

17. La cuestión de la identidad cultural

Introducción: la *identidad* en cuestión

La cuestión de la “identidad” está siendo vigorosamente debatida en la teoría social. En esencia, el argumento central es que las viejas identidades que estabilizaron el mundo social durante tanto tiempo se hallan en declive, lo que da origen a otras nuevas y fragmenta al individuo moderno concebido como un sujeto unitario. Esta llamada “crisis de identidad” es parte de un proceso más amplio de cambio que está dislocando los procesos y estructuras centrales de las sociedades modernas y minando las bases que otorgaban a los individuos un anclaje estable en el mundo social.

El objetivo de este capítulo es explorar algunas de estas cuestiones del problema de la identidad cultural en la modernidad tardía y afirmar si existe o no una “crisis de identidad”, en qué consiste y en qué direcciones se mueve. El capítulo aborda cuestiones como: ¿Qué entendemos por una “crisis de identidad”? ¿Qué avances recientes en las sociedades modernas la han precipitado? ¿Qué forma toma? ¿Cuáles son sus consecuencias potenciales? La primera parte de este capítulo se ocupa de cambios en los conceptos de la identidad y del sujeto. La segunda parte desarrolla este argumento con respecto a las *identidades culturales*: aquellos aspectos de nuestras identidades que surgen de nuestra “pertenencia” a distintas culturas étnicas, raciales, lingüísticas, religiosas y, sobre todo, nacionales.

Este capítulo está escrito desde una posición que básicamente simpatiza con la afirmación de que las identidades modernas están siendo “descen-tradas”; esto es, dislocadas o fragmentadas. Su objetivo es investigar esta afirmación, entender lo que implica, calificarla y discutir cuáles podrían ser sus consecuencias probables. A lo largo de la argumentación, este capítulo modifica la afirmación anterior, introduciendo algunas complejidades y examinando algunos rasgos contradictorios que la afirmación “descen-trante”, en sus formas más simples, deja de lado.

Por consiguiente, las formulaciones que se encuentren en este capítulo son provisionales y están abiertas a la polémica. Dentro de la comunidad sociológica, la opinión acerca de estas materias está profundamente dividida. Las tendencias son demasiado recientes y ambiguas y el mismo concepto con el que estamos trabajando —la identidad— resulta muy complejo, subdesarrollado y muy poco entendido dentro de la ciencia social contemporánea como para ser puesto a prueba definitivamente. Como muchos de los otros fenómenos examinados en este volumen,¹ es imposible ofrecer aseveraciones concluyentes o realizar juicios seguros sobre las afirmaciones teóricas o

1 Hall se refiere al libro del cual hace parte el capítulo, ver Hall, Held y McGrew (1992).
(Nota de los editores).

proposiciones que están siendo propuestas. Es necesario tener esto en mente mientras se lea el resto del capítulo.

Para aquellos teóricos que creen que las identidades modernas se están fragmentando, el argumento se desarrolla de la siguiente manera. Un tipo distintivo de cambio cultural está transformando las sociedades modernas a fines del siglo XX. Esto está fragmentando los paisajes culturales referentes a clase, género, sexualidad, etnicidad, raza y nacionalidad que nos proporcionaban posiciones estables como individuos sociales. Estas transformaciones también están cambiando nuestras identidades personales, minando nuestro sentido de nosotros mismos como sujetos integrados. Esta pérdida de un “sentido de uno mismo” estable a veces es llamada dislocación o descentralización del sujeto. Este conjunto de desplazamientos dobles —que des-centra a los individuos tanto de su lugar en el mundo cultural y social como de sí mismos— constituye una crisis de identidad para el individuo. Como observa el crítico cultural Kobena Mercer, “la identidad sólo constituye un problema cuando está en crisis, cuando algo que se asume como fijo, coherente y estable es desplazado por la experiencia de la duda y la incertidumbre” (1990: 43).

Muchos de esos procesos de cambio se han discutido largamente en capítulos anteriores (cfr. Hall, Held y McGrew 1992). Tomados en conjunto, representan un proceso de transformación tan fundamental y de tan amplio espectro que uno se ve forzado a preguntar si no es la modernidad misma la que está siendo transformada. Este capítulo añade una nueva dimensión al problema: la afirmación de que en lo que se describe a menudo como nuestro mundo postmoderno, también somos “post-” cualquier concepción prefijada o fundamentalista de la identidad, algo que ha sido tomado desde la Ilustración para definir el núcleo mismo o esencia de nuestro ser y para afincar nuestra existencia como sujetos humanos. Con el fin de explorar esta afirmación, examinaré, en primer lugar, las definiciones de la identidad y las características del cambio en la modernidad tardía.

Tres conceptos de identidad

Para los propósitos de la exposición, distinguiré tres conceptos de identidad muy distintos: (a) del sujeto de la Ilustración, (b) del sujeto sociológico y (c) del sujeto postmoderno. El sujeto de la Ilustración estaba basado en una concepción del sujeto humano como individuo totalmente centrado y unificado, dotado de las capacidades de razón, consciencia y acción, cuyo “centro” consistía de un núcleo interior que emergía por primera vez con el nacimiento del sujeto y se desplegaba junto a éste, permaneciendo esencialmente igual —continuo o idéntico a sí mismo— a lo largo de la existencia del individuo. El centro esencial del ser era la identidad de una persona. Tengo más que decir sobre esto dentro de un momento, pero se puede apreciar que se trata de una concepción muy “individualista” del sujeto y “su” identidad “de él” (pues los sujetos de la Ilustración usualmente se describieron como masculinos).

La noción del sujeto sociológico reflejaba la complejidad creciente del mundo moderno y la consciencia de que este núcleo interior del sujeto no era autónomo y autosuficiente, sino que se formaba con relación a los otros cercanos que transmitían al sujeto los valores, significados y símbolos de los mundos que habitaba. G. H. Mead, C. H. Cooley y los interaccionistas simbólicos son las figuras clave en la sociología que elaboraron esta concepción interactiva de la identidad y del yo. Según este punto de vista, que se ha convertido en la concepción sociológica clásica del asunto, la identidad se forma en la interacción entre el yo y la sociedad. El sujeto aún tiene un núcleo interior o esencia que es el “verdadero yo”, pero éste se forma o modifica en un diálogo continuo con los mundos culturales “de fuera” y las identidades que estos ofrecen.

La identidad, según esta concepción sociológica, establece un puente sobre la brecha entre lo “interior” y lo “exterior”, entre el mundo personal y el público. El hecho de que nos proyectemos “a nosotros mismos” dentro de estas identidades culturales, interiorizando al mismo tiempo sus sentidos y valores y convirtiéndolos en “parte de nosotros”, nos ayuda a alinear nuestros sentimientos subjetivos con los lugares objetivos que ocupamos dentro del mundo social y cultural. La identidad, entonces, une (o, para usar una metáfora médica, “sutura”) al sujeto y la estructura. Estabiliza tanto a los sujetos como a los mundos culturales que ellos habitan, volviendo más unidos y predecibles a los dos, recíprocamente.

Sin embargo, estos son exactamente los que ahora se dice que están “cambiando”. El sujeto, previamente experimentado como poseedor de una identidad estable y unificada, se está volviendo fragmentado; compuesto, no de una sola, sino de varias identidades, a veces contradictorias y sin resolver. En correspondencia con esto, las identidades que componían los paisajes sociales “allí afuera” y que aseguraban nuestra conformidad subjetiva con las “necesidades” objetivas de la cultura se están rompiendo como resultado del cambio estructural e institucional. El mismo proceso de identificación a través del cual nos proyectamos dentro de nuestras identidades culturales, se ha vuelto más abierto, variable y problemático.

