

En los tiempos de la identidad: las dimensiones cultural y política de las identidades colectivas

Marisa Revilla y Sergio Carmona

Podríamos afirmar que el siglo XX, especialmente en su segunda mitad, ha sido el tiempo de la aparición en escena de las identidades colectivas con expresión política. Con ello estamos describiendo las diversas formas de acción colectiva (nacionalismos, reivindicaciones étnicas, religiosas, de género, etc.) con las que distintos grupos sociales se han movilizado políticamente en torno de la construcción de una forma de definirse a sí mismos y, por tanto, de diferenciarse de los otros, otorgando en ese proceso un sentido a su acción.

En esta expansión de las identidades colectivas como señas de identidad política coinciden múltiples factores, pero quizá lo más destacable es un modo de sociedad que alcanza una gran complejidad y un profundo proceso de individualización¹. La modernidad se constituye como el momento de aparición del individuo como sujeto social, lo que abre la posibilidad de que las personas se cuestionen su propia constitución como individuos y sus vínculos y relaciones sociales y políticas. En la medida en que la complejidad social aporta nuevos recursos al alcance de los

1 "La sociedad de hoy puede caracterizarse por la indeterminación de la identidad individual. Un alto grado de autorreflexión y una mayor capacidad para la individualización constituyen por supuesto el reverso del riesgo mencionado anteriormente. Esta ambivalencia afecta tanto a la identidad individual como a la colectiva, y también es importante para comprender los conflictos y los movimientos sociales en la sociedad actual". Alberto Melucci. "La experiencia individual y los temas globales en una sociedad planetaria". En: P. Ibarra y B. Tejerina (eds.). *Los movimientos sociales. Transformaciones políticas y cambio cultural*. Madrid, Trotta, 1998, p. 373.

individuos y, a la vez, cuestiona los vínculos sociales tradicionales (cambios en los modelos de familia, movilidad geográfica, etc.), la autonomía individual como valor adquiere un lugar central. El mayor acceso a la información, la producción y el consumo de masas y la extensión de los derechos sociales se constituyen como recursos materiales y simbólicos que permiten a las personas reflexionar sobre sí mismas y construir identidades colectivas (e individuales) autónomas como nunca antes lo habían hecho.²

Además, en lo político, el rasgo característico de esa modernidad es la expansión del modelo de organización basado en el Estado, que se corresponde con la expansión de la nación como identidad colectiva moderna, en dos vertientes: como hecho cultural y como hecho político. Esta idea de identidad toma distancia frente a su nicho de uso en los tratados de lógica o de ontología y se expresa en las acciones que buscan por todos lados (regiones, territorios, continentes enteros), en este contexto de la modernidad, la reivindicación de fronteras, de autonomías nacionales, regionales e incluso culturales. En las reorganizaciones políticas y étnicas del tiempo de la modernidad, la cuestión clave es la expansión de la forma de organización política estatal, o dicho de otro modo y en términos “weberianos”, la hegemonía del Estado como forma de dominación política en un territorio. La nación construye la comunidad política correspondiente al ámbito de actuación de ese Estado vinculada, por tanto, a un territorio. La nación como construcción contiene, desde el punto de vista teórico, un componente performativo,³ expresado en el nacionalismo como sentimiento de pertenencia a la comunidad, necesario para el éxito de esa definición de nación.

En cuanto comunidad política, la nación no necesariamente implica la unidad cultural. No obstante la idea moderna de nación en el inicio de su expansión no estuvo ligada a las funciones de un concepto político. Su enfoque y esencia fue más en el plano antropológico, pues denotaba a las “gentes” o a las “etnias” en cuanto colectivos arraigados a un territorio. De manera posterior, pero siempre en el marco de la modernidad (siglos XVIII, XIX y XX), el concepto de nación, con sentido político,

2 Alberto Melucci. “La experiencia individual y los temas globales de una sociedad planetaria”. En: P. Ibarra y B. Tejerina (eds.). *Los movimientos sociales. Transformaciones políticas y cambio cultural*. Madrid, Editorial Trotta, 1998, pp. 361-382.

3 “¿Hasta qué punto el éxito de una definición social de una realidad colectiva no está tanto en definir correctamente la realidad en cuestión como en conseguir adeptos a la definición, de manera tal que la definición se convierta en verdadera?” A. Pérez Agote. “Nación y nacionalismo: La politización de la identidad colectiva”. En: J. Benedicto y M.L. Morán (eds.). *Sociedad y política. Temas de sociología política*. Madrid, Alianza, 1995, pp. 109-238.

se presenta en la idea de "Pueblo", en el que gentes, tribus o etnias, confluyen de manera conflictiva y construyen su equilibrio en el Estado mediante el monopolio de la violencia.

Pero la nación como sujeto político se configuró como abstracción del pueblo que le dio origen a través de la construcción de la homogeneidad. En efecto, desde las ideas o credos religiosos, la unificación de unos intereses económicos, pasando por el más importante instrumento como la unificación de la lengua, la nación se transforma en un referente de identidad. Con la expansión de un lenguaje común, una historia propia, un conjunto de costumbres, ceremonias y expresiones artísticas elevados a la categoría de característicos y, en este sentido, de referentes de identidad, la idea de nación como unidad política consigue el poder suficiente para asumir la soberanía identificada en el "pueblo". Aquí, la idea de cultura en un sentido moderno es la que actúa, en cuanto identidad colectiva y expresión "del espíritu del pueblo" entendido como fundamento de la "cultura nacional".

Sin embargo, las culturas nacionales pierden claridad y poder de connotación (o definición), con la emergencia del concepto de *etnia*, el cual se aplica en escalas regionales y locales, en un sentido etnográfico. A la idea de cultura nacional, se le superponen las étnicas como entes portadores de cultura, lo que evidencia las dificultades para definir la estructura y el significado de las culturas nacionales mismas. En otras palabras, la alteridad en términos culturales reclama su presencia al interior de las naciones. Como agregado, la idea de "cultura nacional" se ve en problemas, pues las expresiones del espíritu de cada uno de sus pueblos reclaman el carácter genuino de la "cultura nacional". Las implicaciones de este conflicto llevan al cuestionamiento de la nación misma como unidad política, y suponen la separación de cultura y política como componentes de la identidad colectiva:

La modernidad supone, desde las revoluciones americana y francesa una diferenciación entre cultura y política, emergiendo de esta guisa un tipo de identidad dual que engloba al ciudadano de un estado nacional, es decir, de una comunidad política y al miembro de una comunidad cultural. El equilibrio inestable existente entre estos dos lados de la identidad moderna conduce a conflictos sociales, cuya manifestación más importante se da en los movimientos etnonacionales hoy día.⁴

Para el análisis que se llevará a cabo, se propone una serie de premisas teóricas que estarán presentes en la argumentación posterior:

