

**EL JUEGO DE
LAS IDENTIDADES:
GÉNERO, COMUNIDAD
Y NACIÓN**

Cristina Palomar Verea

Introducción] Durante una investigación cuyo tema gira alrededor de las prácticas discursivas de género en una región particular del occidente mexicano, fue haciéndose cada vez más obvia la necesidad de conceptualizar el proceso mediante el cual se construyen, se reformulan y se sostienen las identidades a través de un esfuerzo constante, tanto en el plano subjetivo como en el plano de los grupos sociales. El presente trabajo es parte del esfuerzo por dicha conceptualización.

El intento por aprehender la racionalidad que orienta las prácticas discursivas de género a lo largo de la investigación fue abriendo la posibilidad de comprender nuevos elementos en los procesos de construcción de identidades, tanto identidades sociales como identidades subjetivas. Estos procesos altamente complejos mostraron en su seno, como eje determinante, la variable de género al tiempo que incluían en un mismo plano de determinación otras variables como la variable étnica y la de clase social. Por otro lado, se ha podido observar que las dimensiones que intersectan con la construcción simbólica de identidades colectivas conllevan, a su vez, procesos de elaboración de un mundo imaginario abigarrado y denso en la fabricación de representaciones, así como elementos discursivos estereotipados con apariencia de fijeza e inmutabilidad, producidos tanto dentro como fuera de las fronteras simbólicas de los grupos sociales.

La identidad de género es una identidad inestable y siempre en movimiento, ligada de manera íntima a los elementos del contexto en tanto pieza importante del proceso de producción del fenómeno

local; y en este sentido, las necesidades y preocupaciones de género están en constante creación y recreación. Esta movilidad y multiterminación son las mismas que se dan en los procesos colectivos de fabricación de identidades comunitarias y en la producción de discursos identitarios más amplios, como el discurso nacionalista.

La comunidad como unidad y fuente de identidades

La unidad social con la que estamos intentando trabajar el proceso de fabricación de identidades ha

sido la *comunidad*. Se ha señalado¹ que a mediados de la década de los cincuenta, un sociólogo norteamericano llegó a contar más

de 90 definiciones del uso de este término en las ciencias sociales. Esta condición polisémica del concepto de comunidad se relaciona con el hecho de que se trata de un asunto clave, que es utilizado tanto en el contexto del estudio de las sociedades humanas como usado en otros contextos con fines más bien ideológicos. El concepto parece implicar tanto un sentido que abarca una amplia variedad de procesos sociales, así como ser un recurso de uso común para referirse a los símbolos, valores e ideologías compartidos: la gente, manifiestamente, *cree* en la noción de comunidad, como ideal o como realidad, y, a veces, como ambos simultáneamente, implicando un nivel práctico y uno ideológico.

Esta dualidad del concepto, como algo ideal y como algo real, es el núcleo de la confusión que produce: la realidad del “ espíritu comunitario ” , el sentido de pertenencia a una entidad social y cultu-

¹ Hamilton, Peter. “ Introducción ” , en Cohen, Anthony P., *The Symbolic Construction of Community*, Routledge, Londres, 1985, p. 7.

ral de pequeña escala, que es más amplia que la “ familia” pero también menos impersonal que la burocracia o las organizaciones laborales, ha llevado a sociólogos y antropólogos a hablar de una dimensión estructural de la comunidad. Por otra parte, dicha dualidad ha sido recubierta por una serie de elementos valorativos e ideológicos que visualizan a la comunidad como “ prescripción normativa” , lo que ha sido frecuentemente un obstáculo para las “ descripciones empíricas” , hasta el punto de que se ha afirmado que construir una sociología sistemática de la comunidad es imposible.

Los innumerables intentos fallidos de definir claramente el concepto de comunidad llevan a concluir que esta dificultad radica en que cada definición implica posiciones teóricas diversas, lo que ha hecho a la teoría de la comunidad un campo muy polémico. Por una parte, el debate ha sido llevado ideológicamente, haciendo propuestas insostenibles, tales como afirmar que los rasgos característicos de una comunidad no pueden sobrevivir a la industrialización y la urbanización, basándose en el argumento de que hay una oposición excluyente entre “ comunidad” y “ modernidad” . Este argumento tiene sus bases en una equivocada interpretación o en una lectura muy selectiva de los clásicos, tales como Durkheim, Weber, Tönnies o Simmel. Algunos han sugerido, por otra parte, que la dominación de la vida social moderna por el Estado y la confrontación esencial de clases en la sociedad capitalista, han hecho de la “ comunidad” un concepto nostálgico, burgués y anacrónico. Una vez más, el argumento se basa totalmente en una definición muy particular y sectaria.

Anthony Cohen² hace una breve reseña de la historia del debate sobre el significado

de “ comunidad” sostenido por sociólogos y antropólogos, a partir de los estudiosos de principios de siglo que trabajaban con la, entonces en boga, teoría evolucionista. Los teóricos sociales de ese momento habían tomado de las ciencias naturales la idea de que los organismos van progresivamente refinándose más y adaptándose mejor a las circunstancias cambiantes, a partir del señalamiento de Darwin de que aquello que no se desarrolla, se extingue. A fines del siglo XIX se especulaba sobre el tipo de cambio que necesitaban los organismos sociales para enfrentar las modernas condiciones que acarrearban los procesos de urbanización, industrialización, movilidad social y geográfica, y la gran heterogeneidad que se derivó de estos procesos. Frecuentemente, las especulaciones de los científicos sociales estaban basadas en el aparentemente histórico contraste entre dos tipos de sociedad. Por ejemplo, señala Cohen, Maine yuxtaponía la sociedad cuyas relaciones son esencialmente adscriptivas y fundadas en vínculos de sangre a una posterior forma social en la que hay mayor libertad y que se rige por vínculos legales. La diferencia esencial entre ambas formas es que, en la segunda, el parentesco va tornándose cada vez menos significativo, y se van trazando vías para la aparición del “ individuo” . Tönnies, por su parte, hablaba de una transición entre la *Gemeinschaft*, sociedad de intimidad, de conocimiento personal, de estabilidad; a la *Gesselschaft*, una sociedad basada en el *ego*, altamente específica y en la que el individuo debe interactuar en diversos medios con distintos objetivos. Durkheim

² Cohen, Anthony P., *The Symbolic Construction of Community*, Routledge, Londres, 1993.

dicotomiza los tipos como, primero, el de solidaridad mecánica, la sociedad basada en el gusto e intolerante a la diversidad; y segundo, el de solidaridad orgánica, la sociedad basada en la integración de la diferencia en un todo armonioso. Una vez más, el individuo es un compuesto de actividades especializadas.