Esto produce el sujeto postmoderno, conceptualizado como carente de una identidad fija, esencial o permanente. La identidad se convierte en una “fiesta móvil”, pues es formada y transformada continuamente con relación a los modos en que somos representados o interpelados en los sistemas culturales que nos rodean (Hall 1987). Está definida histórica y no biológicamente. El sujeto asume diferentes identidades en momentos distintos, identidades que no están unificadas en torno a un “yo” coherente. Dentro de nosotros coexisten identidades contradictorias que jalan en distintas direcciones, de modo que nuestras identificaciones continuamente están sujetas a cambios. Si sentimos que tenemos una identidad unificada desde el nacimiento hasta la muerte, es sólo porque construimos una historia reconfortante o “narrativa del yo” sobre nosotros mismos (Hall 1990). La identidad totalmente unificada, completa, segura y coherente es una fantasía. Más bien, mientras se multiplican todos los sistemas de significación y representación cultural, somos confrontados por una multiplicidad desconcertante y efímera de

posibles identidades, con cualquiera de las cuales nos podríamos identificar, al menos temporalmente.

Debemos tener en cuenta que las tres definiciones de sujeto arriba mencionadas son, en cierta medida, simplificaciones. Conforme se desarrolle la discusión, éstas se volverán más complejas y matizadas. Sin embargo, vale la pena adherirnos a ellas como aproximaciones alrededor de las cuales desarrollar la argumentación de este capítulo.

El carácter del cambio en la modernidad tardía

Otro aspecto del tema de la identidad está relacionado con el carácter del cambio en la modernidad tardía, en particular, con aquel proceso de cambio conocido como “globalización”, y su impacto en la identidad cultural. En esencia, aquí el argumento es que el cambio en la modernidad tardía tiene un carácter muy específico. Como dijo Marx acerca de la modernidad,

[es una] revolución constante de la producción, una incesante conmoción de todas las relaciones sociales, una incertidumbre y agitación continua [...] Todas las relaciones fijas, estancadas, con su cortejo de creencias y de ideas veneradas, son desechadas, todas las recién formadas quedan obsoletas antes de llegar a osificarse. Todo lo sólido se desvanece en el aire [...] (Marx y Engels 1973: 70).

Por lo tanto, las sociedades modernas son, por definición, sociedades de cambio constante, rápido y permanente. Esta es la diferencia principal de las sociedades “modernas” con respecto a las “tradicionales”. Anthony Giddens argumenta que

En las sociedades tradicionales, se honra el pasado y se valorizan los símbolos porque contienen y perpetúan la experiencia de generaciones. La tradición es un medio para manejar el tiempo y el espacio que inserta cualquier actividad o experiencia particular dentro de la continuidad del pasado, presente y futuro, que a su vez son estructurados por prácticas sociales recurrentes (Giddens 1990: 37-38).

La modernidad, por el contrario, no sólo está definida como la experiencia de vivir con el cambio rápido, extenso y continuo, sino que es una forma de vida muy reflexiva en la cual las “prácticas sociales se examinan y reforman constantemente a la luz de información entrante acerca de estas mismas prácticas y, por tanto, su carácter se altera constitutivamente” (Giddens 1990: 38).

Giddens cita en particular el *ritmo* y el *alcance del cambio* —“mientras que diferentes áreas del globo se interconectan entre sí, olas de transformación social se revientan a lo largo de prácticamente toda la superficie terrestre” (1990: 6)—, así como la *naturaleza de las instituciones modernas*. Las últimas o son radicalmente nuevas comparadas con las sociedades tradicionales (por ejemplo, el estado-nación o la mercantilización de los productos y el trabajo asalariado), o tienen una aparente continuidad respecto de formas anteriores (por ejemplo, la ciudad), pero están organizadas según principios bastante distintos. Más significativas son las transformaciones del tiempo y

del espacio, y lo que él llama “la desencajamiento [*disembedding*] del sistema social”, “el sacar a las relaciones sociales de sus contextos locales de interacción y su reestructuración a través de cantidades indefinidas de espacio-tiempo” (Giddens 1990: 21). Discutiremos estos temas más adelante. Sin embargo, el punto general que destacaríamos es aquel de las *discontinuidades*.

Los modos de vida generados por la modernidad nos han apartado, en una forma casi sin precedentes, de todos los tipos tradicionales de orden social. Tanto en su extensionalidad [‘aspectos externos’] como en su intencionalidad [‘aspectos internos’], las transformaciones que la modernidad involucra son más profundas que la mayor parte de los cambios característicos de períodos precedentes. En el plano extensional, han servido para establecer formas de interconexión social que se extienden sobre el Globo; en términos intencionales, han venido a alterar algunas de las características más íntimas y personales de nuestra existencia cotidiana (Giddens 1990: 21).

David Harvey habla de la modernidad como un concepto que implica no sólo “una despiadada ruptura con cualquier o toda condición precedente”, sino como “caracterizada por un proceso interminable de rupturas internas y fragmentaciones dentro de sí misma” (Harvey 1989: 12). Ernesto Laclau (1990) utiliza el concepto de “dislocación”. Una estructura dislocada es aquella cuyo centro está desplazado y no ha sido reemplazado por otro, sino por “una pluralidad de centros de poder”. Laclau sostiene que las sociedades modernas no poseen un centro ni un principio articulador u organizador único, y no se desarrollan de acuerdo con el despliegue de una única “ley” o “causa”. La sociedad no es, como los sociólogos a menudo creyeron, un todo unificado y bien delimitado, una totalidad que se produce a sí misma a través de cambios evolutivos desde adentro de sí misma, como el desplegarse de un narciso desde su bulbo. Está siendo constantemente “descentrada” o dislocada por fuerzas que están fuera de ella.

Sostiene que las sociedades de la modernidad tardía se caracterizan por la “diferencia”; están atravesadas por diferentes divisiones y antagonismos sociales que producen una variedad de distintas “posiciones de sujeto” —es decir, identidades— para los individuos. Si tales sociedades se mantienen juntas realmente, no es porque estén unificadas, sino porque sus elementos e identidades diferentes pueden, bajo ciertas circunstancias, articularse. Pero esta articulación es siempre parcial: la estructura de la identidad permanece abierta. Laclau sostiene que sin esto no habría historia.

Esta es una concepción de la identidad muy distinta y mucho más problemática y provisional que muchas de las que se plantean en el análisis social. Debemos añadir que, lejos de consternarse por esto, Laclau argumenta que la dislocación tiene ciertas características positivas. Trastorna las identidades estables del pasado, pero también abre la posibilidad de nuevas articulaciones: la forja de nuevas identidades, la producción de nuevos sujetos, y lo que él llama la “recomposición de la estructura que rodea a determinados puntos nodales de articulación” (Laclau 1990: 40).

Giddens, Harvey y Laclau ofrecen lecturas algo diferentes de la naturaleza del cambio en el mundo postmoderno, pero su énfasis en la discontinuidad, fragmentación, ruptura y dislocación contiene un hilo común. Se debe tener esto en mente cuando llegamos a considerar lo que algunos teóricos sostienen que es el impacto del cambio contemporáneo conocido como la “globalización”.

¿Qué es lo que está en juego en la cuestión de las identidades?

Hasta ahora, los argumentos pueden parecer algo abstractos. Para ofrecer algún sentido de cómo se aplican a una situación concreta, y qué es lo que está “en juego” en estas polémicas definiciones de la identidad y del cambio, tomemos un ejemplo que resalta las consecuencias *políticas* de la fragmentación o “pluralización” de las identidades.

En 1991, el presidente Bush, ansioso por restaurar una mayoría conservadora en la Corte Suprema de los EEUU, nominó a Clarence Thomas, un juez negro con puntos de vista políticamente conservadores. A juicio de Bush, los votantes blancos probablemente apoyarían a Thomas porque era conservador con respecto a la ley de la igualdad de derechos, y los votantes negros lo apoyarían porque era negro. En resumen, el presidente estaba “jugando el juego de identidades”.