4 Josetxo Beriain. *La identidad colectiva: vascos y navarros*. Universidad Pública de Navarra/Haranburu Editor, 1998.

1. Toda identidad colectiva es una construcción social y todo proceso de identificación es, a la vez, un proceso de diferenciación. Esto significa que en el proceso de construcción de un “nosotros” que nos identifica estamos definiendo a “los otros”.
2. El proceso de identificación colectiva o la construcción de una identidad colectiva no tiene en sí mismo ninguna connotación particularista o universalista, excluyente o incluyente, ninguna premisa de relación con los otros como distintos, sino que depende de cómo se movilice la identidad, de cómo se constituya la acción colectiva. Esto es, qué sentido se atribuya a la acción y cómo repercuta la identidad colectiva en la individual.
3. Distinguiremos entre dos formas de formulación teórica y de movilización política de las identidades colectivas, que denominaremos una visión esencial y una visión constructiva. En la visión *esencial* de la identidad colectiva, ésta se sustenta en rasgos de origen de las personas y formula una unidad a priori de la identidad y del conflicto: la condición de ser mujer, de un grupo étnico, religioso o cultural, gay o lesbiana, se constituye como requisito de pertenencia a alguna identidad colectiva. En la visión *constructiva*, no hay condición esencial para la pertenencia a la identidad, más allá de que se comparta o de que se inscriba la acción en el proceso de construcción de la identidad colectiva, lo que implica fundamentalmente una definición de conflicto y unos valores (puedo identificarme con las reivindicaciones feministas, de gays, o de los indígenas ecuatorianos sin ser mujer, gay o indígena). En el primer caso, las identidades se construyen de una vez y para siempre: se es musulmán, vasco, gay o mujer. En el segundo caso, la identidad se construye en un proceso que requiere la movilización de valores.
4. Es preciso reconocer la movilización de esas identidades colectivas en una relación sistémica: “Hay lógicas de dominación funcionando en nuestras sociedades, y se dan también innumerables esfuerzos por parte de los actores para construir un significado utilizando los recursos de que disponen”.⁵ Lo crucial para distinguir esas formas de construcción y movilización de las identidades colectivas es entender los significados que construyen y los conflictos en los que se inscriben.

Para desarrollar estas propuestas, centramos el análisis de las identidades colectivas en dos componentes fundamentales, cultura y política, y en las relaciones que se establecen entre ambas; y a su vez, en dos miradas, antropológica y sociológica, sobre la construcción de identidades. En el plano cultural, la pregunta se formula tanto

5 Alberto Melucci. *Op. cit.*, p. 378.

sobre el peso de la cultura en la conformación de la identidad colectiva, como sobre la producción cultural resultante del proceso de identificación. En el plano político, la pregunta se refiere a las diversas formas de expresión y relación entre las identidades colectivas. Alteridad, pluralidad e identidad son nociones que contemplaremos conjuntamente.⁶

1. Identidad y cultura: una mirada antropológica

La pregunta aquí, para abordar la relación identidad y cultura se formula tanto sobre el peso de la cultura en la conformación de la identidad colectiva, como sobre la producción cultural resultante del proceso de identificación. Se tendrá como hipótesis y recurso reflexivo, el entender la contracción “identidad cultural” como un instrumento ideológico de las identidades colectivas.

La cultura desde una perspectiva antropológica, definida por E.B. Tylor (*Primitive culture*), “(...) es aquel todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otros hábitos o capacidades adquiridas por el hombre en cuanto miembro de la sociedad”. Esta ya clásica definición propia de la tradición del pensamiento antropológico, incluye una amplia diversidad de capas o esferas en las que resultaría posible concebir o describir al hombre. Entre ellas están la somática, la social, la material y de manera extensiva,

6 La tríada Alteridad-Pluralidad-Identidad, indisoluble como concepto, no implicaría que cada uno por separado pueda y deba abordarse en cuanto diferentes. De manera muy simple y sin recurrir a la extensa literatura a propósito de los términos, para efectos de esta reflexión entenderemos por **Alteridad**, a la construcción del otro como distinto, referenciado desde un agregado colectivo de imaginarios. En otros términos, la alteridad supondría una unidad de criterio por parte de un grupo específico frente a “otro grupo”, concebido como alter. Voces como “todos los asiáticos son iguales” configuran una unidad imaginaria desde “los occidentales”, ambas categorías en cuanto unidades agregadas. **Pluralidad**, al reconocimiento y constatación de múltiples opciones que afectan la presencia-acción tanto del individuo-sujeto, como de grupos enteros. Si bien la pluralidad es un asunto “de hecho”, su reconocimiento implica imaginarios y posibilidades de acción institucionalizada. Vinculando los términos, es posible visualizar “el otro” como instancia “plural” incluso dentro del mismo grupo. Aquí las distinciones de género, opción sexual o de clase social, constituirían categorías asimilables a indicadores de pluralidad. **Identidad**, a la acción consciente y políticamente construida de una adscripción a unos parámetros que “pueden ser”, asociados al individuo-sujeto, a grupos sociales o culturales. En cualquier caso, la parte dura de la definición es su reconocimiento como hecho político.

aquellas capas de distinción en sentido etnográfico, es decir, las particularidades que nos permitirían distinguir distintas culturas (Griega, Romana, Azteca, Maya, etc.). Queda implícita entonces la posibilidad de abordar la cultura tanto en un sentido genérico, como en sus particularidades.

La cultura es también un sistema procesador de información y creador de textos, que expresa los valores sobre lo que es relevante para determinado pueblo, es algo que se localiza entre el sujeto como unidad social y la realidad que lo rodea. Opera como un mecanismo emisor, procesador y organizador de información que viene de "un mundo exterior". La emisión de sus textos no es estática. Todo el repertorio de información de un pueblo determinado es procesado, implicando modificaciones, crisis y cambios en un constante flujo de entrada y salida de textos que hacen historia y mantienen activa la permanente adaptación cultural.

Las culturas, en cuanto expresión de una totalidad distribuida geográficamente y compuesta de atributos, rasgos, pautas, miembros y categorías (escritura, religión, política), están dotadas para operar en su propia centralidad, estructurando el mundo dentro de sus propios parámetros materiales y simbólicos e integrando la existencia de "los otros", como una instancia externa. Siguiendo las indicaciones de Pujadas: "Uno de los elementos fundamentales en las interacciones individuales con sujetos pertenecientes a diferentes grupos adscriptivos es la capacidad de los individuos para decodificar los símbolos, actitudes y conducta de los otros, que se consigue a través de repertorios clasificatorios estereotipados a los que se denomina etiquetas sociales. (...) El etiquetaje social, entendido como pre-requisito de todo proceso de interacción, no hay que entenderlo como un posicionamiento rígido y estático, sino como una dialéctica constante en la que los propios criterios clasificatorios y autclasificatorios de continuum de diferencias sociales están en constante redefinición".⁷

El dispositivo de centralidad en las culturas perfila parámetros específicos en el lenguaje, en los símbolos y en el comportamiento, que guían a sus miembros en y para su relación con los diferentes: Los otros son un "no-nosotros". Es aquí donde los referentes culturales y los referentes de identidad, tienden a fusionarse. Siguiendo a Chantal Mouffe, "(...) la idea de 'exterior constitutivo' ocupa un lugar decisivo en mi argumento, pues, al indicar que la condición de existencia de toda identidad es la afirmación de una diferencia, la determinación de un 'otro' que le servirá de 'exterior', permite comprender la permanencia del antagonismo y sus condiciones de emergencia. En efecto, en el dominio de las identificaciones colectivas –en que se trata de la

7 Joan Josep Pujadas. *Etnicidad, Identidad cultural de los pueblos*. Madrid, Antropología Horizontes, Universidad Complutense, 1993.

creación de un 'nosotros' por la delimitación de un 'ellos'—, siempre existe la posibilidad de que esta relación nosotros\ellos se transforme en una relación enemigo\amigo, es decir, que se convierta en sede de un antagonismo. Esto se produce cuando se comienza a percibir al otro, al que hasta aquí se consideraba según el simple modo de diferencia, como negación de nuestra identidad y como cuestionamiento de nuestra existencia".⁸

Si la idea de identidad apunta de manera estrecha a la cultura en plural, es decir, a un relativismo cultural como mecanismo de diferenciación, bien vale preguntarse entonces ¿qué creemos entender cuando enfrentamos la reivindicación de la idea de *identidad cultural*?

En primer lugar, debemos tener presente que el agregado "identidad cultural" no se refiere a una parte o rasgo específico de la cultura. Apunta fundamentalmente a una concepción de ésta como una totalidad particular que se distribuye histórica y geográficamente en naciones, etnias, pueblos, etc. que comparten raíces o ejes de continuidad que se imaginan investidos de un valor incuestionable.