Una idea común a estas diferentes aproximaciones es la de que la persona social, como una totalidad, es incompatible con la modernidad: se piensa que la modernidad modela la conducta conforme a sus metas y que esta transformación va llevando al individuo de un contexto social en el que es sujeto de un régimen de parentesco, de vecindario y de iguales, un medio que constituye su universo social particular y en el que todos se conocen total y personalmente, a otro, caracterizado por el anonimato y por funciones explícitas y limitadas en donde los individuos navegan entre diferentes tipos de relaciones.

En esta orientación teórica, se asocia “ comunidad ” (entendida como calidad de la vida social) con la primitiva —y ahora anacrónica— forma que va perdiéndose poco a poco. Ésta es la óptica posteriormente desarrollada en la tradición sociológica y antropológica conocida como Escuela de Chicago, basada en los estudios urbanos pioneros de Robert Park, E. Burgess y, después, Louis Wirth; a partir de dichos estudios, se produjo una oposición entre la comunidad entendida como la sociedad rural pequeña, parroquial, estable, cercana, cuyos miembros se vinculan por lazos de sangre o de afinidad, y que es tradicional y conservadora; y la vida urbana, que implica una transformación mental de los individuos y una vida atomizada

en ámbitos diversos y separados. Los vestigios de la comunidad sólo permanecen, en este tipo, en el nivel de los vecindarios.

Esta perspectiva implica la idea lógica del fin de la comunidad, y se opone a otra en la que el énfasis se pone no en la estructura, sino en la concepción de la comunidad como un fenómeno de cultura: como aquello que es significativamente construido por los individuos mediante valores y recursos simbólicos. Esta perspectiva plantea que los grupos sociales mapean sus identidades y encuentran sus orientaciones sociales en las relaciones que le son simbólicamente cercanas, más que en relación con un sentido abstracto de la sociedad. La gente, de esta manera y mediante marcadores sociales, crea un vocabulario simbólico con el que puede asimilarse mejor al medio y, al mismo tiempo, participar con él creativamente. Así *se hace* comunidad. En esta orientación teórica, en la que Cohen se incluye, se afirma que más que hablar de comportamientos “comunitarios” o de maneras particulares y limitadas de vida, la comunidad tiene que ver menos con un determinismo estructural que con una cuestión de manejo de fronteras. Se concibe la comunidad como una serie de recursos de un grupo humano que al usar símbolos se movilizan con el fin de reafirmarse y de reafirmar sus límites, cuando los procesos y las consecuencias de los cambios amenazan la integridad de un grupo.

En esta investigación, el concepto de comunidad es tomado en los términos de la última orientación teórica apuntada. Para dar cuenta del camino que se ha seguido para posicionarse de esta manera, se ha realizado un recorrido por las ideas de diversos autores

que permiten establecer un mapa conceptual para pensar a una comunidad construida simbólicamente, cuya tarea de constitución juega un importante papel en la producción de una identidad regional. La opción por estos autores fue hecha sobre la base de una necesidad de comprender la manera en que una comunidad es concebida, construida y mantenida, siguiendo el eje de la producción de identidades. Puede decirse que el hilo conductor de estas lecturas hace concluir que de lo que se trata, finalmente, es del proceso de construcción social de la identidad comunitaria. Todas las obras revisadas están en la línea de esta preocupación, que es fundamental para comprender los procesos de producción social de valores, normas y códigos morales que conforman el sentimiento de identidad como un todo limitado para sus miembros.

Puede decirse que todos los autores están en la línea de pensar la comunidad como algo construido subjetivamente; la definición que todos hacen de la misma, si bien varía en algunos matices y elementos particularmente resaltados, tiene en su núcleo esta perspectiva constructivista de la comunidad, contrapuesta a una visión sustancialista o estructural.

³ Weber, Max. *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996.

Max Weber³ fue el primer autor revisado. En tanto clásico de las ciencias sociales, su perspectiva se encuentra detrás de los otros autores revisados formando una especie de linaje teórico, ya que su obra permitió comprender a la comunidad como un fenómeno basado en el sentimiento subjetivo, afectivo o tradicional, de los miembros *de constituir un todo*, y del supuesto que se deriva de aquí: que *la comunidad* se opo-

ne a *la lucha* (aunque ambos conceptos se toman como relativos). En este supuesto descansan las creencias comunitarias de homogeneidad dirigidas a ocultar fracturas, conflictos, contradicciones y diferencias internas que implican la lucha. Weber plantea también que la comunidad es un proceso, algo de lo que puede hablarse solamente *a posteriori*, cuando ya se han generado en un grupo los lazos comunitarios, no como algo que existe desde el origen, y que da lugar a la acción comunitaria.

Otro de los autores revisados, Benedict Anderson,⁴ señala que si bien lo que distingue a las comunidades

es el estilo en que son imaginadas, una na-

⁴ Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

ción se imagina como comunidad porque, a pesar de las desigualdades y conflictos internos, la pertenencia a la comunidad se supone inherente a un compañerismo profundo y horizontal. Es decir, se sobrepone una imaginaria relación a la existencia real de contradicciones.

En esta línea de reflexión, otro autor, Anthony P. Cohen⁵ —ya mencionado—, aporta el matiz de que la “comunalidad” que existe no es necesariamente una uniformidad: puede haber una *comunalidad* de formas o maneras de ser cuyos contenidos o significados pueden variar considerablemente entre sus miembros. El triunfo de la comunidad es contener también esta variedad inherente cuya discordancia no subvierte la coherencia aparente que se expresa por sus fronteras. En otras palabras, una de las funciones de los límites de la comunidad es construir imaginariamente una homogeneidad que cubre las discordancias.

⁵ Cohen, *op. cit.*

Por su parte, pero siempre en relación con esta cuestión de cómo las comunidades niegan o suprimen las contradicciones internas para

⁶ Long, Norman. " Globalization and Localization: New Challenges to Rural Research" , en Moore, Henriette L. (ed.), *The Future of Anthropological Knowledge*. Routledge, Londres, 1996.

poder concebirse como tales, Norman Long⁶ plantea el concepto de *interfase*, con el que hace referencia a las discontinuidades en la

vida social que implican discrepancias en valores, intereses, conocimiento y poder, y que ocurren por lo regular en los puntos donde se cruzan mundos de vida o dominios sociales diferentes y a menudo contradictorios. Representan contextos en los que las relaciones sociales se orientan hacia el problema de idear maneras de " puentear" , acomodarse o luchar en contra de los mundos cognoscitivos y sociales de otras personas. Esta propuesta es particularmente interesante porque da una salida al problema teórico de los poderes hegemónicos, ya que permite plantear preguntas que conciernen a la formación y transformación de las identidades sociales que surgen en parte de las diferencias sociales mencionadas, lo que implica abordar asuntos relacionados con la negociación y lucha entre autoimágenes, así como analizar el juego de prácticas discursivas por medio de las cuales se reformulan el comportamiento y las percepciones de los actores particulares, que son influidos por las maneras en que " otros" les adscriben significados sociales y por las reacciones de los actores en términos de aceptar o rechazar tales significados. Estos procesos generan determinado tipo de relaciones de poder y establecen la relevancia o intrascendencia de marcos normativos específicos; contribuyen también a revelar la fragilidad de la autoridad y la ambigüedad de las atribuciones de estatus social. Es decir,

se trata de una perspectiva muy dinámica en la que se toma en cuenta el juego intracomunitario para fabricar identidades derivadas de posiciones móviles y sobrepuestas de los diversos actores involucrados.