Durante las audiencias del Senado acerca de dicho nombramiento, el juez Thomas fue acusado de acoso sexual por parte de una mujer negra, Anita Hill, que había sido colega subalterna de Thomas. Las audiencias causaron un escándalo público y polarizaron a la sociedad americana. Algunos negros apoyaron a Thomas por razones raciales; otros se opusieron a él por razones sexuales. Las mujeres negras se dividieron, dependiendo de si prevalecían sus “identidades” como negras o como mujeres. Los hombres negros también se dividieron, dependiendo de si su sexismo se anteponía a su liberalismo. Los hombres blancos se dividieron, no sólo dependiendo de su política, sino de cómo se identificaban a sí mismos con respecto al racismo y al sexismo. Las mujeres conservadoras blancas apoyaron a Thomas no sólo por razones políticas, sino por su oposición al feminismo. Las feministas blancas, a menudo liberales en cuanto a la raza, se opusieron a Thomas por razones sexuales. Y ya que el juez Thomas es un miembro de la élite judicial y Anita Hill, en el momento del presunto incidente, era una empleada subalterna, temas de posición de clase social en el trabajo también influyeron estas discusiones.

Aquí no vamos a abordar la cuestión de la culpa o inocencia del juez Thomas, sino el “juego de identidades” y sus consecuencias políticas.

Observemos:

- Las identidades eran contradictorias. Se entrecruzaban, atravesaban o “dislocaban” recíprocamente.
- Las contradicciones operaban tanto “afuera”, en la sociedad, atravesando grupos establecidos de electores, como “dentro” de la cabeza de cada individuo.

- Ninguna identidad por sí sola —por ejemplo, aquella de clase social— pudo alinear todas las diferentes identidades en una “identidad-amor” global en la que una política podía fundamentarse firmemente. Las personas ya no identifican sus intereses sociales exclusivamente en términos de clase; la clase ya no puede servir como categoría movilizadora o dispositivo discursivo a través del cual todos los diversos intereses e identidades sociales de las personas se reconcilian y representan.
- Cada vez más, los panoramas políticos del mundo moderno están fracturados de esta manera por medio de identificaciones que compiten y se dislocan entre sí —que surgen, especialmente, de la erosión de la “identidad-amor” de una clase y de las identidades emergentes pertenecientes al nuevo campo político definido por los nuevos movimientos sociales: feminismo, movimientos raciales, movimientos de liberación nacional, antinucleares y ecológicos (Mercer 1990).
- Ya que la identidad cambia según cómo se interpela o representa al sujeto, la identificación no es automática, sino que se puede ganar o perder. Se ha politizado. Esto es descrito algunas veces como el cambio de una política de identidad (de clase) a una política de *diferencia*.

Puedo delinear ahora brevemente la forma del resto del capítulo. En primer lugar, consideraré en mayor profundidad en qué sentido se dice que el concepto de identidad ha cambiado, de aquel del sujeto de la Ilustración al del sujeto sociológico y luego postmoderno. Luego de esto, el capítulo explorará aquel aspecto de la identidad cultural moderna que se forma a través de la pertenencia a una cultura *nacional*, y cómo los procesos de cambios dislocantes, expresados en el concepto de “globalización”, lo están afectando.

El nacimiento y la muerte del sujeto moderno

En esta sección delinearé la explicación ofrecida por algunos teóricos contemporáneos de los cambios principales que han ocurrido en la manera en que el sujeto y la identidad han sido conceptualizados en el pensamiento moderno. Mi propósito es rastrear los estadios a través de los cuales una versión particular del “sujeto humano” —con ciertas capacidades humanas fijas y un sentido estable de su propia identidad y lugar en el orden de las cosas— apareció por primera vez en la época moderna; cómo éste se convirtió en “centrado” en los discursos y las prácticas que dieron forma a las sociedades modernas; cómo adquirió una definición más sociológica o interactiva; y cómo está siendo “des-centrado” en la modernidad tardía. El enfoque principal de esta sección es conceptual. Conciérne a *concepciones cambiantes* del sujeto humano visto como una figura discursiva, y argumentaré que su forma unificada e identidad racional fueron presupuestas tanto por los discursos del pensamiento moderno como por los procesos que dieron forma a la modernidad y que eran esenciales para estos últimos.

Tratar de rastrear la historia de la noción del sujeto moderno es un ejercicio excesivamente difícil. La idea de que las identidades eran totalmente

coherentes y unificadas y que ahora se han dislocado totalmente es una manera muy simplista de contar la historia del sujeto moderno, y yo la adopto aquí solamente como un dispositivo para los propósitos de una exposición conveniente. Aun aquellos que se adhieren en términos generales a la noción de un descentramiento de la identidad no podrían suscribirse a ésta en su forma simplista y se debe tener esta calificación en mente mientras se lee esta sección. Sin embargo, esta formulación simple posee la ventaja de permitirme (en el breve espacio de este capítulo) esquematizar una rudimentaria figura de cómo, de acuerdo con los que proponen el punto de vista descentrante, la conceptualización del sujeto moderno ha cambiado en *tres* puntos estratégicos durante la modernidad. Estos cambios subrayan la afirmación básica de que las conceptualizaciones del sujeto cambian y, por lo tanto, tienen una historia. Ya que el sujeto moderno emergió en un tiempo determinado (su “nacimiento”) y tiene una historia, se sigue que también podría cambiar y, de hecho, que bajo determinadas circunstancias, podemos incluso contemplar “su muerte”.

Es ahora un lugar común decir que la época moderna dio origen a una forma de *individualismo* nueva y decisiva, en el centro de la cual se irguió una nueva concepción del sujeto individual y su identidad. Esto no significa que las personas no eran individuos en los tiempos pre-modernos, sino que la individualidad fue “vívida”, “experimentada” y “conceptualizada” de forma diferente. Las transformaciones que nos condujeron a la modernidad arrancaron al individuo de sus estables amarres en las tradiciones y estructuras. Ya que se creía que éstas eran designio divino, no se consideraban como sujetas a cambios fundamentales. El estatus, el rango y la posición de uno en la “gran cadena del ser” —el orden divino y secular de las cosas— eclipsaron cualquier sentido de soberanía individual de cada uno. El nacimiento del “individuo soberano” entre el humanismo del Renacimiento del siglo XVI y la Ilustración del siglo XVIII representó una ruptura significativa con el pasado. Algunos sostienen que fue el motor que puso en marcha todo el sistema social de la modernidad.

Raymond Williams observa que la historia moderna del sujeto individual une dos significados definidos: por un lado, el sujeto es “indivisible”, una entidad que está unificada dentro de sí misma y no puede ser dividida más; por otro lado, se trata, asimismo, de una entidad que es “singular, distintiva, única” (Williams 1976: 133-135). Muchos movimientos importantes en la cultura y el pensamiento occidentales contribuyeron al surgimiento de esta nueva concepción: la Reforma y el Protestantismo, que liberaron la consciencia del individuo de las instituciones religiosas de la Iglesia y la expusieron directamente al Ojo de Dios; el humanismo del Renacimiento que ubicó al Hombre (sic) en el centro del universo; las revoluciones científicas, que dotaron al Hombre de la facultad y las capacidades para inquirir, investigar y desentrañar los misterios de la Naturaleza; y la Ilustración, centrada en la imagen del Hombre racional y científico, liberado del dogma y de la intolerancia, ante el cual la historia humana entera fue desplegada, para su entendimiento y dominio.

Mucho de la historia de la filosofía occidental consiste en reflexiones sobre o mejoras a esta concepción del sujeto, sus poderes y capacidades. Una figura importante que otorgó a este concepto su primera formulación fue la del filósofo francés René Descartes (1596- 1650). Visto algunas veces como “el Padre de la filosofía moderna”, Descartes fue un matemático y un científico, fundador de la geometría analítica y la óptica, profundamente influenciado por la “nueva ciencia” del siglo XVII. Estuvo afligido por esa profunda duda que siguió al desplazamiento de Dios del centro del universo; y el hecho de que el sujeto moderno nació en medio de duda y escepticismo metafísicos nos recuerda que *nunca* estuvo tan establecido y unificado como quiere dejar entender esta manera de describirlo (Forester 1987). Descartes saldó sus cuentas con Dios haciéndolo el Primer Motor de toda la creación; de allí en adelante explicó el resto del mundo material enteramente en términos matemáticos.