En cuanto atributo especial de un pueblo, su "identidad cultural" se postula como el proceso mediante el cual un mismo grupo humano a través de ejes de continuidad intergeneracional, consigue conservar y reproducir siempre *la misma cultura* y en consecuencia es posible considerarlo como *un pueblo único que llega a ser*, como resultado de la *no variación histórica de sus atributos, rasgos, pautas y categorías*. Estos son visualizados entonces como patrimonio y esencia de la vida de ese pueblo.

El carácter *no reflexivo* de la "identidad cultural" en relación con otras identidades culturales, equivale a su utilización como atributo de diferenciación. Sin embargo, resulta innegable que la construcción del "otro" es inseparable de la construcción de un "nosotros", lo cual también es consecuencia del reflejo respecto de otros pueblos e implica reconocer que existe codeterminación entre múltiples pueblos y resulta observable y analizable sólo como un sistema dinámico que se sostiene en un entorno del que hacen parte otros sistemas dinámicos, es decir, otras culturas. Así, "La identidad consiste esencialmente en la búsqueda de la idea de continuidad de los grupos sociales, a través de las discontinuidades, los cruces y los cambios de rumbo, en forma de una confrontación dialéctica constante entre el bagaje socio-cultural-simbólico identificado por el grupo como genuino y las circunstancias

8 Chantal Mouffe. *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Barcelona, Paidós, 1999, pp. 15-16.

globales “objetivas” que enmarcan, constriñen o delimitan la reproducción del propio grupo”.⁹

La cualidad abstracta de los términos *identidad* y *cultura*, permite su utilización como instrumentos ideológicos dentro de debates políticos. En estos contextos la idea de “identidad cultural” aparece en formatos del tipo *de-para* singularidades específicas *re-presentadas* en intereses concretos. La *re-presentación* de las singularidades agrega como ontológicos los rasgos empíricamente verificables de los pueblos, “Esta confrontación dialéctica es la que marca el rumbo y el ritmo en la re-elaboración constante que el grupo social hace de su propia imagen, así como de su papel en el contexto societario más amplio”.¹⁰

Empero esta re-presentación no necesariamente considera el carácter histórico de las sociedades representadas, ya que supone de manera abstracta y universal que todos los pueblos tienen la voluntad de mantener su “identidad cultural” a lo largo del tiempo. Se trata de una “(...) reivindicación de continuidad en la discontinuidad [que] se realiza fundamentalmente a través del discurso político en el que la confrontación frente a otros destaca el propio repertorio cultural-simbólico, seleccionando en cada presente histórico para que sea relevante la confrontación”.¹¹ Es quizás en este contexto que “los énfasis en tal o cual elemento del propio bagaje socio-cultural-simbólico del propio grupo se activan y se seleccionan en función de marcos contrastivos específicos, frente a los que el grupo ha de afirmar su existencia y su destino como colectivo”.¹² Pero, bajo la convicción por parte de agentes identificables de que la identidad cultural necesita ser reivindicada ya que los pueblos por sí mismos terminarían por difuminarla o extinguirla, contrariando su valor absoluto.¹³

Concebir la multiplicidad de culturas o identidades culturales bajo un principio de equidad en dignidad y valor, implica un esfuerzo (utópico) por superar, o al menos poner al margen, la fuertemente arraigada idea de “culturas equiparadas” en una sola forma de identidad cultural. ¿Cuál podría ser la salida?. Muy seguramente resultará fecundo, referirse entonces a las *culturas*. Aquí el término en plural, más que gramatical, apunta teóricamente al punto de intersección entre la alteridad y la identidad.

9 Joan Josep Pujadas. *Etnicidad, Identidad cultural de los pueblos*. *Op. cit.*, pp. 63-64.

10 *Idem*.

11 *Idem*.

12 *Idem*.

13 En esta última concepción se justifica la actuación de innumerables organizaciones étnicas y no gubernamentales.

Puesto que la identidad en sí implica ya una acción social, oponerse al postulado de una cultura única, hegemónica, universal, es decir, en el extremo del péndulo que le corresponde al “relativismo cultural”, exige localizar la identidad en el mundo imaginario de esencias inmutables, inconmensurables e incommunicables entre sí, lo cual constituiría una falta a la historia. Cuando de manera colectiva se opta por una reivindicación de la “identidad cultural” como construcción social, se da un carácter absoluto a la cultura y la diversidad se declara inconmensurable y ahistórica. Otro tanto ocurre cuando se declaran a las culturas incomparables, dando lugar a la diversidad tan sólo como la presencia simultánea de diferencias agregadas de igual valor absoluto, que constituirían evidencia de identidades esenciales profundas.

La “identidad cultural” en cuanto instrumento de las identidades colectivas, tiene un claro fundamento en interpretaciones ideológicas de los rasgos diferenciales de tradición, lengua, costumbres, etc. en función de presupuestos políticos como la independencia en cuanto expresión política de la alteridad. La separación de “identidades en esencia”, deja abierta la posibilidad funcional de la cooperación, la solidaridad y la vecindad, como acciones agregadas y realizables más allá de “la frontera propia”.

A estas alturas, cabe preguntarse ¿en qué medida las identidades colectivas pueden considerarse mecanismos de conformación de estructuras propias y de “canonización” de textos propios, es decir como generadoras de cultura?

Para un intento de respuesta, parece pertinente regresar a la idea de cultura en su carácter de sistema procesador de información y creador de expresiones relevantes para un determinado colectivo. En el proceso de su auto-organización, la cultura crea un repertorio de elementos (textos culturales) que le dan su carácter particular. Estamos en el terreno de lo simbólico en cuanto arbitrariedad socialmente aceptada o lo que es lo mismo, en un código colectivo generador de identidad.

El camino de lo simbólico es de doble vía: como código colectivo (arbitrariedad socialmente aceptada), la cultura es el mecanismo generador de identidad. En la otra dirección, esta identidad colectiva, como sistema dinámico y procesador de información, se constituye en motor de cultura. En efecto, el repertorio de textos culturales lejos de permanecer estático, se encuentra en una permanente dinámica en la que toda la información que es procesada, implica una modificación a la cultura.

Pero si esta dinámica es un asunto de transformación de la cultura, ¿dónde se localiza la permanencia de una cultura? Por supuesto que en el dominio de los códigos de procesamiento, traducción de la información y producción de textos culturales por parte del individuo, lo que equivaldría a decir, en su identidad colectiva.

En este aparte conviene detenerse en la idea de “identificación” como acción concreta del individuo, a fin de centrar el vínculo entre identidad cultural e identidad colectiva. Para ello, la transición entre lo individual y lo social, constituye un recurso afortunado. Siguiendo a Werstch,¹⁴ la acción concreta llevada a cabo por el individuo, constituye un instrumento de mediación (unidad de análisis psicológico del individuo) que se extiende por fuera del dominio de lo individual. Esta extensión “mas allá de la piel”, implica por lo menos dos dimensiones: una interpsicológica de carácter cooperativo y colectivo en el sentido de “más gente” involucrada y una de carácter cultural, en cuanto requisito de uso de recursos culturales para llevar a cabo la acción. Así “(...) las acciones que llevan a cabo los individuos –actuando individualmente– están restringidas (utilizan los recursos suministrados) por el entorno físico, social y cultural en que se llevan a cabo”.¹⁵ Aquí el sujeto es entendido como producto de un conjunto de sistemas de mediación o funcionales en interacción, entre los que “de la piel hacia adentro” en el sentido de determinantes psicológicos y textos referenciales, configuran la construcción del *sí-mismo*.