Resulta interesante, al pensar en este contexto, la cuestión de la función de un discurso “hegemónico” que aparentemente cubre las discontinuidades y rupturas que entrañan las diversas prácticas discursivas que se producen en el interior de una comunidad. Particularmente las prácticas discursivas relativas al género que parecen conducir a la producción de un imaginario homogéneo en términos de representaciones, imágenes y textos que hablan de estereotipos de género fijos, rígidos y monolíticos, que proporcionan una cobertura que da una apariencia de coherencia interna a la comunidad, a pesar de la coexistencia de diversas prácticas discursivas que se encuentran en una relación de contradicción y/o ruptura con referencia al discurso dominante.

Sabemos que las comunidades pretenden intensificar la apariencia de similitud entre sus miembros. En este sentido, ¿qué papel juegan los conflictos internos? Porque, finalmente, se trata de privilegiar *la apariencia* de similitud. Aquí podrían pensarse diversas cuestiones que establecen diferencias entre grupos internos de una misma comunidad. En este punto hay una relación con la propuesta de entender al discurso hegemónico como esa cobertura que encubre las discontinuidades, las contradicciones y la multiplicidad de sentidos en torno a una misma cuestión. El discurso de género estaría colaborando con la mencionada pretensión de dar una apariencia

de similitud entre los miembros de la comunidad, en lo relativo a los significados asignados a los hombres y mujeres, sus identidades, actitudes, comportamientos, papeles, etc., y a la relación entre ambos.

En los autores revisados puede verse que lo central en el proceso de construcción de las comunidades es la voluntad de sus miembros de formar un todo, cuestión que está íntimamente ligada al reconocimiento de fronteras claras y firmes, si bien más imaginarias que reales, lo que permite identificar a los miembros de la comunidad tanto por los elementos simbólicos compartidos como por la distinción que esas fronteras levantan frente a otros. Finalmente, todos retoman el planteamiento de Weber de que la comprensión del sentido de la condición ajena es un elemento básico en el proceso de comunitarización, en el que intervienen de manera importante algunos elementos como el lenguaje y las representaciones religiosas. En este punto, los diversos autores hablan con distintos niveles de especificidad de los sentimientos involucrados: Weber, por ejemplo, habla de honor y dignidad, de fidelidad, solidaridad y piedad hacia los miembros de la propia comunidad y de rechazo al extraño o al que no comparte las características propias.

Un aspecto muy claro —y fundamental— para la construcción comunitaria es la producción colectiva de la historia regional, vista desde la óptica de los mismos miembros. La manera en que han reconstruido los hechos, seleccionado, omitido o resaltado diversos acontecimientos habla de una necesidad de alimentar la creencia subjetiva de una procedencia común. Las diferencias étnicas que se reivindicán son asociadas con rasgos de carácter: gente de palabra,

trabajadora, honrada, hermosa, etc., y sirven igualmente para afirmar sus fronteras en relación con otras regiones económicas y políticas y con otras redes de poderes “ externas” . Anderson señala en su trabajo, en este mismo sentido, la importancia de las narraciones en la delimitación de las identidades de las comunidades, ya que éstas construyen su memoria específica con sus episodios dramáticos y sus mártires, en un juego particular de memoria y olvido. En esta narrativa producida por la comunidad se encuentra una elaboración sofisticada de sus orígenes, en donde puede basarse la idea de que se trata de un caso en el que la comunidad política despierta la creencia en el origen racial que después integra de manera importante la creencia en una comunidad de sangre.

Por otra parte, hemos visto que si bien una región no puede verse exactamente como lo hace Anderson al pensar la nación, sí es posible pensarla como una comunidad imaginada, cuestión que se ejemplifica en que siendo una comunidad pequeña, es mayor el grado de conocimiento entre los diversos miembros; sin embargo, es interesante observar cómo el sentido de pertenencia se conserva aún en quienes emigran y se asientan en Estados Unidos u otros lugares de México, ejemplificando de manera clara los planteamientos de Long respecto a las comunidades globalizadas.

Tratar a la cultura como formas simbólicas no es una perspectiva universalmente aceptada, sino una opción teórica concreta. En oposición a las posiciones estructuralistas que suponen que una comunidad puede ser estudiada en su morfología y que parten de la descripción *dura* de una serie de rasgos *objetivos* de las comunida-

des, se propone entender la comunidad a partir de la experiencia que de ésta tienen sus miembros. Más que describir analíticamente la forma de la estructura desde un punto de vista externo, se trata de penetrar la estructura para mirar hacia afuera desde su núcleo, pensando a la comunidad no como un organismo integrado y unificado, sino como un artefacto que condensa diversos elementos con relaciones de distintos órdenes entre sí, cuyas realidades materiales tienen también una dimensión simbólica.

La afirmación que Cohen plantea de que mientras más confusas se tornan las bases estructurales de los límites de las comunidades, más se fortalecen las bases simbólicas por medio de “ floraciones y decoraciones” , “ adornos estéticos” , etc., puede ponerse en relación con las diversas producciones culturales localistas, como expresiones de una comunidad cuyos límites estructurales básicos se confunden con los embates de la globalización, y que refuerza sus vínculos simbólicos a través de esos rituales estéticos, expresiones y afirmaciones simbólicas de sus límites, que fortalecen la conciencia y el sentimiento de pertenencia a la comunidad. En estos rituales se hace muy evidente la necesidad de reforzar los elementos simbólicos de género, a través de la exaltación de un imaginario de género muy rico en la producción de imágenes y estereotipos que participan en la consolidación de la identidad regional, ya que si se entiende a los rituales como experiencia de la comunidad, se observa que la expresión simbólica de la misma y de sus límites crece en importancia en tanto que los límites geosociales de la comunidad estén siendo minados, confusos o simplemente debilitados.

