y la posibilidad de intercambio con los ‘otros’ fundado en el reconocimiento”.

AUTORES CITADOS

- Anderson, Benedict, 2000. *Imagined Communities*. London – New York : Verso.
- Bassand, Michel et Hainard, François, 1985. *Dynamique socio-culturelle régionale*.
Lausanne : Presses Polytechniques Romandes.
- Bauman, Zigmunt, 1996, “From pilgrim to tourist – or a short history of identity”. In: S. Hall *et al.*, eds., *Questions of Cultural Identity*. London: Sage Publications.
- , 2000, *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- , 2004. *Identity*. Cambridge: Polity Press.
- Berger, Peter y Luckman, Thomas, 1993. *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Besozzi, Elena, 1990. “Mutamento culturale e processi di socializzazione”. En Vincenzo Cesario (comp.), *La cultura dell’Italia contemporanea*. Turín : Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli.
- Bertheloth, Jean-Michel, 2001. *Épistémologie des sciences sociales*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Bourdieu, Pierre, 1982. *Ce que parler veut dire*. Paris: Fayard.
- , 1984. « La délégation et le feticisme politique». *Actes de Recherche en Sciences Sociales*, n° 52-53, pp. 49-65.
- , 1985. “Dialogue à propos de l’histoire culturelle”. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 59, pp. 86-93.
- , 1987. *Choses dites*. Paris: Les Editions de Minuit.
- , 1990. “Un contrat sous contrainte”. *Actes de Recherche en Sciences Sociales*, n° 81-82.
- Bradley, Harried, 1997. *Fractured Identities: Changing Patterns of Inequality*. Cambridge: Polity Press.
- Brehm, Sharon, 1984. “Les relations intimes”. In: Serge Moscovici, ed., *Psychologie Sociale*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Brubaker, Rogers, 2002. “Ethnicity without groups”. *Archives Européennes de sociologie*, tome XLIII, n° 2, pp. 163-189.
- Brummett, Barry, 1994. *Rhetoric in Popular Culture*. New York: St. Martin’s Press.
- Castells, Manuel, 2000. *The Information Age : Economy, Society and Culture*. Vol. 3, *The Power of Identity*. Oxford: Blackwell.
- Cirese, Alberto M., 1976. *Cultura egemonica e culture subalterne*. Palermo (Italia): Palumbo Editore.
- Cooley, C.H, 1922. *Human Nature and the Social Order*, New York: II ed..
- Cuche, Denys, 1996. *La notion de culture dans les sciences sociales*. Paris : La Découverte.
- Devereux, George, 1975. *Etnopsicoanálisis complementarista*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Du Gay, Paul y Stuart Hall, 2003. *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Durkheim E., 1963. *Sociologie et philosophie, 2a. ed.* París : Meridiens Klincksieck.
- Festinger, L., 1973 (1957). *La teoria della dissonanza cognitiva*. Milano: Angeli.
- Frosh, Stephen, 1999. “Identity”. In: A. Bullock and S. Trombley, eds.. *The New Fontana Dictionary of Modern Thought*. London: HarperCollins.
- Gallissot, René, 1987. “Sous l’identité, le procès d’identification. *L’Homme et la Société*, n° 83 – Nouvelle Serie, pp. 12-27.
- Geertz, Clifford, 1992. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