La memoria (...), la formación del esquema del mí-mismo (...) o la consideración de un determinado signifiante como signo de identidad propia, no son sino casos particulares del modo de funcionamiento del sujeto psicológico (...). Pero, además, esta manera de entenderlo nos lleva a considerar que cada cultura establece unas condiciones de posibilidad concretas para el desarrollo de un tipo de noción de sí-mismo, estableciendo también, símbolos con determinadas capacidades de significación para sus miembros. Dicho de otra manera, la identidad personal y social son productos socio-culturales situados en el tiempo.¹⁶

Cuando en el uso de la “identidad cultural” se configura una construcción de identidad colectiva específica, ésta aparece representada en singulares tríadas que agregan y borran (de un plumazo) lo plural. Tales triadas como “identidad cultural emberá”, “identidad cultural andaluza”, “identidad cultural latinoamericana” (esta última de proporciones mayúsculas), etc., parecen reivindicar una suerte de lejanas raíces fundacionales dotadas de eterna fecundidad y valor ontológico que, en un sentido normativo-reivindicativo “debe ser” garantizado en la defensa de su identidad singular.

14 J.V. Werstch. *Voices of the Mind*. Cambridge, Harvard University Press, 1991.

15 A. Rosa. *Memoria colectiva e identidad nacional*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.

16 *Idem*.

Si reivindicar la identidad de una cultura constituye una acción colectiva (que es al tiempo una manera colectiva de construir la identidad como unidad sintética), tal acción se funda en preceptos relacionados con valoraciones míticas de esa cultura y esa identidad.

Para profundizar en este aspecto valdría la pena considerar la identidad en un sentido analítico del tipo $A=A$ en cuanto caso de la identidad sintética, como vía a la comprensión de las identidades colectivas:

En primer lugar, estarían las identidades individuales, donde el individuo está siempre inmerso en una clase y, simultánea y sucesivamente, en clases diferentes. Aquí su "identidad" como individuo depende de una síntesis de las diferentes clases a través de las cuales se determina como tal. En un lenguaje analítico, la identidad del tipo $A=A$ se traduce en la sumatoria de todas las identidades individuales posibles. De donde se concluye que las identidades individuales constituyen una síntesis de diversas clases (pluralidad) que muy seguramente se encuentran asociadas a identidades colectivas.

En segundo lugar, en el plano de identidades colectivas, la expresión "*identidad cultural de un pueblo*" refleja un modo de identidad sintética cuya expresión no es del tipo $A=A$ ya que no es una relación reflexiva sino observable a través del reconocimiento/diferenciación con respecto a otros pueblos. En otros términos la identidad cultural de un pueblo dado sólo puede ser entendida como un sistema dinámico en un entorno del que podrán formar parte otros pueblos en cuanto sistemas dinámicos. Estaríamos en el terreno de la alteridad, pues éstos no son más que "otras culturas".

Una implicación significativa de este enfoque analítico se deberá tener en cuenta al tratar la identidad colectiva como un asunto de acción reivindicativa (es decir, cuando una cultura reclama su identidad propia), pues tal reivindicación, sólo es posible a través de un ajuste de ese pueblo o cultura a las condiciones de interacción con otros pueblos. Dicho de otro modo, la construcción de la identidad propia se constituye en un proceso cuya energía deviene del entorno en cuanto construcción simultánea del otro.

Hasta ahora sólo se han enunciado los aspectos más simples. Para avanzar en la complejidad del asunto, se debe incluir el entendimiento de otra clase de pluralidad que afecta tanto las identidades individuales, como la identidad cultural en cuanto identidad colectiva. Se trata del carácter histórico de ambas, o lo que podríamos denominar la presencia de un factor "x" tomado como un conjunto de determinantes en un tiempo "t" entendido como un contexto histórico determinado. "Para que una entidad pueda tener autoconciencia, precisa de una representación de sí misma. Tal representación es

tanto una imagen, un concepto de sí mismo, como un conjunto de recuerdos sobre su propio ser. Pero, además, lo primero es imposible sin lo último (...).¹⁷

En el plano de las identidades individuales, el factor “x” se constituye en motor situacional y depende específicamente del contexto social donde se localice el individuo en un momento “t” determinado. Como ejemplo sencillo se tendría el comportamiento del individuo dentro de ceremonias protocolarias.

En el caso de la identidad cultural, el factor “x” estará constituido por una multiplicidad de determinantes (tradicción, lenguaje, usos, costumbres, etc.), que en determinados momentos históricos (factor “t”), harán de tal multideterminación una síntesis agregada.

Con estos argumentos, proponemos (como hipótesis) que la identidad cultural en el sentido de construcción colectiva de identidad, se comporta como un sistema morfodinámico en el que intervienen tanto las identidades individuales (rasgos de origen de las personas, identidad esencial), como las identidades colectivas, siempre en relación con un entorno (rasgos adquiridos por las personas).

Así las cosas, la identidad cultural vigente en los debates políticos constituye un mito ideológico, donde tanto los rasgos de origen (identidad esencial), como los rasgos adquiridos (identidad construida), se configuran en cada momento histórico particular, en instrumentos ideológicos que soportan la acción colectiva.

Derivado de ello, la idea de *identidad cultural* es tratada de manera sintética y estática, llegando incluso a las singularidades individuales o específicas, porque refiere como materia prima para su construcción a una determinada clase de sustancia ideográfica que en sí misma, nada significa.

El mito emerge entonces cuando se predica la identidad, ya sea en términos de la igualdad o de la congruencia del tipo $A=A$, vinculada a algún parámetro ideológico (PI). De esto se deriva que: $A=A$ es en realidad $A=A(PI)$ donde la identidad viene dada por su reivindicación o defensa, lo cual lleva a tratar como una misma cosa la identidad cultural de un pueblo, con el pueblo mismo, o con cualquier parámetro ideológico que en un “t” determinado se elija, como puede ser el territorio, sus recursos, su religión, etc. o una suma de varios de estos parámetros.

Entramos así al terreno de la *idea de identidad cultural* como el soporte discursivo para una legitimación esencial de categorías de adscripción social que no obstante las rupturas y discontinuidades, se realizan sobre la base de las permanencias. Puesto que las culturas no son sistemas cerrados e inamovibles, y por el contrario

17 *Idem.*

cambian continuamente revalorizando sus categorías en la cotidianidad ante un nuevo suceso,¹⁸ éstas no van a desaparecer y menos aún sus identidades.

La gente organiza sus proyectos y da significación a sus objetos a partir de los conocimientos sobre el orden cultural. En esa medida la cultura se reproduce históricamente en la acción y funciona como una síntesis de la estabilidad y el cambio, el pasado y el presente, la diacronía y la sincronía. Todo cambio es una reproducción cultural (...) y dado que el orden cultural se reproduce en el cambio y como cambio, la cultura es entonces la organización de la situación que se vive en función de un pasado.¹⁹

Desde esta perspectiva, la identidad cultural se define como un sistema autoreferente que incluye y excluye a unos y a otros y que está en constante reinterpretación. Está constituida por relaciones de equilibrio que componen una gramática oculta de lo cultural, inmersa en el conjunto de vida social. Aparece en todos los procesos culturales de autorepresentación y se refleja en las nuevas búsquedas de lo político. Suele ser múltiple e inherente a los diferentes niveles de organización social, complejos regionales, motivos religiosos, políticos, experiencias comunitarias, luchas municipales, laborales, agrarias, etc. El problema es patente y ha dado lugar a auténticos desafíos cuando a las personas se les impide tener identidades múltiples, combinadas, que son inherentes a la vida social y que son naturales para la mayoría de la gente.²⁰

A través de todos estos complejos culturales, la identidad se encuentra al servicio de una permanencia, motivo por el cual a veces genera más conflictos e interrogantes que soluciones reales a los problemas de convivencia social.²¹

2. Identidad colectiva y conflicto: una mirada sociológica

El problema de la identidad no es nuevo, por mucho que ahora se señale la importancia creciente de las identidades colectivas en la modernidad. El problema de la definición de lo que somos, en términos individuales y colectivos, podríamos reseñarlo como el gran problema metafísico y filosófico de la humanidad. En él,

18 Marsal Sahlins. *Islas de Historia*. México, Siglo XXI, 1989.

19 A. Rosa. *Memoria colectiva e identidad nacional*. *Op. cit.*

20 Antonio García de León. "Identidades". *La Jornada Semanal*. *Nueva Epoca* No. 133. México, Septiembre 21 de 1997

21 "Y es que el concepto de cultura como el de identidad, denotan una norma de significados transmitidos históricamente, personificados en imágenes compartidas o sistema de concepciones heredadas expresadas en forma de símbolos por medio de los cuales los hombres se comunican, perpetúan o desarrollan su conocimiento de vida (...)" *Ibid.*

siempre la definición de “nosotros” incluye la definición de “los otros”: identidad, diferencia y alteridad van siempre unidas. No nos adentraremos en una reflexión filosófica acerca de la identidad,²² sino que formularemos algunos elementos críticos sobre la expresión política de las identidades colectivas en nuestro tiempo.