Hay, sin embargo, en los planteamientos de Cohen un punto que es problemático: la comunidad aparece como esencialmente resistente al cambio al plantear que las comunidades desarrollan diversas estrategias para preservar sus límites frente a los embates externos, sobre todo cuando amenazan con cambios sustanciales. ¿Cómo es que de esta manera asegura su sobrevivencia como comunidad, sin cambio alguno? Parecería que la salida está en pensar que dichas estrategias no son del todo eficaces, y que las fronteras simbólicas son porosas y móviles, dejando “ entrar” elementos nuevos por medio de un proceso de apropiación y reelaboración que los hagan coherentes de algún modo con el marco cultural propio y que, de manera casi inadvertida, producen un movimiento de *actualización* en el mundo simbólico comunitario.

Por otra parte, Cohen plantea que es la versatilidad y la maleabilidad del simbolismo lo que hace tan efectivo y ubicuo un sentido que expresa la distintividad —los límites— de la comunidad; a partir de aquí, se puede pensar en las divisiones de género que encapsulan no solamente la división sexual del trabajo, la distribución espacial por sexos, las prohibiciones y exclusiones basadas en el género y otros elementos, sino también la imagen idealizada de la cultura local, opuesta a otras culturas. Esto reafirma la hipótesis de los estrechos vínculos entre el discurso de género y el proceso de construcción de la identidad comunitaria.

De la perspectiva de Norman Long pueden retomarse diversos aspectos, aunque el central está relacionado con el señalamiento del carácter elástico de las fronteras de las comunidades que se con-

cluye de sus planteamientos, y que se resume en la idea de que ser miembro de un mundo imaginado no implica estar espacialmente contiguo o en interacción directa con el otro, de manera que los mundos imaginados siempre están habitados por personas “ no-existentes” , en el sentido de que no hay personas que cumplan exactamente con las cualidades o perfiles de los que se conciben como miembros. Se trata de una perspectiva acorde con el planteamiento de la comunidad como una entidad simbólica, subjetiva e imaginada, cuyos límites están también en relación con contextos amplios en los que la circulación de mercancía, gente, capital, tecnologías, comunicación, imágenes y conocimientos impacta en la continua y flexible producción de identidades sociales con mucha movilidad y plasticidad.

Todos estos elementos son los que, puestos a jugar en el tablero de los datos obtenidos en el trabajo de campo, enmarcan la manera en que se entiende la comunidad de estudio y los diversos elementos que contiene. Sin embargo, hay que ir tejiendo despacio y finalmente los datos obtenidos y las interpretaciones de los mismos para comprender cuáles son los caminos por los que una comunidad ha sido y sigue siendo construida como tal, cuáles son sus estrategias comunitarias de reafirmación de sus fronteras simbólicas; frente a qué otras comunidades, fuerzas o poderes afirma dichas fronteras; cómo resignifica los elementos que las atraviesan y cómo, en resumen, va negociando tanto hacia adentro como hacia afuera su identidad como comunidad. Esto permitirá entonces entender las producciones discursivas específicas locales como estrategias rela-

cionadas con la necesidad de preservar y reforzar límites comunitarios hacia afuera, pero también relacionadas con una necesidad de contar con una coherencia interna que borre las discontinuidades y las fracturas inherentes a todo grupo social.

**La producción de lo local
y la producción de
sujetos locales generizados**

La sobrevivencia de la comunidad depende, pues, del trabajo sostenido de sus miembros en el trazo de sus fronteras, pero también de otras estrategias internas, entre las cuales se halla, como pieza fundamental, la producción de *lo local* y la producción de sujetos locales generizados. La producción de *lo local* en contraposición a *lo global* es el resultado de un complejo proceso social interno de las comunidades. No nada más eso, sino que representa el frágil fruto de un consciente trabajo colectivo, activo, intencional y productivo que implica que en muchas sociedades las fronteras sean experimentadas como zonas de peligro, ya que éstas representan los límites de una identidad que hay que defender continuamente, lo que genera una necesidad de rituales especiales de mantenimiento. Hasta en la situación de mayor aislamiento, lo local debe ser mantenido cuidadosamente contra diversos tipos de amenazas.

Este proceso de producción de lo local, analizado por Appadurai,⁷ conlleva otro proceso: el de la producción de lo que se ha llamado *sujetos locales*; es decir, los actores que pertenecen a una comunidad determinada, formada por lazos cercanos entre parien-

⁷ Appadurai, Arjun. "The Production of Locality", en *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Public Works, vol. 1, Universidad de Minnesota Press, Minneapolis y Londres, 1996.

tes, vecinos, amigos y enemigos. Esta producción es reforzada por diversas ceremonias rituales que conducen hasta a la misma inscripción de la localidad en los cuerpos que tienen como fin incorporar lo local en las subjetividades.

La perspectiva de entender el cuerpo como un texto que el orden social escribe es una cuestión capital trabajada magistralmente

⁸ De Certeau, Michel. *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*, UIA-ITESO-Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México, 1996.

por Michel de Certeau,⁸ quien plantea la inexistencia social del cuerpo hasta que es textualizado y de esa manera inscrito en el

orden social. Este punto conlleva la cuestión de la *creencia* ligada a la *práctica* misma. “Hacer creer es hacer hacer”, dice este autor: la credibilidad del discurso produce practicantes. Las discursividades de género producen practicantes de un orden social basado en la diferencia sexual de las personas. Producir las creencias sobre las jerarquías de los sexos, de la subordinación de uno al otro, de las desigualdades sociales basadas en el sexo de las personas, significa producir prácticas inequitativas y discriminadoras, con un mecanismo intrínseco de reproducción de éstas:

La capacidad de hacer andar —e escribir y maquinar los cuerpos— es precisamente lo que hace creer. Debido a que la ley ya se aplica con los cuerpos y sobre los cuerpos, “encarnada” en prácticas físicas, ésta puede acreditarse y hacer creer que habla en nombre de lo “real”. Se hace fiable al decir: “este texto les es dictado por la Realidad misma”. Uno cree lo que supone real, pero esto “real” se presenta en el discurso por

medio de una creencia que le da un cuerpo marcado por la ley. Sin cesar necesita la ley un “adelanto” de cuerpos, un capital de encarnación, para que ésta se haga creer y practicar. Se inscribe entonces a causa de lo que ya se ha inscrito: son los testigos, mártires o ejemplos que la hacen creíble a los otros. Se impone así al sujeto de la ley: “Los antiguos lo practicaron”, o también “otros lo creyeron e hicieron”, o “tú mismo llevas en tu cuerpo mi firma”.⁹

⁹ *Ibid.*, p. 161.