Descartes postulaba dos sustancias distintas: la sustancia espacial (materia) y la sustancia pensante (mente). Así, re-enfocó el gran *dualismo* entre “mente” y “materia” que ha preocupado a la filosofía occidental desde entonces. Él creía que las cosas deben explicarse mediante su reducción a sus elementos esenciales: la menor cantidad posible de los elementos en última instancia irreducibles. En el centro de la “mente” colocó al sujeto individual, constituido por su capacidad de razonar y pensar. La consigna de Descartes fue “*Cogito, ergo sum*”: “*Pienso, luego existo*” (énfasis mío). Desde entonces, esta concepción del sujeto consciente, racional y cogitativo como el centro del saber ha sido conocida como “el sujeto cartesiano”.

Otra contribución crítica fue hecha por John Locke, quien, en su *Essay Concerning Human Understanding*, definió al individuo en términos de “la mismidad de un ser racional”, esto es, una identidad que es siempre la misma y que establece una continuidad con su sujeto: “todo lo que esta consciencia pueda estirarse para alcanzar cualquier acción o pensamiento del pasado constituirá el alcance de la identidad de aquella persona” (Locke 1967: 212-213). Esta figura conceptual o dispositivo discursivo —el “individuo soberano”— estaba inmersa en cada uno de los procesos y prácticas claves que crearon el mundo moderno. Él (sic) era el “sujeto” de la modernidad en dos sentidos: el origen o “sujeto” de la razón, el conocimiento y la práctica; y aquel que cargaba con las consecuencias de estas prácticas, el que fue “sujeto a” ellas (cfr. Foucault 1986).

Algunos han cuestionado si el capitalismo realmente requería una concepción de individuo como soberano (Abercrombie *et al.* 1986). Sin embargo, el surgimiento de una concepción más individualista del sujeto es ampliamente aceptada. Raymond Williams resume esta inmersión del sujeto moderno en las prácticas y los discursos de la modernidad en el pasaje siguiente:

La aparición de las nociones de individualidad, en el sentido moderno, puede relacionarse con la ruptura del orden social, económico y religioso medieval. En el movimiento general contra el feudalismo, se colocó un énfasis nuevo sobre la existencia personal del hombre sobre y por encima de su lugar o función en una sociedad rígidamente

jerárquica. Hubo un énfasis similar, en el Protestantismo, que se colocó sobre la relación directa e individual del hombre con Dios y no sobre una relación mediatizada por la Iglesia. Pero no fue sino hasta fines del siglo XVII y el siglo XVIII que un nuevo modo de análisis, en la lógica y en las matemáticas, postuló al individuo como la entidad sustancial (cfr. la ‘mónada’ de Leibniz) de la cual se derivaban otras categorías, especialmente las categorías colectivas. El pensamiento político de la Ilustración siguió principalmente este modelo. La lógica nacía de los individuos, que tenían una existencia inicial y primaria, y tanto leyes como formas de sociedad se derivaron de ellos: por sumisión, como en Hobbes; por contrato o consentimiento, o por la nueva versión de la ley natural, en el pensamiento liberal. En la economía clásica, el cambio fue descrito en un modelo que postulaba a individuos separados que [poseían propiedades y] decidieron, en algún momento inicial, entrar en relaciones comerciales o económicas. En la ética utilitaria, los individuos separados calculaban las consecuencias de esta u otra acción (Williams 1976: 135-136).

En el siglo XVIII apenas era posible imaginar los grandes procesos de la vida moderna como centrada en el sujeto-de-razón individual. Pero cuando las sociedades modernas fueron creciendo en complejidad, adoptaron una forma más social y colectiva. Las clásicas teorías de gobierno liberales, basadas en los derechos y el consentimiento del individuo, fueron obligadas a aceptar las estructuras del estado-nación y con las grandes masas que construyeron una democracia moderna. Las leyes clásicas de economía política, propiedad, contrato e intercambio tenían que operar, después de la industrialización, en medio de la gran formación de clases del capitalismo moderno. El empresario individual en *La riqueza de las naciones* de Adam Smith o aun en *El Capital* de Marx fue transformado en los conglomerados corporativos de la economía moderna. El ciudadano individual quedó enredado en las maquinarias administrativo-burocráticas del estado moderno.

Entonces emergió una concepción más *social* del sujeto. El individuo llegó a considerarse como más ubicado y “situado” dentro de las grandes estructuras y formaciones de soporte de la sociedad moderna. Dos cambios importantes contribuyeron a articular un conjunto más amplio de cimientos conceptuales para el sujeto moderno. El primero fue la biología darwiniana. El sujeto humano fue “biologizado”, a la razón se le dio una base en la Naturaleza, y a la mente un “terreno” en el desarrollo físico del cerebro humano.

El segundo desarrollo emergió con el nacimiento de las nuevas ciencias sociales. Sin embargo, las transformaciones que éstas pusieron en movimiento fueron desiguales. Éstas eran:

1. El “individuo soberano” con “sus” anhelos, necesidades, deseos e intereses, permaneció como la figura crucial en los discursos de la economía moderna y de las leyes.
2. El dualismo típico del pensamiento cartesiano fue institucionalizado en la escisión de las ciencias sociales, entre la psicología y otras disciplinas.

El estudio del individuo y sus procesos mentales se convirtió en el objeto de estudio especial y privilegiado de la psicología.

3. La sociología, sin embargo, proporcionó una crítica al “individualismo racionalista” del sujeto cartesiano. Ubicó al individuo en los procesos grupales y las normas colectivas, y argumentó que éstas apuntalan cualquier contrato entre sujetos individuales. Por lo tanto, esta ciencia desarrolló una explicación alternativa de cómo los individuos se forman subjetivamente a través de su membrecía y participación en relaciones sociales más amplias; y, por el contrario, cómo los procesos y estructuras están sustentados por los papeles que los individuos desempeñan en ellos. Esta “internalización” de lo exterior en el sujeto y la “externalización” de lo interior a través de la acción en el mundo social (como se discutió anteriormente) es la explicación sociológica primordial del sujeto moderno, y está sintetizada en la teoría de la socialización. Como se observó más arriba, G. H. Mead y los interaccionistas simbólicos adoptaron una perspectiva radicalmente interactiva de este proceso. La integración del individuo en la sociedad ha sido una preocupación de la sociología durante mucho tiempo. Teóricos como Goffman estuvieron muy atentos al modo en que el “yo” es presentado en diferentes situaciones sociales, y cómo son negociados los conflictos entre estos roles sociales diferentes. En un plano sociológico más macro, Parsons estudió la manera en que “encajan” o la complementariedad entre el “yo” y el sistema social. No obstante, algunos críticos afirmarían que la sociología convencional ha retenido algo del dualismo cartesiano, especialmente en su tendencia a construir el problema como una relación entre dos entidades interconectadas pero separadas: en este caso, “el individuo y la sociedad”.

Este modelo sociológico interactivo, con su reciprocidad estable entre “lo de afuera” y “lo de adentro”, es en gran medida un producto de la primera mitad del siglo XX, cuando las ciencias sociales adoptaron su forma disciplinaria actual. Sin embargo, durante el mismo período, un retrato más perturbado y perturbador del sujeto y de la identidad estaba comenzando a emerger en los movimientos estéticos e intelectuales relacionados con el ascenso del modernismo.

Aquí encontramos la figura del individuo aislado, exiliado o alienado, destacado contra el fondo de la multitud o metrópolis anónima e impersonal. Los ejemplos incluyen el famoso retrato de Baudelaire del “Pintor de la vida moderna”, que levanta su casa “en el corazón de la multitud, entre el ir y venir del movimiento, en medio de lo fugitivo y de lo infinito” y que se “convierte en una misma sangre con la multitud” y entra a la multitud como si fuera “una inmensa reserva de energía eléctrica”; el *flâneur*, o paseante despreocupado, que deambula entre las nuevas galerías comerciales mirando el espectáculo transitorio de la metrópolis, celebrado por Walter Benjamin en su ensayo sobre el París de Baudelaire y cuya contraparte en la modernidad tardía es probablemente el turista (cfr. Urry 1990); “K”, la víctima anónima enfrentada por una burocracia sin rostro en la novela de Kafka, *El proceso*; y esa multitud de figuras alienadas en la literatura del siglo XX y en la crítica social que se supone que representan la experiencia única de la modernidad.