En la introducción se plantea que el hecho característico de la conformación de la nación como identidad colectiva primordial de la modernidad lo constituye esa “identidad dual”: la diferenciación de la ciudadanía como pertenencia a una comunidad política y como miembro de una comunidad cultural, y de ahí, la problematización de la relación entre ambas. Lo que nos interesa específicamente en esta mirada es cómo se construyen los referentes de identidad colectiva y cómo se movilizan políticamente, esto es, cómo se definen los conflictos y las relaciones con los otros. Nos parece apropiado en primera instancia pensar en términos de los conflictos alrededor de los cuales se han movilizado estas identidades colectivas en la modernidad.

Si pensamos en las principales movilizaciones que se han desarrollado en la segunda mitad de siglo XX (inevitablemente de corte occidental) en torno de alguna forma de expresión política de una identidad colectiva, podríamos proponer su movilización en relación con cuatro tipos de conflicto político principales, teniendo en cuenta que en algunos casos, la movilización no se puede encuadrar en uno solo:

Problematización de la pertenencia a una comunidad política. Estrechamente relacionado con la expansión del modelo de nación como comunidad política que impulsa la idea de unidad cultural, étnica y lingüística y del nacionalismo del Estado, aparece el problema de la pertenencia a esa “nación” con diversas expresiones: nacionalismo periférico²³ (la reivindicación de una comunidad étnica de su derecho a constituir un Estado propio), xenofobia (exaltación de la identidad nacional contra los foráneos), indigenismo (la reclamación de la diferencia étnica como forma de organización social y la reivindicación de los derechos ancestrales sobre el territorio).

Luchas por la definición de la ciudadanía. Este conflicto ha empujado directamente y por parte de distintos actores, el proceso creciente de inclusión de grupos sociales en la concepción de ciudadanía. En unos casos ha conllevado la extensión de los derechos de la ciudadanía a grupos sociales específicos (lucha por la extensión del sufragio universal, reconocimiento de los derechos sociales, sufragismo,

22 Una excelente reflexión y recopilación del pensamiento metafísico sobre la identidad, la diferencia y la alteridad es el reciente trabajo de Ángel Gabilondo. *La vuelta del otro. Diferencia, identidad, alteridad*. Madrid, Trotta, 2001.

23 El concepto de nacionalismo periférico se toma de A. Pérez Agote. *Op. cit.*

feminismo, movimiento por los derechos civiles de los negros) y, en otros, ha introducido la reivindicación de la diferencia en la constitución de la noción de ciudadanía: el feminismo de la diferencia, gays y lesbianas, inmigración (la reivindicación de un nuevo concepto de ciudadanía que reconozca sus derechos a la población inmigrante).

Cuestionamiento del orden social vigente. La interpretación acerca del modelo de sociedad, en cualquiera de sus aspectos (cultural, económico, político) y la definición de un orden social alternativo: movimiento contracultural, ecologismo político, pacifismo, feminismo.

Cuestionamiento del orden internacional. La movilización contra la forma de estructura internacional, de hegemonía cultural y de relaciones que se establecen entre los distintos modelos sociales del mundo: fundamentalismo religioso, derechos humanos, anti-globalización.

En todos estos casos (y en muchos otros casos no incluidos) hay implicada alguna forma de construcción de una identidad colectiva, lo que significa unos valores propios, una definición de “nosotros” y de “los otros”. Corresponde preguntarse el porqué de esta multiplicación y politización de las identidades colectivas. ¿Cómo se convierte la pertenencia a un colectivo y la definición de ese colectivo en una cuestión política? Hay, por supuesto, diversas formas de responder.

Al inicio planteábamos que esta movilización política de identidades colectivas había que entenderla en relación con el desarrollo de una sociedad compleja en la que la nación es la forma de identidad colectiva más importante y en la que se produce un calado proceso de individualización.

En referencia a la nación como identidad, su importancia deriva de que se constituye como un modelo de construcción de la identidad colectiva. “La idea de nación, para poder cumplir con la mencionada función simbólica de carácter político (legitimar el Estado existente o legitimar la demanda social de un Estado por el momento inexistente) necesita caracterizarse, paradójicamente, como algo no político. La nación, en el campo simbólico, funciona como la idea de una comunidad social, civil, que existe desde tiempo inmemorial”.²⁴ Esos mismos rasgos: legitimación simbólica de la acción política, fundamentación en la existencia de una comunidad social y perdurabilidad en el tiempo, son los que fundamentan una forma de construcción y expresión de identidades colectivas, que hemos definido como “modo esencial de la identidad colectiva”. De la misma manera que por pertenecer a una

24 *Ibíd.*, p. 124.

nación se presuponen una serie de derechos, obligaciones y características para quienes compartan esa identidad, ser mujer se concibe como condición preexistente para adoptar una "identidad de género",²⁵ o ser negro para estar en el movimiento de derechos civiles, o ser indígena para adoptar una identidad étnica... La movilización política de esas identidades colectivas se fundamenta en la exclusión de los grupos que la sustentan, pero lo fundamental es que la conciencia de la exclusión se construye en la movilización de la identidad colectiva.

Hay dos implicaciones políticas y teóricas que sustentan este modo esencial de identidad colectiva: en primer lugar, que la exclusión como forma de relación entre "nosotros" y "los otros" afecta por igual a todos los que constituimos el "nosotros". Ese es el supuesto que hace que tantas veces oigamos hablar de los "intereses de las mujeres" o de "los vascos", "los indígenas" como colectivos homogéneos afectados por unas mismas condiciones objetivas. La objetividad de las condiciones fundacionales se constituye en el discurso legitimador de la "identidad esencial". Al igual que Anderson habla de la nación como *comunidad imaginada*, en el sentido de que remite a la imagen de una comunidad que comparte el origen, que acoge al individuo y que establece relaciones de solidaridad entre sus miembros, las identidades colectivas esenciales recrean simbólicamente esa "comunidad imaginada". Así se deduce la segunda de las implicaciones: esa comunidad imaginada es singular y en su interior

25 La moda de esta formulación, bastante distinta del feminismo como identidad política, no hace que deje de ser inquietante...