El discurso normativo de género sólo funciona si ya se convirtió en relato, en un texto articulado sobre lo real; es decir, sobre la diferencia sexual y la identidad regional, así como al hablar en su nombre, esto es una ley historiada, situada en el contexto histórico, contada por los cuerpos. Su narrativización es la experiencia presupuesta para que aún produzca el relato al hacerse creer. Y la herramienta asegura precisamente el paso del discurso al relato por medio de intervenciones que encarnan la ley al conformarle cuerpos y le dan también el crédito de ser recitada por lo real mismo. De esta manera, De Certeau coincide con Bourdieu tanto en relación con su conceptualización del *habitus* encarnado como con lo que desarrolla en relación con la dominación masculina y la confirmación que ofrece *lo real*.¹⁰

¹⁰ Bourdieu, Pierre. *La domination masculine*, Seuil, París, 1998.

Los seres humanos se convierten en signos, buscan en un discurso el medio de transformarse en una unidad de sentido, en una identidad: los estereotipos de género producidos localmente son los signos unificados de género en un discurso sobre la identidad comunitaria.

Esta intextuación del cuerpo responde a la encarnación de la ley; la mantiene, hasta parece fundarla, servirla en todo caso. Pues la ley juzga de ésta: “ dame tu cuerpo y te doy sentido, te hago nombre y palabra de mi discurso ” .

De esta manera, al convertirse en textos escritos por el orden social producido comunitariamente, los sujetos se vuelven locales y también son ubicados en comunidades definidas social y espacialmente, lo cual da a sus rituales la característica de técnicas sociales para producir “ nativos ” . Todo esto habla de que el fenómeno de lo local es un proceso materialmente producido, en el cual el espacio y el tiempo son en sí mismos socializados y localizados a través de prácticas deliberadas y complejas de puesta en escena, representación y acción, cuyo efecto más importante es que *lo local* sea experimentado por los sujetos *afectivamente*.

Las comunidades pequeñas se ven obligadas a sostener este proceso de producción de lo local permanentemente, para contrarrestar las amenazas internas y externas. La manera en que las relaciones sociales al interior de estas comunidades son producidas y reproducidas requiere continuas construcciones, tanto prácticas como discursivas; pero también un contexto o *paisaje étnico* (necesariamente no local) contra el que las prácticas y los proyectos son construidos, imaginariamente, con el fin de afirmar la identidad de la comunidad. Es decir, como lo plantea Cohen,¹¹ las fronteras, como límites de la comunidad, son de vital importancia, ya que marcan el principio y el fin de la misma y encapsulan la identidad de la comunidad. Las fronteras marcan la identidad “ hacia adentro ” de la

¹¹ Cohen, *op. cit.*

comunidad, pero también marcan aquellos elementos en los que difiere “ hacia afuera” de la misma. Dichas fronteras se establecen en términos simbólicos a través de una serie de elementos más o menos explícitos, los símbolos, que son algo más que aquello que sustituye algo o que representa algo, sino que también permiten a quienes los utilizan asignarles parte de su significado, por lo que los símbolos conllevan la capacidad de dar sentido.

Según Appadurai, lo local es producido a través de un tipo particular de lazos sociales: los vecindarios, entendidos como comunidades específicas de una comunidad particular, caracterizadas por su actualidad, espacial o virtual, y por su potencial de reproducción social. Además, los vecindarios tienen la doble característica de ser, a la vez, contextos para la producción de sujetos locales y sus acciones, y efectos de un contexto más amplio que los ha generado en su oposición a éste. De este modo, un vecindario es un contexto o un grupo de contextos en los que la acción social significativa puede al mismo tiempo generarse e interpretarse. El vecindario es entonces un sitio interpretativamente múltiple, al ser contexto, y los contextos, vecindarios.¹²

Los vecindarios, en tanto que son imaginados, producidos y mantenidos en contra de algún tipo de aspecto (social, material o ambiental), también requieren y producen contextos contra los que su propia inteligibilidad toma forma. Esta dimensión de *generatividad contextual* de los vecindarios es una cuestión importante porque provee los orígenes de un ángulo teórico sobre las relaciones entre las realidades locales y globales. Por otra parte, los vecindarios, como

¹² Appadurai, *op. cit.*, p. 184.

contextos existentes, son prerequisites para la producción de los sujetos locales. En esta dimensión, un vecindario aparece para ser simplemente un conjunto de contextos históricamente recibidos, materialmente compuestos, socialmente apropiados y naturalmente aporoblemáticos que, en conjunto, proporciona el espontáneo *setting* para la producción técnica de sujetos locales en una manera regular y regulada.

Pero estos sujetos locales comprometidos en actividades sociales de producción, representación y reproducción (tanto como en el trabajo de cultura), contribuyen, generalmente de manera involuntaria, a la creación de contextos que pueden exceder las fronteras materiales y conceptuales del vecindario. En tanto los sujetos locales realizan la tarea continua de reproducir sus vecindarios, las contingencias de la historia, ambiente e imaginación, tienen también el potencial para producir nuevos contextos (materiales, sociales e imaginarios). Así es como los sujetos de la historia se tornan sujetos históricos, de manera que ninguna comunidad humana, por más aparentemente estable, estática, limitada o aislada, puede ser vista como ajena o extraña a la historia.

La inestabilidad inherente de las relaciones sociales, la poderosa tendencia de la subjetividad local misma a ser mercantilizada y las tendencias de los Estados-nación de intentar borrar dinámicas locales internas, a través de modos de regulación externamente impuestos, credencialización y producción de imagen, son amenazas constantes en el proceso de producción de lo local.

Para Appadurai, los problemas de la reproducción cultural en un mundo globalizado son solamente descriptibles de manera parcial en términos de problemas de raza y clase, género y poder, aunque se encuentran involucrados. Considera un hecho más fundamental el que la producción de lo local —siempre un logro frágil y difícil— esté ahora más que nunca atravesado por contradicciones, desestabilizado por los movimientos humanos y desplazado por la formación de nuevas clases de vecindarios virtuales creados y sostenidos por el desarrollo y la difusión de los medios electrónicos de comunicación.

La perspectiva de la producción de lo local estudiada por Appadurai puede ponerse en relación con las ideas de Cohen¹³ respecto a la construcción simbólica de la comunidad, analizadas más arriba, para entender el proceso por el cual un grupo social se produce y reproduce como colectividad vinculada por fuertes lazos y activas prácticas que conducen al fortalecimiento de la identidad comunitaria. Dentro de estas prácticas podemos ubicar las prácticas discursivas de género como parte de ese juego de poder en que se teje la vida cotidiana de los sujetos locales. Prácticas que participan también en la producción de sujetos locales generizados como parte de las estructuras simbólicas propias de una comunidad determinada. Es decir, los sujetos producidos localmente no son sujetos neutrales, sino que están marcados por las ideas relativas al significado de la diferencia sexual, lo cual los ubica dentro de las estructuras simbólicas producidas al interior de los vecindarios, creando espacios, tiempos y conductas marcadas por el género producido localmente. Las

¹³ Cohen, *op. cit.*

relaciones entre las amplias elaboraciones comunitarias respecto a su identidad están tejidas íntimamente con estas prácticas discursivas de género, hasta el punto en que son inseparables.