- Gelder, Ken and Thornton, eds., 1997. *The Subcultures Reader*. London and New York: Routledge.
- Giddens, Anthony, 1991. *Modernity and Self-Identity*. Cambridge: Polity Press.
- , 2003. *Sociology*, 4th edition. Cambridge: Polity Press.
- Giménez, Gilberto, 1993. "Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa". In: Guillermo Bonfil Batalla, coord. *Nuevas identidades culturales en México*. México: Consejo Nacional para la cultura y las artes.
- , 1996. "La identidad social o el retorno del sujeto en sociología". In: Leticia Irene Méndez y Mercado, coord. *Identidad: análisis y teoría, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad* (III Coloquio Paul Kirchhoff). México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 11-24.
- , 2000a. "Materiales para una teoría de las identidades sociales". In: José Manuel Valenzuela Arce, coord., *Decadencia y auge de las identidades*. México Norte: El Colegio de la Frontera Norte / Plaza y Valdés, pp. 45-78.
- , 2000b. "Paradigmas de identidad". In: Aquiles Chihu Amparán, coord., *Sociología de la identidad*. México: Miguel Ángel Porrúa / UAM- Unidad Iztapalapa, pp. 35-62.
- , 2002c. "Identidades en globalización". In: Ricardo Pozas Horcasita, coord., *La modernidad atrapada en su horizonte*. México: Academia Mexicana de Ciencias / Miguel Ángel Porrúa, pp. 37-56.
- Giraud, Michel, 1987. "Mithes et stratégies de la double identité ». *L'Homme et la Société*, n° 83 – Nouvelle série, pp. 59-67.
- Habermas, Jürgen, 1987. *Teoría de la acción comunicativa*, vol. II. Madrid: Taurus.
- Hall, Stuart, 1996. « The question of cultural identity ». In: S. Hall et al., eds., *Questions of Cultural Identity*. London: Sage Publications.
- Haralambos, Michael, and Holborn, Martin, 2004. *Sociology*, sixth edition. London: Collins.
- Hecht, Michael L., Collier, Mary Jaque and Ribeau, Sydney A., 1993. *African-American Communication. Ethnic Identity and Cultural Interpretations*. London: Sage Publications.
- Jenkins, R., 1996. *Social Identity*. London: Routledge.
- Krook, Stephen, Pakulski, Jan and Malcolm, Waters, 1992. *Postmodernization: Changes in Advanced Society*. London: Sage Publications.
- Larraín, Jorge, 2000. *Identity and Modernity in Latin America*. Cambridge: Polity Press.
- , 2001. *Identidad chilena*. Santiago de Chile: LOM ediciones.
- Lawson, Tony, Jones, Marsha and Moores, Ruth, 2001. *Advanced Sociology (Oxford Revision Guides)*. Oxford: Oxford University Press.
- Lipiansky, Edmond Marc, 1992. *Identité et communication*. París: Presses Universitaires de France.
- Maalouf, Amin, 1988. *Les identités meurtrières*. París: Grasset.
- Mead, George Herbert, 1934. *Mind, Self and Society*. Chicago: Chicago University Press.
- Melucci, Alberto, 1982. *L'invenzione del presente*. Bologna: Il Mulino.
- , 2001. *Challenging codes. Collective action in the information age*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Merton, Robert K., 1965. *Éléments de théorie et de méthode sociologique*. París: Librairie Plon. (Textos extraídos de *Social Theory and Social Structure*, Glencoe: The Free Press, 1957)
- Morin, Edgar, 2001. *L'identité humaine*. París: Seuil.

- Parsons, Talcott, 1968. « The Position of Identity in the General Theory of Action ». En: C. Gordon y K. Gergen, *The Self in Social Interaction*. New York: Wiley.
- Pasquinelli, Carla, 1993. « Il concetto di cultura tra moderno e postmoderno », *Etnoantropologia*, anno I, 1, pp. 34-75.
- Pizzorno, Alessandro, 1978. « Identità e interesse ». En: Loredana Sciolla (comp.), *Identità*, Rosenberg & séller.
1989. "Identità e sapere inutile". *Rassegna Italiana di Sociologia*, anno 30, núm.3, pp. 305-319
- , 1994. *Le radici della politica assoluta*. Milán: Feltrinelli.
- , 2000. "Risposte e proponte", in: D. della Porta, M. Greco, A. Szakolezai, *Identità, riconoscimento, scambio*. Roma: Editori Laterza, pp. 245.
- Pollini, Gabrielle, 1987. *Apartenenza e identità*. Milano: Franco Angeli.
- Sciolla, Loredana, 1983. *Identità*. Torino (Italia): Rosenberg & Sellier.
- Sewell, Jr., Willam H., 1999. "The Concept(s) of Cultura. In: Victoria E. Bonnell and Lynn Hunt, eds. *Beyond the Cultural Turn*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press, pp. 3561.
- Smith, Philip, 2001. *Cultural Theory*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Sparti, Davide, 1994. "Etnografi di noi stessi ». *Rassegna Italiana di Sociologia*, a. XXXV, n° 1, pp. 79-108.
- Strauss, Claudia and Quin, Naomí, 2001. *A cognitive theory of cultural meaning*. Cambridge. Cambridge University Press.
- Strinati, Dominic, 1995. *An Introduction to Theories of Popular Culture*. London: Routledge.
- Szücs, Jenő, 1978, « Sur le concept de nation ». *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, Septiembre, n° 23, pp. 51-62.
- Thompson, E.P., 1964. *The making of the English Working Class*. New York: Pantheon Books.
- Tourraine, Alain, 1984. *Le retour de l'Acteur*. Paris : Bayart.
- Weber, Max, 1974. *Economía y Sociedad*, vol. I. México: Fondo de Cultura Económica.
- Willis, Paul, 1981. *Learning to Labor*. New York, Columbia University Press.
- Woodward, Kath, 2004. *Identity and Difference (Culture, Media & Identities)*. London: Sage Publications.