Varias de estas “instancias ejemplares de la modernidad”, como las llama Frisby, pueblan las páginas de importantes teóricos de inicios de siglo, como George Simmel, Alfred Schutz y Siegfried Krakauer (los cuales trataron de capturar las características esenciales de la modernidad, como las llama Frisby en sus famosos ensayos sobre el “Extranjero” o “Desconocido”) (Frisby1985: 109). Estas imágenes resultaron proféticas de lo que iba a sobrevenir al sujeto cartesiano y el sociológico en la modernidad tardía.

Descentrando el sujeto

Aquellos que sostienen que las identidades modernas están siendo fragmentadas argumentan que lo que le ha sucedido a la concepción del sujeto moderno en la modernidad tardía no es simplemente su alienación, sino su dislocación. Rastrear esta dislocación a través de una serie de rupturas en los discursos del conocimiento moderno. En esta sección, ofreceré un breve esbozo de cinco grandes avances en la teoría social y en las ciencias humanas que han ocurrido en el pensamiento en el período de la modernidad tardía (la segunda mitad del siglo XX) o cuyo impacto más relevante cayó sobre él, y cuyo efecto principal, se sostiene, ha sido el descentramiento final del sujeto cartesiano.

La primera descentralización importante se refiere a las tradiciones del pensamiento marxista. La escritura de Marx pertenece, por supuesto, al siglo XIX y no al XX. Pero una de las maneras en que su obra fue recuperada y releída en los años sesenta fue a la luz de su argumento de que “los hombres (*sic*) hacen historia, pero sólo sobre la base de condiciones que no son de su propia factura”. Sus re-lectores interpretaron que esto significaba que los individuos no podían, de ninguna manera real, ser los “autores” o agentes de la historia ya que sólo podían actuar sobre la base de las condiciones históricas hechas por otros, dentro de las cuales nacieron, y utilizando los recursos (materiales y culturales) que les eran suministrados desde las generaciones previas.

Sostenían que el marxismo, entendido apropiadamente, desplazaba cualquier noción de agencia individual. El estructuralista marxista Louis Althusser (1918- 1989) argumentó que, al colocar las relaciones sociales (los modos de producción, la explotación de la fuerza de trabajo, los circuitos de capital) en el centro de su sistema teórico en vez de una concepción abstracta del Hombre, Marx desplazó dos proposiciones clave de la filosofía moderna: “(1) que hay una esencia universal del hombre; (2) que esta esencia es el atributo de ‘cada individuo único’ que es su sujeto real”:

Estos dos postulados son complementarios e indisolubles. Pero su existencia y su unidad presuponen toda una visión del mundo empírico-idealista. Al negar la esencia del hombre como su base teórica, Marx rechazó la totalidad de este sistema orgánico de postulados. Expulsó las categorías filosóficas del *sujeto*, del empirismo, de la *esencia ideal*, de todos los dominios en los cuales habían tenido la supremacía. No sólo desde la economía política (el rechazo del mito del *homo economicus*, esto es, del individuo de facultades y necesidades definidas como el

sujeto de la economía clásica); no sólo de la historia; [...] no sólo de la ética (el rechazo de la idea ética kantiana); sino también de la filosofía misma (Althusser 1966: 228).

Esta “revolución teórica total” fue, por supuesto, polemizada vehementemente por muchos teóricos humanistas que dan mayor peso a la agencia humana en la explicación histórica. No se necesita discutir aquí si Althusser tiene toda o parte de la razón, o si estaba totalmente equivocado. El hecho es que, aunque su obra ha sido extensivamente criticada, su “anti-humanismo teórico” (esto es, una manera de pensar opuesta a teorías que derivan su argumento de alguna noción de la esencia universal del Hombre alojada en cada sujeto individual) ha tenido un impacto considerable en muchas ramas del pensamiento moderno.

El segundo de los grandes movimientos “descentrantes” en el pensamiento occidental del siglo XX surge del descubrimiento del inconsciente freudiano. Teoriza que nuestras identidades, nuestra sexualidad y la estructura de nuestros deseos están formadas sobre la base de los procesos psíquicos y simbólicos del inconsciente, que funcionan según una “lógica” muy distinta de aquella de la Razón, y causa estragos al concepto del sujeto de conocimiento y del sujeto racional de identidad fija y unificada, el sujeto del postulado cartesiano, “Pienso, luego existo”. Este aspecto del trabajo de Freud ha tenido, asimismo, un profundo impacto en el pensamiento moderno durante las últimas tres décadas. Por ejemplo, pensadores psicoanalíticos como Jacques Lacan, interpretaron que Freud sostenía que la imagen del yo como “entero” y unificado es algo que el infante *aprende* de manera gradual, parcial y con gran dificultad. No nace naturalmente desde el núcleo del ser del infante, sino que se forma con relación a otros; especialmente en las complejas e inconscientes negociaciones psíquicas de la temprana niñez entre el niño y las poderosas fantasías que tiene sobre sus figuras paternas. En lo que Lacan llama “el estadio del espejo” del desarrollo, el infante, que aún no tiene coordinación y que no posee ninguna imagen de sí mismo como persona “entera”, ve o se “imagina” a sí mismo reflejado —o literalmente, en el “espejo”, o figurativamente en el “espejo” de la mirada del otro— como “persona entera” (Lacan 1977).² De alguna manera, esto se aproxima al concepto de Mead y Cooley del “espejo” del yo interactivo; excepto que, para ellos, la socialización es materia de aprendizaje consciente, mientras que para Freud la subjetividad era el producto de procesos psíquicos inconscientes.

Según Lacan, esta formación del yo en la “mirada” del Otro inaugura la relación del niño con sistemas simbólicos externos a él y, de este modo, da inicio a la entrada del mismo a los varios sistemas de representación simbólica, que incluyen el lenguaje, la cultura y la diferencia sexual. Los sentimientos contradictorios y no-resueltos que acompañan a esta difícil entrada —la escisión de los sentimientos de amor y odio hacia el padre, el conflicto entre el deseo de agradar y el impulso de rechazar a la madre, la división del yo en sus partes “buenas” y “malas”, la negación de las partes masculinas o femeninas

2 Por cierto, para tratar de describir cómo opera la ideología Althusser tomó prestada esta metáfora de Lacan.

de uno mismo, etc.— son aspectos clave de esta “formación inconsciente del sujeto” que lo dejan “dividido” y que permanecen con éste durante toda la vida. Sin embargo, a pesar de que el sujeto está siempre roto o dividido, experimenta su propia identidad como “resuelta” o “unificada”, como resultado de la fantasía de sí mismo como “persona” unificada que se formó durante el estadio del espejo. Esto, según este tipo de pensamiento psicoanalítico, constituye el origen contradictorio de la “identidad”.

De este modo, la identidad se forma en realidad a lo largo del tiempo por medio de procesos inconscientes, en lugar de ser algo innato en la consciencia en el momento del nacimiento. Siempre hay algo de “imaginario” o fantaseado acerca de su unidad. Siempre sigue siendo incompleta, siempre está “en proceso”, siempre “está en formación”. Las partes “femeninas” del yo varón, por ejemplo, que son reprimidas, permanecen con él y encuentran en la vida adulta expresiones inconscientes de muchas formas no-reconocidas. Así, más que hablar de identidad como algo acabado, deberíamos hablar de *identificación*, y concebirla como un proceso inacabado. La identidad se yergue, no tanto de una plenitud de identidad que ya está dentro de nosotros como individuos, sino de una *falta* de totalidad, la cual es “llenada” desde *fuera de nosotros*, por medio de las maneras en que imaginamos que somos vistos por *otros*. Psicoanalíticamente, la razón por la cual estamos en continua búsqueda de “identidad”, construyendo biografías que unen las diferentes partes de nuestros “yos”, es para volver a captar este placer fantaseado de *completitud* (plenitud).