Fronteras internas y discurso nacionalista

En este panorama teórico de la producción de lo local como fenómeno cultural, otra perspectiva de orden más sociológico que antropológico introduce un aspecto interesante en la discusión. Se trata de la

¹⁴ Touraine, Alain. *Pourrons-nous vivre ensemble? Égaux et différents*, Fayard, Paris, 1997.

reflexión de Alain Touraine,¹⁴ quien desarrolla su preocupación por los procesos reactivos de recomunitarización intensa frente a la globalización de nuestros tiempos que conducen a identidades comunitarias cada vez más cerradas, intolerantes y beligerantes. Este autor francés, como consecuencia de su personal preocupación por la crisis desatada en las últimas décadas en los Balcanes, está evidentemente observando la otra cara del proceso que conduce al fortalecimiento de las fronteras comunitarias en el contexto de un mundo globalizado: el de la rigidización de las identidades comunitarias, su endurecimiento producido por el temor a la disolución de la propia cultura como consecuencia del bombardeo intensivo de la economía globalizada, y el enfrentamiento inevitable entre comunidades radicalizadas por imponer sus códigos y normas a otras comunidades.

En su obra más reciente señala la disociación de dos universos, el de la globalización y el de la recomunitarización, que conduce a una seria crisis a las sociedades actuales. Frente a esta crisis, este sociólogo francés considera que la única salida es el fortalecimiento del

Sujeto, y que solamente a partir de la voluntad personal de individuación que empuja a combinar la personalidad individual y la herencia cultural con la participación en el mundo de las técnicas, de la economía y de la gestión de la vida colectiva, es como puede construirse la experiencia de la vida personal. El Sujeto es entendido por Touraine como un interminable trabajo de defensa por parte del actor, siempre amenazado y desgarrado por fuerzas contrarias a su actividad instrumental y a sus identidades culturales. No se trata del individuo o del Yo, sino de la creación de un espacio de libertad pública y de un campo de acción personal con los que el Sujeto pueda hacer frente a la dislocación de las sociedades modernas. Su propuesta es que para lograr una convivencia en el marco de la diversidad que la globalización evidencia, hay que reconocer que el reto conjunto es combinar acción instrumental e identidad cultural; si no se logra que cada quien se construya como sujeto y que se fabriquen leyes, instituciones y formas de organización social cuya meta principal sea proteger nuestra demanda de vivir como sujetos de nuestra propia experiencia, según Touraine, la combinación de las dos caras de la existencia se vuelve imposible. La idea central de su trabajo es que

la única manera de rechazar a la vez el poder absoluto de los mercados y la dictadura de las comunidades es ponerse al servicio del sujeto personal y de su libertad, luchando en los dos frentes, aquél de los flujos desocializados de la economía y aquél de la cerrazón de los regímenes neocomunitaristas.¹⁵ ¹⁵ *Ibid.*, p. 355.

La perspectiva de Touraine tiene que ser necesariamente considerada para el estudio de la construcción de identidades comunitarias en el contexto mexicano a fines del siglo XX. En México se ha podido observar una activa tendencia de protección y cuidado de las fronteras y de afirmación de sentimientos nacionalistas, llegando a veces a extremos autoritarios e incluso xenofóbicos. Estas actitudes parecen enraizarse en una memoria histórica de un pasado colonial y de invasiones e intervenciones extranjeras, de donde se han derivado diversas metáforas que hacen referencia a la idea de nación y que son utilizadas en los discursos hegemónicos del Estado para combatir las demandas de diversos grupos sociales que exigen el reconocimiento de sus territorios y derechos étnicos. Esto ha sido particularmente evidente en relación con las diversas comunidades indígenas; pero, de una manera más sutil, está también en juego frente a otros grupos sociales.

¹⁶ De la Peña, Guillermo. "Territorio y ciudadanía étnica en la nación globalizada", en *Desacatos. Revista de Antropología Social*, núm. 1, CIESAS, México, Primavera, 1999, pp. 13-27.

Guillermo de la Peña¹⁶ señala que el indigenismo oficial ha formado parte medular en el proceso de la construcción hegemónica

de la idea del territorio mexicano como "cuerpo de nación". Entre otras cosas, el autor explora la contribución del indigenismo oficial al desarrollo de esa idea. Parte de que, posteriormente a la fabricación del discurso que consolida una idea del territorio nacional y una patria mexicana, nació la idea de que a esa patria debía corresponder un pueblo adecuado a su medio ambiente, "y este pueblo pudo ser imaginado mediante el mito del mestizaje"¹⁷. Señala igualmente este autor que el mestizo aparecía, en los discursos académicos de la época, como el híbrido fruto adaptado al territorio mexicano,

¹⁷ *Ibid.*, p. 15.

derivado, por un lado, de los europeos corruptos por el abuso del poder y por su falta de resistencia a los climas del país; y por el otro, de los indígenas que después de largo tiempo de sometimiento y exclusión estaban en plena decadencia. De este modo,

quienes representaban el progreso eran los rancheros, artesanos y clases medias ilustradas y ascendentes, mestizos todos ellos y cada vez más numerosos y audaces; por ello, el futuro del país dependía de la incorporación al mestizaje de la oprimida raza indígena.¹⁸

¹⁸ *Ibid.*, p. 16.

De la Peña plantea que esto significó un proceso de expropiación seudocientífica de la *comunidad imaginada*, en beneficio de los mestizos, que confirmaba la tesis vasconcelista sobre la raza cósmica, según la cual el mestizaje no sólo se convertiría en el presente de México, sino en una especie de *leitmotiv* de la humanidad.