26 Parece pertinente detenernos aquí en la distinción que realiza Castells sobre las posibilidades de construcción de las identidades colectivas. Él distingue entre *identidad legitimadora* (la que se introduce por las instituciones dominantes de la sociedad para racionalizar su dominación frente a los actores sociales), *identidad de resistencia* (conformada por actores desde posiciones estigmatizadas por la lógica de dominación y que se constituyen como núcleos de resistencia sobre principios diferentes u opuestos a los de las instituciones dominantes) e *identidad proyecto* (actores sociales que a partir de los recursos culturales de que disponen construyen una identidad que redefine su posición en la sociedad, buscando la modificación de toda la estructura social). En esta formulación de Castells, cada tipo de proceso de construcción da lugar a un resultado diferente en la constitución de la sociedad. La identidad legitimadora genera *sociedad civil*, es decir, toda una serie de organizaciones que reproducen aunque sea conflictivamente esa identidad. La identidad de resistencia conduce a la formación de *comunidades* o *comunidades*. Y la identidad proyecto da lugar a *sujetos*. Manuel Castells. *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*. Vol. 2. "El poder de la identidad". Madrid, Alianza, 1997. La idea de nación sustentaría en unos casos una identidad legitimadora (el nacionalismo del Estado nación) y en otros, una identidad de resistencia (el nacionalismo periférico).

es unitaria y homogénea.²⁶ Sólo sobre esas premisas podemos hablar de “las mujeres”, “los indígenas”, “los negros”, etc. imaginándolos como actores singulares, sin pluralidad, complejidad o conflicto en su configuración.

Sobre el segundo de los componentes de esa sociedad compleja, quizás llama la atención que en este proceso de individualización que caracteriza la modernidad estalle a la vez la reivindicación de las identidades colectivas. Pero no hay contradicción en los términos. Precisamente cuando más importancia cobra la autonomía individual, más recursos están a disposición de las personas para su desarrollo y más se concibe al individuo como sujeto social, es cuando se torna más relevante la certidumbre sobre la identidad o más angustiosa se vuelve la incertidumbre en torno de los referentes de identidad: se hace más necesaria la construcción de referentes que limiten la incertidumbre acerca de quiénes somos como individuos y que iluminen las alternativas de acción y comportamiento.²⁷ El problema fundamental es que la autonomía individual debe sustentarse en un referente colectivo que se alimenta tanto de lo que definimos que somos como de la imagen que nos devuelven los otros sobre nosotros mismos.

En la literatura sobre movimientos sociales hay corrientes teóricas que se han centrado en este proceso de inscribir al individuo y su acción en un referente colectivo de rango superior que dote de sentido a la acción. Desde este ámbito de análisis se enfrentan los postulados del individualismo metodológico y la teoría de la elección racional sobre la existencia de un individuo autónomo que estratégicamente define líneas de acción que reviertan en su interés individual. Aquí el problema fundamental reside en suponer la existencia de individuos constituidos de una vez y para siempre como sujetos uniformes.

Desde los análisis de movimientos sociales a los que hacíamos referencia,²⁸ se contraponen al concepto de interés individual que guía toda la estrategia de la acción de la elección racional, la formulación de la identidad colectiva: la construcción en el curso de la acción colectiva del sujeto. Que en este análisis no es el “yo”,

27 En este punto nos situamos de lleno, aunque en un plano distinto, en la compleja tensión entre individualismo y los aspectos colectivos de la vida social, en la tensión entre el individualismo liberal y el “bien común” del comunitarismo.

28 Las perspectivas teóricas que articulan el análisis de la acción colectiva y de los movimientos sociales sobre alguna idea de identidad son muy variadas. Encontraríamos desde el modelo político de la acción colectiva de Tilly hasta la sociología de la acción de Touraine. El autor que más trabaja el análisis de movimientos sociales como procesos de identificación colectiva es Alberto Melucci.



sino el “nosotros” el que define la identidad. Para comprender mejor cómo la identidad colectiva disminuye la incertidumbre y contribuye a la adquisición de sentido de la acción individual y colectiva, será útil rescatar el concepto de “marco” del análisis de marcos que se aplica a los movimientos sociales.²⁹ En este análisis, los *marcos* son “los esquemas de interpretación que capacitan a los individuos para localizar, percibir, identificar y nombrar los hechos de su propio mundo y del mundo en general. Al hacer a los hechos significativos, los marcos cumplen la función de organizar la experiencia y guiar la acción individual y colectiva”.³⁰ En esta perspectiva, la idea de “marco” o “enmarcamiento” se constituye como el referente colectivo en el cual se interpreta la acción. Es un concepto constructivo e interactivo que, podríamos decir, ofrece un mapa para la acción. Una parte crucial del mapa es saber quién soy y dónde estoy parado. En ese sentido, la identidad colectiva, la definición del “nosotros” es un componente básico de un marco de acción.³¹ Los marcos en relación con los movimientos sociales o con la acción colectiva son creencias y significados que se orientan a la acción, la legitiman, dan sentido al mundo social de los participantes y contribuyen a la conformación de sus propias identidades personales y colectivas.³²

Podríamos decir que la identidad define el sujeto que realiza la interpretación, que a su vez constituye el proceso de enmarcamiento. En este sentido, Pizzorno, por ejemplo, habla de la identidad colectiva como un “apellido relevante”, la inscripción

29 El “framing” o “enmarcamiento” es un concepto que introdujo en la antropología Bateson para el análisis de los actos comunicativos, apuntando a que el entendimiento de un acto comunicativo precisa la referencia a un metamensaje sobre lo que está sucediendo, es decir, un marco de interpretación que se aplica a ese acto. En el análisis de movimientos sociales lo introdujeron Gamson, Fireman y Rytina. *Encounters with Unjust Authority*. Dorsey Press, Homewood, 1982. Siguiendo a Goffman, y los definieron como orientaciones mentales que organizan la percepción y la interpretación. Véase: Antonio Rivas. “El análisis de marcos: una metodología para el estudio de los movimientos sociales”. En: P. Ibarra y B. Tejerina (eds.). *Op. cit.*

30 Antonio Rivas. “El análisis de marcos: una metodología para el estudio de los movimientos sociales”. En: P. Ibarra y B. Tejerina (eds.). *Op. cit.*, pp. 181-215.

31 Gamson define tres componentes para un marco: injusticia (como juicio cognitivo y expresivo sobre la situación social), agencia (la conciencia de que es posible cambiar las condiciones a partir de la acción colectiva y de que los individuos son actores potenciales de su propia historia) e identidad (definición de “nosotros” en oposición a “ellos”). *Ibid.*

32 Antonio Rivas, “El análisis de marcos: una metodología para el estudio de los movimientos sociales”. *Op. cit.*, p. 207.

en un círculo de reconocimiento para dar consistencia y continuidad a los valores y acciones que se desarrollan.³³

Sin embargo, la constitución de la nación como modelo para la construcción de identidades colectivas y la búsqueda de referentes colectivos por parte de un individuo más autónomo no explican por sí solas en esta modernidad el auge de las movilizaciones políticas de las identidades colectivas. En la ecuación sobre el conflicto político y las identidades colectivas falta hacer referencia a la propia lógica política hegemónica en esta modernidad que ha devuelto al escenario político referentes tradicionales que se creían superados como la etnia, la religión o la cultura.

Chantal Mouffe nos ofrece una sugerente interpretación sobre la preeminencia de la política (la búsqueda del consenso) sobre lo político (la expresión del conflicto propio de las relaciones sociales) en el desarrollo de la democracia liberal pluralista: el desarrollo de sistemas políticos que conciben la política democrática como un “consenso sin exclusión” (“un nosotros sin un ellos” en palabras de Mouffe) ha socavado la expresión del conflicto y de posiciones políticas bien diferenciadas. Al negar la expresión de conflicto político, toda expresión de disenso se traduce en una fisura en el “nosotros”, una ruptura del consenso que genera relaciones antagónicas (nosotros/ellos; amigo/enemigo). En esta interpretación de Mouffe,³⁴ el funcionamiento de la democracia liberal en esa búsqueda del “consenso sin exclusión” ha llevado a la difuminación de las diferencias ideológicas en las nociones de izquierda y de derecha y a la desaparición en la política de apuestas diferenciadas sobre proyectos de sociedad.