De nuevo, el trabajo de Freud y aquel de pensadores psicoanalíticos como Lacan que lo leyeron de esta manera ha sido ampliamente refutado. Por definición, no es fácil ver o examinar los procesos inconscientes. Tienen que ser inferidos por medio de las elaboradas técnicas psicoanalíticas de reconstrucción e interpretación y no se pueden “probar” fácilmente. Sin embargo, su impacto general en la manera moderna de pensar ha sido considerable. Gran parte del pensamiento moderno acerca de la vida subjetiva y psíquica es “post-freudiano” en el sentido que toma por sentado el pensamiento de Freud acerca del inconsciente, aun cuando rechaza algunas de sus hipótesis específicas. Nuevamente, se puede apreciar cuánto daño ha hecho esta manera de pensar a las nociones de sujeto racional e identidad como entidades fijas y estables.

El tercer descentramiento que examinaré está asociado con el trabajo del lingüista estructural Ferdinand de Saussure. Saussure argumentó que no somos de ninguna manera absoluta los “autores” de los enunciados que pronunciamos o de los significados que expresamos a través del lenguaje. Sólo podemos usar el lenguaje para producir significaciones ubicándonos dentro de las reglas del lenguaje y los sistemas de significado de nuestra cultura. El lenguaje es sistema social, no individual. Nos precede. No podemos, de manera sencilla, ser sus autores. Hablar una lengua no es sólo expresar nuestros pensamientos más íntimos y originales, también es activar un rango vasto de significados que ya están inmersos en nuestros sistemas lingüísticos y culturales.

Más aún, los significados de las palabras no se han fijado en una relación de uno a uno con los objetos y sucesos del mundo exterior al lenguaje. La significación surge dentro de las relaciones de semejanza y diferencia que las palabras tienen entre sí en el código lingüístico. Sabemos lo que es la “noche” porque *no es* el “día”. Nótese la analogía existente aquí entre lenguaje e identidad. Yo sé quién soy “yo” con relación al “otro” (por ejemplo, mi madre), el cual yo no puedo ser. Como diría Lacan, la identidad, como el inconsciente, “está estructurada como el lenguaje”. Lo que sostienen los modernos filósofos del lenguaje, como Jacques Derrida, quien ha sido influenciado por Saussure y el “giro lingüístico”, es que, a pesar de sus mejores esfuerzos, el hablante individual nunca podrá fijar el significado totalmente, ni siquiera el significado de su propia identidad. Las palabras son “multi-acentuales”, siempre cargan ecos de otras significaciones que ellas desencadenan, a pesar de los mejores esfuerzos que uno hace para cerrar el significado. Nuestros enunciados están apuntalados por proposiciones y premisas de las cuales no somos conscientes, pero que están, por así decirlo, arrastradas por la corriente sanguínea de nuestro lenguaje. Todo lo que decimos tiene un “antes” y un “después”, un “margen” dentro del cual otros pueden escribir. La significación es inherentemente inestable: busca cerrarse en una identidad, pero constantemente está siendo interrumpida por la diferencia. Constantemente se nos escapa. Siempre hay significados suplementarios sobre los cuales no tenemos ningún control, los cuales surgirán y subvertirán nuestros intentos de crear mundos fijos y estables (cfr. Derrida 1981).

El cuarto descentramiento más importante de la identidad y del sujeto ocurre en el trabajo del filósofo e historiador francés Michel Foucault. En una serie de estudios, Foucault ha producido una suerte de “genealogía del sujeto moderno”. Foucault aísla un nuevo tipo de poder que evoluciona a lo largo del siglo XIX y llega a su pleno florecimiento a principios de este siglo, al cual llama “poder disciplinario”. Este poder disciplinario concierne a la regulación, vigilancia y gobierno de, en primer lugar, la especie humana o la población entera y, en segundo lugar, del individuo y del cuerpo. Sus emplazamientos son aquellas instituciones nuevas que se desarrollaron a lo largo del siglo XIX y que “patrullan” y disciplinan a las poblaciones modernas en talleres, barracas, prisiones, hospitales, clínicas, etc. (Foucault 1967, 1973 y 1975).

El objetivo del “poder disciplinario” es poner “las vidas, muertes, actividades, trabajos, miserias y gozos del individuo”, así como su salud mental y psíquica, prácticas sexuales y vida familiar, bajo el control y la disciplina más estrictos, sometiéndolos al poder de los regímenes administrativos, la pericia de los profesionales y la sabiduría proveída por las “disciplinas” de las ciencias sociales. Su objetivo fundamental es producir “un ser humano que puede ser tratado como un ‘cuerpo dócil’” (Dreyfus y Rabinow 1982: 135).

Lo que es particularmente interesante desde el punto de vista de la historia del sujeto moderno es que, a pesar de que el poder disciplinario de Foucault es el producto de las nuevas instituciones reguladoras *colectivas* y de gran escala de la modernidad tardía, sus técnicas involucran una aplicación del poder y

del conocimiento que “individualiza” más al sujeto y ejerce un control más intenso sobre su cuerpo:

En un régimen disciplinario, el individualismo está cayendo. A través de la vigilancia, de la constante observación, todos aquellos que son sujetos al control son individualizados. [...] El poder, ahora, no sólo ha traído la individualidad al campo de observación, sino que fija esa individualidad objetiva en el campo de la escritura. Un aparato documental vasto y meticuloso se convierte en un componente esencial del crecimiento del poder [en las sociedades modernas]. Esta acumulación de documentación individual dentro de un ordenamiento sistemático hace posible ‘la medición de los fenómenos en general, la descripción de los grupos, la caracterización de los hechos colectivos, el cálculo de las brechas entre individuos, su distribución en una población dada’ (Dreyfus y Rabinow 1982: 159, citando a Foucault).

No es necesario aceptar cada detalle del cuadro que pinta Foucault del carácter global de los “régimenes disciplinarios” del poder administrativo moderno para comprender la paradoja de que, cuanto más colectiva y organizada es la naturaleza de las instituciones de la modernidad tardía, mayor el aislamiento, la vigilancia y la individualización del sujeto individual.

El quinto descentramiento que los partidarios de esta posición citan es el impacto del feminismo, visto como una crítica teórica y como un movimiento social. El feminismo pertenece a esa compañía de “movimientos sociales nuevos” que surgieron en los años sesenta —el gran punto de inflexión de la modernidad tardía— al lado de las agitaciones estudiantiles, los movimientos juveniles antibélicos y contraculturales, las luchas por los derechos civiles, los movimientos revolucionarios del “Tercer Mundo”, los movimientos de paz, y lo demás que se asocia con “1968”. Lo que es importante de este momento histórico es que:

- Estos movimientos se oponían tanto a la política corporativa liberal de Occidente como a la política “estalinista” del Este.
- Afirmaron tanto la dimensión “subjetiva” como la “objetiva” de la política.
- Sospecharon de todas las formas burocráticas de organización y favorecieron la espontaneidad y los actos de voluntad política.
- Como se argumentó anteriormente, todos estos movimientos tuvieron un poderoso énfasis y forma *cultural*. Ellos propugnaron el “teatro” de la revolución.
- Reflejaron el debilitamiento o la ruptura de la política de clase, así como de las organizaciones políticas masivas asociadas con ella, y su división en varios movimientos sociales separados.
- Cada movimiento apeló a la *identidad social* de sus partidarios. De esta manera, el feminismo apeló a las mujeres; la política sexual a los homosexuales y lesbianas; las luchas raciales a los negros, los antibélicos a los pacifistas, y así. Esto es el nacimiento histórico de lo que

llegó a conocerse como la *política de identidad*: una identidad para cada movimiento.