La dicotomía indio/mestizo quedaba entonces situada en un eje temporal: en la nación mexicana, la otredad del indio se superaría al quedar relegada al pasado. Pero esa otredad también se refería a la falta de integración del territorio, es decir, a la pervivencia de espacios, por así decirlo, “vacíos” de nacionalidad: los espacios indios.¹⁹

¹⁹ *Idem.*

Tenemos entonces que la *mexicanidad* se forjó a partir de la producción de un discurso oficial *mestizante* que se afirmaba frente a la

cultura indígena, como alteridad. La cultura mestiza pasó a ser *la cultura nacional*. Sin embargo, es importante considerar el otro polo de este proceso de formación de la cultura nacional mestiza: así como el discurso oficial se afirmó por oposición a la cultura indígena, se planteaba paralelamente un deslinde respecto a los enclaves criollos que aún tenían presencia en el territorio nacional. Finalmente, lo mestizo venía a ser la síntesis imaginaria de esos dos mundos, el español y el indígena, por lo que su aparición se definió por oposición a ambos. Así como el mundo indígena creaba *fronteras internas* a la soberanía de la nación, lo mismo puede decirse de las comunidades criollas cuyas raíces étnicas eran percibidas igualmente nítidas respecto a la mexicanidad naciente. Probablemente aún más rígidas en tanto representaban el lado del conquistador, del invasor y opresor, ante el cual se produjeron tantas discursividades reivindicativas e independentistas. Finalmente, el indigenismo mexicano llegó a pretender una *redención del indio* (equivalente a su plena *mexicanización*), pero la inclusión de las comunidades criollas representaban un problema distinto que más bien planteaba el camino de su expulsión y paulatina extinción. Claro que, en el límite, la finalidad de ambos caminos era la misma: suprimir toda frontera interna de la soberanía nacional, disolviendo las identidades raciales en el único crisol del mestizaje.

En el contexto actual de la globalización habría que pensar en cómo se construye una identidad que no tiene una base única, sino una serie de identidades intermedias en crisis.

En el nuevo imaginario cartográfico... no sólo se ha disuelto la distinción entre espacios étnicos y espacios nacionalizados: se ha roto la fórmula mágica que mantenía unidos el territorio, el pueblo y el Estado.²⁰

²⁰ *Ibid.*, p. 21.

Esta cuestión de la identidad permite pensar que un principio reivindicativo de una identidad criolla entra necesariamente en conflicto con el discurso nacionalista hegemónico que postula al mestizaje como identidad nacional en un discurso que, por un lado, se desmarca del indigenismo; pero, por el otro, también se desmarca del criollismo, satanizándolo como algo ligado a los nefastos conquistadores. La reivindicación de “ lo criollo ” es una ofensa al discurso mestizo que está en la base del discurso nacionalista.

En la dimensión de producción simbólica, la fabricación de mitos tiene un lugar importante, ya que éstos ponen en circulación concepciones del mundo profundamente arraigadas en el imaginario colectivo, convirtiéndose así en un medio de transmisión de memorias grupales o comunitarias, mediante la producción de determinados relatos que son adoptados y repetidos por amplios sectores sociales. Señala Enrique Florescano²¹ que el contenido del mito puede ser un acontecimiento real o imaginario, o un episodio que nunca ocurrió pero que muchos piensan que efectivamente tuvo lugar: la verdad del mito no está en su contenido, sino en el hecho de ser una creencia aceptada por vastos sectores sociales. Es decir, se trata de una creencia social compartida, no una verdad sujeta a verificación, de manera

²¹ Florescano, Enrique (coord.). “ Prólogo ” , en *Mitos mexicanos*, Aguilar-Nuevo Siglo, México, 1995.

que su validez y eficacia residen en su credibilidad. Agrega este autor que el mito es el instrumento idóneo para manifestar las aspiraciones colectivas más recónditas y el mejor trasmisor de los temores compartidos; el conducto por donde fluyen los sentimientos más íntimos que conmueven a los diversos grupos sociales, y el lenguaje escogido para comunicar diversos valores comunitarios tales como la felicidad, la paz, la armonía, la justicia y el buen gobierno. Los mitos son, entonces, creencias colectivas que expresan la conciencia histórica de un pueblo que, cuando se concentran en las personas o en sus actos, construyen seres legendarios tales como héroes, mesías, genios, villanos, redentores y otros personajes rodeados por el halo del carisma, que conforman lo que se puede llamar la *imaginaria* social, como conjunto de representaciones fuertemente apoyadas en lo visual.

Ahora bien, esas representaciones están insertas en un dinámico juego de miradas. Margarita de Orellana, en su trabajo sobre el cine norteamericano de la Revolución Mexicana,²² ha mostrado la fertilidad teórica de un análisis de las representaciones en el marco de lo que se llama la historia de la representación del Otro. Me-

²² De Orellana, Margarita. " La mirada circular. El cine norteamericano de la Revolución Mexicana, 1911-1917" , en *Artes de México*, México, 1999.

dante el estudio de la imaginación de una comunidad estimulada por la proximidad de alguien diferente, es posible comprender la multiplicidad de imágenes, juicios, narraciones sobre ése que está del otro lado de la frontera, y al cual no se le permitirá fácilmente que porte la imagen de su diferencia. Señala esta autora que ese Otro es el espejo cuyo cristal lleno de imperfecciones cintilantes

permite, sin embargo, ver una imagen de sí mismo tan engrandecida como se necesite, de manera que en esa imagen encontramos la mirada que invariablemente regresa sobre sí misma duplicada como efecto del recorrido sobre el Otro. Ése es el juego de miradas que construye las identidades.

Género, comunidad y nación] El tema de la identidad, de su construcción y sus representaciones, tal como se ha venido formulando, es una cuestión central para comprender las prácticas discursivas de género. La formación de identidades es un tema fundamental, ya que liga distintos planos de la dinámica de formación de identidades con otras áreas vinculadas a ésta, tales como el impacto de la globalización en lo local y las formaciones regionales y nacionales, desde las comunidades a los Estados nacionales. Estos fenómenos, a su vez, están ligados de una manera compleja en el impacto que tienen sobre la movilización y las representaciones de las identidades colectivas más allá de las fronteras de las sociedades. Se ha visto, en la revisión de la bibliografía analizada, que los anteriores modelos teóricos relativos al cambio social y las comunidades, basados en identidades estables y comunidades homogéneas, han sido progresivamente cuestionados por las nuevas propuestas conceptuales. Como ejemplo de esto tenemos el consistente cuestionamiento actual a la coherencia de las representaciones del individuo como un sujeto o actor unificado (ya sea por la vía de la clase, la raza, la etnicidad o el género).²³ Por otro lado, diversos

²³ Han sido diversas las vías por las que se ha planteado este cuestionamiento: las ideas de Foucault, en el ámbito de la historia; las diversas

aportaciones de lo que se ha denominado post-modernismo; el mismo psicoanálisis y, por supuesto, la teoría crítica feminista, entre otras.

estudios apuntan hacia la manera en la que las formaciones sociales “ modernas” (socie-

dad, nación, comunidad, familia) están mucho más fracturadas y son mucho más transitorias y relativas que lo que anteriormente se consideraba. Aún así, mientras la “ desconstrucción” de los modelos tradicionales de la formación de grupos y de las representaciones culturales sigue impactando en los análisis actuales, queda por saber cómo la “ reconstrucción” de las nuevas y viejas formas de alianzas sociales, de las comunidades y de las identidades tienen que ser entendidas.