A esto habría que añadir el énfasis individualista por el que la política es el espacio de expresión de intereses individuales y colectivos: una sociedad reflejo de la competencia de intereses, en la que no hay identidades, sino tan sólo estrategias puntuales y coyunturales para la defensa de los intereses; la política como la esfera del intercambio sometido a la lógica de un juego de suma cero: todo lo que gane mi

33 “Una excesiva y vehemente confianza en el propio yo puede ser pretenciosa y peligrosa. El principio de la autonomía del yo, si no se desea que opere temporalmente, no puede sostenerse por sí solo sin que resulte una ficción. Detrás de la «autonomía» es necesario algún otro yo que la reconozca. Ahora sé que más allá de cada decisión que toma mi yo actual hay que buscar algún otro tipo de alteridad, *some other kind of otherness*”. Alessandro Pizzorno. “Algún otro tipo de alteridad: una crítica a las teorías de la elección racional”. *Sistema* No. 88. 1989, p. 42.

34 Chantal Mouffe. *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Op. cit.

competidor es lo que pierdo yo o todo lo que yo gane es lo que pierde mi competidor. Como plantea Mouffe:

(...) esa situación es peligrosa para la democracia, pues crea un terreno favorable para los movimientos políticos de extrema derecha o los que apuntan a la articulación de fuerzas políticas en torno de identidades nacionales, religiosas o étnicas. En efecto, cuando no hay apuestas democráticas alrededor de las cuales puedan cristalizar las identificaciones colectivas, su lugar es ocupado por otras formas de identificación, de índole étnica, nacionalista o religiosa, y de esa suerte el oponente se define en relación con tales criterios. En esas condiciones ya no se puede percibir como un adversario, sino que aparece como un enemigo al que hay que destruir.³⁵

La confluencia de factores, la política como lógica de intercambio y reparto de beneficios, la difuminación de las diferencias políticas, el modelo esencial en la construcción de identidades colectivas y la propia necesidad de definirse como individuo y como colectivo, llevan a un escenario en el que la manifestación política de las identidades colectivas aparece como la explosión del particularismo y la negación de la posibilidad de apelar a principios universalistas. Se requiere una relación distinta entre identidades y política que permita ver a los otros como el complemento imprescindible de la definición de nosotros mismos.

3. Identidad y política: nosotros y los otros

Una identidad colectiva en cuanto reivindicación construida de la particularidad, ante el universalismo reivindicado desde las ideologías liberales, pone en juego los planteamientos comunitaristas y posmodernistas como una acción que desautoriza por irrealizable y hegemónica la expansión universalizante de la democracia liberal y se resalta como necesario el reconocimiento de un contexto al cual la democracia pertenece. En el fondo de esta discusión, se puede leer que los regímenes demoliberales no han querido o no han logrado dar una adecuada respuesta a las demandas de la diferencia cultural.

La abstracción exacerbada del individuo en la que se basa el liberalismo implica, como se ha hecho explícito en múltiples acciones colectivas por todo el planeta, una igualdad que difícilmente consigue el nivel formal y hace incompetente a la democracia liberal para entender y atender tanto las identidades particulares de personas, como las identidades de grupos.

³⁵ *Ibíd.*, p. 17.

Desde una crítica antropológica que desautoriza a la democracia liberal, siguiendo a Tovar³⁶ se “(...) propone concebir nuevos modelos políticos de acuerdo con (a) las formas de organización social de cada pueblo, (b) la contención de cualquier etnocentrismo como el vinculado con la misma democracia liberal y (c) la atención prioritaria a las diferencias culturales por encima de las formalidades legales”. No es claro que una desautorización tan radical y la invitación a un abandono, en palabras de Tovar “total de las orientaciones normativas de la democracia”, conduzca hacia una adecuada definición de las interrelaciones político-culturales. En nuestra opinión, ello podría conducir a un salto al vacío en la sociedad de nuestros tiempos.

Desde diversos planteamientos teóricos críticos con el desarrollo político de las identidades y partiendo de la propia presentación política de algunas identidades colectivas, se está formulando la idea de que identidad es igual a particularismo. Respecto de los primeros, recientemente se ha desarrollado una corriente crítica con la movilización de las identidades colectivas como forma de expresión y reivindicación política que se conoce por “la política de la identidad”. Esta crítica formulada principalmente por autores procedentes de la izquierda³⁷ contrasta la reivindicación universalista de la ideología de izquierda, que a partir de la situación de la clase obrera buscaría un nuevo orden social más justo universalmente, con la reivindicación particularista, únicamente beneficiosa para los miembros de la identidad que lance la reivindicación, de las identidades colectivas³⁸. En la medida en que se fomente la movilización política de identidades colectivas, particularistas, únicamente dedicadas al beneficio político de su grupo, diría esta crítica, se estará poniendo en práctica desde el poder la divisa de “divide y vencerás”³⁹. El contraste se realiza entre ideología (a priori, universalista) e identidad colectiva (a priori, particularista). Además, cuando

36 Leonardo Tovar G. “¿Es posible una democracia intercultural en Colombia?” Ministerio de Cultura. Bogotá, julio de 2000. Premio Nacional de Cultura 1998/Ensayo político.

37 Entre los que destacan Eric Hobsbawm y Susan George.

38 En términos de Castells, se estaría contrastando la movilización de una identidad proyecto (la obrera) con las diversas movilizaciones de identidades de resistencia.

39 Hobsbawm, como uno de los principales teóricos de esta crítica, plantea que en la actualidad la formulación de una agenda política más amplia para la izquierda significa que apoya muchos grupos de identidad y que correspondientemente, estos grupos apoyan a la izquierda. Se podría interpretar que, en estos tiempos, un proyecto para la izquierda es aquel que suma las reivindicaciones de las diversas identidades colectivas comprometidas en su desarrollo (del feminismo, del ecologismo, del indigenismo, del nacionalismo...). Eric Hobsbawm. “Identity Politics and the Left”. *New Left Review* No. 217. 1996.

se habla de identidades colectivas se suele formular como referentes de esas identidades a la etnia, al género, a la tendencia sexual, etc. como características propias de las personas que comparten esa identidad,⁴⁰ una formulación de identidad en términos de características adscriptivas, lo que aquí hemos llamado un planteamiento esencial de la identidad. En esta formulación de la identidad se niega de partida que se pueda ser feminista sin ser mujer o que se pueda apoyar al movimiento de derechos civiles de los negros si no se es negro.⁴¹ Pero el particularismo de las identidades colectivas valdría también para hacer el planteamiento a la inversa: cuestionaría que una mujer pueda tener una identidad distinta de la “de género” o solidarizarse con otro tipo de subordinación, que los indígenas puedan tener una identidad distinta, es decir, que los principios que legitiman la lucha contra las condiciones de subordinación son aplicables exclusivamente al grupo que la sustenta.⁴²

Si pensáramos en las formas de acción que se podrían asociar a esas identidades, se podría plantear que esta lógica de beneficios políticos para los miembros del grupo correspondería con la lógica de acción de los grupos de interés: la influencia en el poder político que revierte en avances en las posiciones de los grupos que consigan esa influencia. El problema fundamental es que en esta lógica de acción de grupo de interés no se cuestiona el marco de poder, el sistema de dominación, tan sólo se intenta revertir esa dominación en beneficios. Si aceptáramos el ejemplo, los plantea-

40 “La política de la identidad asume que entre las muchas identidades que todos tenemos hay una que determina, o al menos domina, nuestra política: ser mujer, si eres feminista, ser protestante si eres unionista, ser catalán si eres catalanista, ser homosexual si estás en el movimiento gay. (...) El argumento socialista era que la mayoría de la gente es ‘asalariada por su manos o por su cerebro’ y que los obreros eran el agente histórico necesario para el cambio de la sociedad. Por tanto, fueses quien fueses, si querías el futuro, tenías que apoyar el movimiento obrero”. *Ibid.*, pp. 41-43 (traducción propia).