Pero el feminismo tuvo también una relación más directa con el descentramiento conceptual del sujeto cartesiano y el sociológico:

- Cuestionó la distinción clásica entre “interior” y “exterior”, “privado” y “público”. La consigna del feminismo era “lo personal es político”.
- Por ello, el feminismo abrió a la polémica política nuevas arenas de la vida social: la familia, la sexualidad, el trabajo doméstico, la división doméstica del trabajo, la crianza de los niños, etc.
- Expuso, asimismo, como una cuestión política y social, el tema de cómo somos formados y producidos como sujetos de género. Es decir, politizó la subjetividad, la identidad y los procesos de identificación (como hombres/ mujeres, madres/ padres, hijos/hijas).
- Lo que comenzó como un movimiento dirigido a desafiar la *posición* social de las mujeres, se expandió para incluir la *formación* de la identidad sexual y de género.
- El feminismo hizo frente a la noción de que los hombres y las mujeres eran parte de la misma identidad —“la Humanidad” [*Mankind*]— reemplazándola con la *cuestión de la diferencia sexual*.

En esta sección, entonces, he intentado trazar un mapa de los cambios conceptuales mediante los cuales, según algunos teóricos, el “sujeto” de la Ilustración, poseedor de una identidad estable y fija, fue descentrado hacia las identidades abiertas, contradictorias, incompletas y fragmentadas del sujeto postmoderno. He rastreado esto a través de cinco grandes descentramientos. Hay que recordar nuevamente que muchos científicos sociales e intelectuales importantes no aceptan las implicaciones conceptuales o intelectuales (como fueron delineadas más arriba) de estos desarrollos en el pensamiento moderno. Sin embargo, pocos negarán ahora sus profundos efectos desestabilizadores sobre las ideas de la modernidad tardía y, particularmente, sobre cómo el sujeto y la cuestión de la identidad ha llegado a conceptualizarse.

Culturas nacionales como “comunidades imaginadas”

Habiendo trazado los cambios conceptuales a través de los cuales han surgido las concepciones postmodernas, o de la modernidad tardía, del sujeto y de la identidad, debo ahora dirigirme a la pregunta de cómo este “sujeto fragmentado” se sitúa en términos de sus identidades *culturales*. La identidad cultural particular que me interesa es aquella de la identidad *nacional* (aunque otros aspectos estén implicados en esta historia). ¿Qué le está ocurriendo a la identidad cultural en la modernidad tardía? Específicamente, ¿cómo están siendo afectadas o desplazadas las culturas nacionales por el proceso de la globalización?

En el mundo moderno, las culturas nacionales dentro de las cuales hemos nacido son una de las fuentes principales de la identidad cultural. Al definirnos

a nosotros mismos, algunas veces decimos que somos ingleses o galeses o indios o jamaquinos. Sin duda, esto es hablar metafóricamente. Estas identidades no están grabadas literalmente en nuestros genes. Sin embargo, sí pensamos en ellas como si fueran partes de nuestras naturalezas esenciales. El filósofo conservador Roger Scruton sostiene que:

La condición del hombre [*sic*] requiere que el individuo, aunque exista y actúe como ser autónomo, lo haga sólo porque él puede identificarse a sí mismo primero como algo más grande: como miembro de una sociedad, grupo, clase, estado o nación, de alguna estructura a la cual no puede atribuir un nombre, pero que reconoce instintivamente como hogar (Scruton 1986: 156).

Ernest Gellner, desde una posición más liberal, también cree que sin un sentido de identificación nacional el sujeto moderno experimentaría una profunda sensación de pérdida subjetiva:

La idea de un hombre [*sic*] sin una nación parece imponer una [gran] tensión a la imaginación moderna. Un hombre debe tener una nacionalidad así como debe tener una nariz y dos orejas. Todo esto parece obvio, aunque, desgraciadamente, no es cierto. Pero el hecho que haya llegado a parecer una verdad tan obvia es ciertamente un aspecto, quizás el mismo meollo, del problema del nacionalismo. Tener una nación no es un atributo inherente de la humanidad, pero ha llegado ahora a parecer tal cosa (Gellner 1983: 6).

El argumento que estaremos considerando aquí es que, en realidad, las identidades nacionales no son elementos con los cuales nacemos, sino que son formadas y transformadas dentro de y en relación con la *representación*. Sólo sabemos qué es ser “inglés” por la manera en que la “inglesidad” ha venido a ser representada, como un conjunto de significados, por la cultura nacional inglesa. Se sigue que una nación no es solamente una entidad política sino algo que produce significados, *un sistema de representación cultural*. Las personas no son solamente ciudadanos legales de una nación; participan en la idea de la nación según se representa en su cultura nacional. Una nación es una comunidad simbólica y es esto lo que explica su “poder para generar un sentido de identidad y lealtad” (Schwarz 1986: 106).

Las culturas nacionales son una forma distintivamente moderna. La lealtad y la identificación que, en una era pre-moderna o en sociedades más tradicionales, se otorgaban a la tribu, el pueblo, la religión o la región, vinieron a ser gradualmente transferidas a la cultura *nacional* en las sociedades occidentales. Gradualmente, se incluyeron las diferencias étnicas y regionales bajo lo que Gellner llama “el techo político” del estado-nación, que de este modo se convirtieron en una fuente poderosa de significados para las identidades culturales modernas.

La formación de una cultura nacional ayudó a crear estándares de alfabetismo universal, generalizó una lengua vernácula única como el medio de comunicación dominante a lo largo de toda la nación, creó una cultura homogénea y mantuvo instituciones culturales nacionales, tales como un

sistema de educación nacional. De estas y de otras maneras, la cultura nacional se convirtió en una pieza clave de la industrialización y en un motor de la modernidad. No obstante, hay otros aspectos de la cultura nacional que la llevan en una dirección diferente, trayendo a un primer plano lo que Homi Bhabha llama “la ambivalencia particular que atormenta la idea de la nación” (1990: 1). Algunas de estas ambigüedades se exploran más adelante. Primero, se considerará cómo una cultura nacional funciona como un sistema de representación, para mostrar luego si las identidades nacionales son realmente tan unificadas y homogéneas como la manera en que se representan a sí mismas. Sólo cuando estas dos preguntas hayan sido respondidas podremos considerar apropiadamente la afirmación de que las identidades nacionales fueron alguna vez centradas, coherentes y completas, pero que ahora están siendo dislocadas por los procesos de globalización.

Narrando la nación: una comunidad imaginada

Las culturas nacionales están compuestas no solamente de instituciones culturales, sino también de símbolos y representaciones. Una cultura nacional es un *discurso*, una manera de construir significados que influencia y organiza tanto nuestras acciones como la concepción de nosotros mismos. Las culturas nacionales construyen identidades a través de producir significados sobre “la nación” que podemos *identificar*; éstos están contenidos en las historias que se cuentan sobre ella, las memorias que conectan su presente con su pasado, y las imágenes que de ella se construyen. Como sostuvo Benedict Anderson (1983), la identidad nacional es una “comunidad imaginada”.

Anderson sostiene que las diferencias entre las naciones yacen en las distintas maneras en que ellas se imaginan. O como lo expresó Enoch Powell, “la vida de las naciones, no menos que la de los hombres, se vive en gran parte dentro de la imaginación” (1969: 245). Pero, ¿cómo se imagina la nación moderna? ¿Qué estrategias representacionales se utilizan para construir nuestros “sentidos comunes” de pertenencia o identidad nacional? ¿Cuáles son las representaciones de, por decir, “Inglaterra” que ganan las identificaciones y definen las identidades de los “ingleses”? Homi Bhabha ha comentado que “las naciones, así como las narrativas, pierden sus orígenes en los mitos del tiempo y sólo realizan sus horizontes de manera total en la imaginación” (1990: 1). ¿Cómo se cuenta la narrativa de la cultura nacional?

De los muchos aspectos que incluiría una respuesta extensa a esta pregunta he seleccionado *cinco* elementos principales.