El resurgimiento actual del interés teórico por explorar las bases y la persistencia de los nexos étnicos y nacionales, y la relación entre estas dos formas de identidad, representan el reto de un nuevo examen de los procesos de movilización étnica y nacional y del papel de las élites políticas en la formación de lealtades étnico-nacionales. Surgen así una serie de preguntas nuevas sobre el interjuego entre los procesos de globalización y las políticas étnico-nacionales, tales como la relación entre etnicidad y nacionalidad en un mundo globalizado, entre el Estado y la nación; sobre las dinámicas políticas y socioculturales que hacen notorias las identidades étnico-nacionales; sobre los procesos que alteran o minan estas identidades; sobre el alcance que tienen las lealtades consustanciales a las adhesiones identitarias como consecuencia de las maniobras de las élites sociales y políticas; y sobre el rol de los intelectuales, de los académicos y de los productores de cultura popular en la forja de identidades étnicas y nacionales, así como sobre la idea de si las

identidades étnico-nacionales deberían ser la base de los derechos políticos. Sabemos de muchos esfuerzos analíticos orientados al intento de responder estas preguntas y que se ha puesto particular atención en las maneras en que las identidades étnico-nacionales compiten o se superponen o refuerzan otras formas de afiliación tales como la clase, el lenguaje, la raza, la región y la religión. Aunque muchos estudios feministas han sostenido la centralidad del género para estas formas de afiliación y han explorado las dimensiones genéricas de los conflictos étnicos, del nacionalismo, de la formación del Estado y la ciudadanía, la mayor cantidad de la literatura sobre nacionalismo ha dedicado poca atención al peso del género en el nacionalismo y en la identidad nacional.

Es entonces muy importante desarrollar líneas de trabajo e investigación que exploren y profundicen la intersección que se da entre género, nacionalismo y etnicidad; que cuestionen las dimensiones de género en la identidad étnico-nacional, y que introduzcan la dimensión de lo imaginario en el análisis de estos procesos.

Si bien por una parte se ha ido confirmando ampliamente que el género y el proceso de construcción de la identidad nacional son inseparables para comprender el proceso de construcción simbólica de comunidad, se ha ido evidenciando también la necesidad de incluir en los análisis sobre el tema una gama más amplia de variables que intervienen en dicho proceso e incorporar, probablemente en el mismo nivel, las variables étnicas y de clase, así como el interjuego de las relaciones región-Estado nacional. El tema de la identidad tiene que incorporarse en el análisis de una manera más fina, a par-

tir de los estudios sobre la importancia de este tema en los movimientos sociales, en la línea de explorar los procesos por los cuales se constituyen esos dominios imaginarios en los que se basan las diferencias y las semejanzas, las pertenencias y las lealtades; en síntesis, las definiciones de mismidad y alteridad.

Intentando hacer un puente entre los procesos colectivos de fabricación de identidades y los procesos de identidades subjetivas, hay que concluir que ambos niveles son igualmente importantes en el camino de la construcción simbólica de la comunidad. El vínculo que une estas dos dimensiones es el que hemos trabajado a partir de las aportaciones de Appadurai en torno a la necesidad comunitaria de producir actores locales y a la fabricación del contexto de la localización. Estos actores son marcados localmente por una serie de producciones discursivas y podemos plantear, en la línea del pensamiento foucaultiano, que la identidad viene a ser el sistema de regulación y control de las subjetividades de manera que las y los individuos respondan a los patrones de poder preestablecidos.²⁴ Es-

²⁴ Foucault, Michel. *Histoire de la sexualité. La volonté de sovoir*, vol. 1. Gallimard-NRF, París, 1976.

tos patrones de poder incorporan como pieza clave las prácticas discursivas de género que se constituyen como un organizador social que marca lugares, espacios y jerarquías para cada uno de los sexos; y en el plano subjetivo, determina autopercepciones, capacidades, habilidades, límites y posibilidades. De este modo, sostenemos que no es posible un sujeto sin identidad: el sujeto es identidad, presupone una serie de definiciones apriorísticas, una claridad de *lo que es*, construida dentro de una lógica binaria de oposición donde yo soy en la medida

justa en que no soy lo otro. La pregunta entonces es cómo y desde dónde se definen las identidades, y podemos aventurar como respuesta que si los sistemas de poder localizados producen los tipos de sujetos que necesitan para su permanencia, entonces estos sistemas de poder producirán y definirán las identidades necesarias para el control de los sujetos; aunque esto debe problematizarse desde la posición que afirma que los sujetos no asumen pasivamente las identidades que se les propone, sino que negocian con ellas, las modifican, las rearticulan y refuncionalizan con base en sus propias necesidades. De cualquier manera, el proceso de socialización es fundamental, y la transmisión de los valores éticos y estéticos producidos localmente asegura la permanencia de una forma de vida que refuerza los límites simbólicos de la comunidad. Sin embargo, hay que hacer un par de señalamientos al respecto: este proceso de producción de sujetos locales en una determinada red de juegos de poder no está exenta de conflictos: el sujeto es una construcción, no una esencia ni una naturaleza y, además, tiene capacidad de agencia; es decir, no es pasivo. Por otra parte, el contexto del sujeto es complejo, cambiante y heterogéneo, y las exigencias de lealtad y adhesión a identidades son múltiples. Por lo tanto, asumimos que la identidad no es inmóvil ni estable, sino un movimiento permanente de construcción subjetiva y, al mismo tiempo, colectiva. La identidad no es nunca un producto terminado.

Por otra parte, la identidad no es nunca una identidad autodefinida. Esto es particularmente evidente en relación con las definiciones que se fabrican sobre las mujeres. Pero más allá de pensar en

la función restrictiva de las políticas identitarias, habrá que pensar en la función estructurante y mutuamente constitutiva de dichas políticas. Hemos entendido que las identidades son constructos culturales, son ficciones que tienen un efecto de verdad en tanto que están insertas en contextos específicos y cotidianos donde se han establecido mecanismos que permiten perpetuar la creencia de una coherencia interna y una causalidad entre sexo-género y fisonomía-raza. Ambos se apoyan en el sistema binario polarizado y en una

²⁵ Ésta es una coincidencia con el pensamiento freudiano, expuesto en una de las más breves e importantes obras metapsicológicas, *La negación*, de 1925, y discutida ampliamente por diversos filósofos, como F. Lyotard.

presión constante de definición, presuponiendo que todo lo que no está dentro de las representaciones fijas de la identidad no tiene derecho a ser.²⁵