41 Y nos lleva a un problema mayor: si ser ecologista es una identidad colectiva, ¿qué tipo de característica personal se debe tener para serlo?

42 En términos de exclusión y partiendo del particularismo, la única exclusión que importa es la propia: si no afecta a mis iguales, la exclusión no es objeto de mi acción. Transcribimos a continuación, de manera ilustrativa, un extracto de una noticia aparecida en *El País* el domingo 2 de diciembre sobre el apoyo de los estadounidenses a las medidas antiterroristas de Bush a raíz del atentado del 11 de septiembre: “La población negra, que antes del 11 de septiembre se indignaba ante el hecho de que su raza bastara para suscitar las sospechas policiales, apoya aún más que la población blanca (75% contra 64%) que se interrogue sistemáticamente a los ciudadanos de origen árabe. ‘Los afroamericanos parecen decir que todo está bien si los perseguidos no son ellos’, admite Earl Ofari Hutchinson, presidente de la Alianza Nacional para la Acción Positiva”.

mientos esenciales de la identidad se harían equivalentes a las identidades de resistencia de Castells: lo que se buscaría es el mantenimiento de la esencia de la identidad frente a las transformaciones impuestas desde fuera, la resistencia a la "fagocitación". O, como plantea Laclau: "no puedo afirmar una identidad diferencial sin distinguirla de un contexto y, en el proceso de hacer esta distinción, estoy al mismo tiempo afirmando el contexto. La formulación contraria también es verdadera: no puedo destruir un contexto sin destruir al mismo tiempo la identidad del sujeto particular que lleva a cabo la destrucción".⁴³ El sistema de dominación que subordina e impide el desarrollo de una identidad es a la vez el contexto en el que para entender la construcción de esa identidad: "cualquier victoria contra el sistema desestabiliza también la identidad de la fuerza victoriosa".⁴⁴

Llegamos aquí a dos problemas de naturaleza distinta. El primero es de contenido teórico y requiere separar el concepto de identidad colectiva de una necesaria manifestación de particularismo. Requiere comprender que bajo el calificativo de "identidad colectiva" se manifiestan diversas formas de expresión y movilización política; que la construcción del "nosotros" no implica ninguna relación con los otros, aunque sí es cierto que depende de cómo se construya esa identidad, que la definición sea excluyente o incluyente, particular o universal, esencial o constructiva.

El segundo es de contenido político y afecta a la expresión de las identidades colectivas. En la medida en que sólo se pretende "conservar" la esencia de la identidad, los rasgos propios diferenciadores de los otros, se puede estar reforzando el sistema en el que adquiere sentido la construcción de la "comunidad". La apelación a una comunidad social perdurable que legitima la acción política inhabilita la posibilidad de "proyectar" un orden social que no requiera "guetos" sociales en los cuales conservar las esencias. La posibilidad de, en términos de Castells, superar una "identidad de resistencia" para construir una "identidad proyecto" pasa por el planteamiento de las transformaciones necesarias para revertir la subordinación, por la capacidad de articular un sujeto político. Sin embargo, la articulación de diversas identidades colectivas en un proyecto político no se sostiene desde un modelo esencial de las identidades colectivas. Si hay una identidad esencial en ser mujer, negro o gay, el primer significado que se deriva es que hay un sujeto homogéneo y unitario detrás de esas identidades: si mi esencia es ser mujer eso estará por encima de ser gay o negra u obrera; si mi esencia es ser obrero negará la importancia de ser

43 Ernesto Laclau. "Universalismo, particularismo y el tema de la identidad". En: H. Silveira Gorski (ed.). *Op, cit.*, pp. 251-268.

44 *Idem.*

mujer o ecologista; si mi esencia es ser indígena borraré la importancia de las exigencias de ser campesino o mujer. Tampoco se puede producir esa articulación cuando se concibe la acción con la mera finalidad de promover unos intereses, porque si la acción es concebida así, estará inscrita en la competencia de intereses y en esa competencia, la vinculación a otros grupos es exclusivamente estratégica.

Ambos problemas remiten finalmente a una misma cuestión: la institucionalización de las identidades colectivas se realiza dentro de un sistema político. Esto quiere decir que la posibilidad de articular diversas identidades colectivas en un proyecto político es una transformación que tiene que ver con cómo se concibe y se pone en práctica la política, no sólo desde el propio colectivo sino desde el sistema político en el que se inscribe la acción. Una política afectada por la lógica de intercambio “contagia” esa dinámica a los sujetos que quieren encontrar una posición en el escenario.⁴⁵

La lucha política de esas identidades colectivas puede verse no sólo desde el punto de vista de los beneficios que consiguen para sus miembros,⁴⁶ sino desde las transformaciones que producen (y han producido) en los sistemas democráticos, construyendo conflictos no considerados anteriormente. Los avances en el proceso democrático de las sociedades actuales tienen que ver con la consideración de amplios sectores de la población excluidos de él: “En este sentido, la teoría y las instituciones democráticas liberales tienen que ser de-construidas. Dado que fueron pensadas para sociedades más homogéneas que las actuales, estuvieron basadas en todo tipo de supuestos no expresados inaceptables en la situación presente”.⁴⁷

45 “No comprendo por qué la gente iba a invertir tal cantidad de recursos, tanto tiempo y energía emocional, para formar grupos de concienciación, por ejemplo, o para mantener redes para la producción cultural en las situaciones normales de la vida, si todo lo que está en juego es su mayor participación en el sistema. Esto es completamente irracional. Así que, o bien reducimos este comportamiento a su aspecto expresivo, y revitalizamos una discusión completamente inútil entre lo instrumental y lo expresivo, o tenemos que encontrar alguna otra explicación para la gran inversión que hace esta gente en un comportamiento que parece ser completamente irracional cuando lo consideramos desde una perspectiva ‘instrumental’. Esto me hace pensar enseguida que ciertamente hay cuestiones sistémicas, pero que la manera en que estas cuestiones sociales básicas se expresan es mucho más flexible y efímera de lo que creíamos”. Alberto Melucci. *Op. cit.*, p. 378.

46 Efectivamente, el feminismo ha conseguido algunos avances muy positivos para las mujeres, de la misma forma que el socialismo ha conseguido avances para los trabajadores. Pero entenderlo exclusivamente de esa forma, supone despreciar los avances democráticos en términos de ampliación de la capacidad de inclusión política y económica.

47 Ernesto Laclau. “Universalismo, particularismo y el tema de la identidad”. *Op. cit.*, p. 266.

El dilema clave está seguramente en que no eran (ni son) unas sociedades homogéneas sino que tenían la pretensión de serlo, al menos políticamente. El problema está en si se puede conjugar la pretensión de homogeneidad (que será siempre una cuestión de hegemonía política, de ejercicio de poder) con la pretensión pluralista democrática.

Si admitimos que el pluralismo constituye una condición imprescindible para acoger las diferencias culturales, no parece plausible una apología del multiculturalismo. La distinción entre cultura y política puede, al menos en términos teóricos, marcar un camino en el que resulte posible instrumentar una forma de organización sociopolítica democrática, construida sobre la base de reconocer la historicidad de las identidades culturales y de la propia democracia como un marco contextual igualmente histórico y cultural. Ello debe permitir la construcción de identidades colectivas donde las pretensiones normativas universales (en el sentido de aplicables en lo básico a múltiples marcos de convivencia social) integren en los sistemas políticos las competencias necesarias para asumir la alteridad, la pluralidad y la identidad. El reconocimiento de la heterogeneidad de nuestras sociedades es la primera condición para pensarnos (a nosotros y a los otros) como sujetos plurales.