1. Primero, está *la narrativa de la nación*, cómo se cuenta y se vuelve a contar en la historia nacional, las literaturas, los medios y en la cultura popular. Estas proveen un grupo de historias, imágenes, paisajes, escenarios, eventos históricos, símbolos nacionales y rituales que significan o *representan* las experiencias compartidas, las penas, los triunfos y los desastres que dan significado a la nación. Como miembros de una tal “comunidad imaginada”, nos vemos a nosotros mismos en nuestra imaginación como compartiendo esta narrativa. Ella da significado e importancia a nuestra existencia monó-

tona, conectando nuestras vidas cotidianas con un destino nacional que existió antes que nosotros y que nos sobrevivirá. Desde la verde y placentera tierra de Inglaterra, su campo gentil y ondulado, sus pequeñas casas de rosas y jardines —“la isla investida de poderes” de Shakespeare— hasta las ceremonias públicas como las bodas reales, el discurso de la “inglesidad” representa lo que “Inglaterra” es, da significado a la identidad de “ser inglés” y fija “Inglaterra” como foco de identificación en los corazones ingleses (y anglófilos). Como observa Bill Schwarz:

Estos constituyen los hilos que nos unen invisiblemente al pasado. Así como el nacionalismo inglés es negado, también lo es el hecho de su pasado turbulento y litigado. Lo que obtenemos en vez [...] es un énfasis en la tradición y en la herencia, sobre todo en la *continuidad* para que nuestra cultura política presente sea vista como el florecimiento de una larga evolución orgánica (1986: 155).

2. En segundo lugar está el énfasis en *los orígenes, la continuidad, la tradición, y la eternidad*. La identidad nacional se representa como primordial: “allí, en la verdadera naturaleza de las cosas”, a veces durmiendo, pero siempre lista para ser “despertada” de su “larga, persistente y misteriosa somnolencia” para reanudar su existencia ininterrumpida (Gellner 1983: 48). Las nociones básicas del carácter nacional se mantienen iguales a lo largo de todas las vicisitudes de la historia. Están allí desde el nacimiento, unificado y continuo, “incambiable” a pesar de todos los cambios, eternas. La primera ministra Margaret Thatcher comentó en la época de la Guerra de las Malvinas que había algunas personas “que pensaban que no podíamos hacer las cosas grandes que una vez hicimos [...], que Gran Bretaña ya no era la nación que había construido un imperio y que gobernó un cuarto del mundo [...] Bueno, ellos estaban equivocados [...] Gran Bretaña no ha cambiado” (citado en Barnett 1982: 63).

3. Una tercera estrategia discursiva es la que Hobsbawm y Ranger llaman *la invención de la tradición*: “Las tradiciones que aparecen o alegan ser antiguas son muy a menudo de origen reciente y algunas veces son inventadas [...] ‘tradición inventada’ [significa] un conjunto de prácticas [...] de naturaleza ritual o simbólica que busca inculcar ciertos valores y normas de comportamiento mediante la repetición que automáticamente implica continuidad con un pasado histórico apropiado”. Por ejemplo, “Nada parece más antiguo y ligado a un pasado inmemorial que la pompa que rodea a la monarquía británica y sus manifestaciones ceremoniales públicas. Sin embargo [...] en su forma moderna es el producto de fines del siglo XIX y del siglo XX” (Hobsbawm y Ranger 1983: 1).

4. Un cuarto ejemplo de la narrativa de la cultura nacional es el del *mito fundacional*: una historia que sitúa el origen de la nación, el pueblo y su carácter nacional en un tiempo tan remoto que está perdido en las neblinas del tiempo no “real” sino “mítico”. Las tradiciones inventadas vuelven inteligibles las confesiones y los desastres de la historia, convirtiendo el desorden en “comunidad” y los desastres en triunfos. Los mitos de origen también ayudan a las personas privadas del derecho de voto a “concebir y expresar

su resentimiento y sus satisfacciones en términos inteligibles” (Hobsbawm y Ranger 1983: 1). Proporcionan una narrativa en términos en los que pueda ser construida una historia alternativa o contra-narrativa que sea previa a las rupturas de la colonización —por ejemplo, el rastafarismo para los desposeídos pobres de Kingston, Jamaica (cfr. Hall 1985)—. Las nuevas naciones se fundan entonces en estos mitos.³

5. La identidad nacional está también a menudo simbólicamente basada en la idea de una *gente pura y original* o “pueblo.” Pero en las realidades del desarrollo nacional, es raramente este pueblo primordial que persiste o ejerce el poder. Como observa sarcásticamente Gellner: “Cuando (la gente sencilla) se puso vestimentas folclóricas y caminó por encima de los cerros, componiendo poemas en los claros del bosque, no soñó con convertirse algún día también en poderosos burócratas, embajadores y ministros” (1983: 61).

Así, el discurso de la cultura nacional no es tan moderno como podría parecer. Construye identidades que están situadas ambiguamente entre el pasado y el futuro. Se ubica entre la tentación de retornar a las glorias antiguas y el impulso de seguir adelante, entrar cada vez más profundamente en la modernidad. A veces las culturas nacionales son tentadas a volver a una situación anterior, a refugiarse defensivamente en ese “tiempo perdido” cuando la nación era “grande”, y a restablecer identidades pasadas. Éste es el elemento regresivo y anacrónico de la historia cultural nacional. Sin embargo, a menudo este mismo retorno al pasado esconde una lucha por movilizar al “pueblo” a purificar sus filas, para expulsar a los “otros” que amenazan su identidad, y aperebirse para la acción para una nueva marcha hacia adelante. En Gran Bretaña, durante los años ochenta, la retórica del thatcherismo a veces ocupaba estos dos aspectos, que Tom Naim (1977) llama el “rostro de Jano” del nacionalismo: mirando hacia atrás a las glorias imperiales pasadas y a los “valores victorianos”, mientras simultáneamente asume una especie de modernización en preparación para una nueva etapa de competencia capitalista global. Algo parecido debe estar pasando ahora en Europa Oriental. Áreas que están desprendiéndose de la antigua Unión Soviética reafirman sus identidades étnicas esenciales y reivindican su existencia como nacionalidades, reforzadas por las (a veces extremadamente dudosas) “historias” de orígenes míticos, por la ortodoxia religiosa y por la pureza racial. Sin embargo, ellos también podrían estar usando la nación como la forma de competir con otras “naciones” étnicas y así ganar la entrada al “club” occidental de los ricos. Como observó agudamente Immanuel Wallerstein, “los nacionalismos del mundo moderno son la expresión ambigua [de un deseo] de [...] asimilación dentro de lo universal [...] y simultáneamente de [...] adherirse a lo particular, la reinención de las diferencias. Es, efectivamente, un universalismo a través del particularismo y un particularismo a través del universalismo” (1984: 166-167).

3 Digo “mitos” porque, tal y como fue el caso de muchas naciones africanas que emergieron después de la descolonización, lo que precedió la colonización no fue “una nación, un pueblo” sino muchas culturas tribales y sociedades diferentes.

Deconstruyendo la “cultura nacional”: identidad y diferencia

Esta sección se dirige a la pregunta de si las culturas nacionales y las identidades nacionales que ellas construyen son *unificadas* en realidad. En su famoso ensayo sobre el tema, Ernest Renan dijo que tres cosas constituyen el principio espiritual de la unidad de una nación: “[...] la posesión común de un rico legado de memorias, [...] el deseo de vivir juntos, [y] la voluntad de perpetuar el patrimonio que uno ha recibido en una forma indivisa” (Renan 1990: 19). Se deben tener en cuenta estos tres conceptos resonantes de lo que constituye una cultura nacional como una “comunidad imaginada”: las *memorias* del pasado, el *deseo* de vivir juntos, la perpetuación del *patrimonio*.

Timothy Brennan nos recuerda que la palabra *nación* se refiere “tanto al estado-nación moderno como a algo más antiguo y nebuloso —la *natio*— una comunidad local, domicilio, familia, condición de pertenencia” (Brennan 1990: 45). Las identidades nacionales representaban precisamente el resultado de unir estas dos mitades de la ecuación nacional, ofreciendo tanto membrecía del estado-nación político e identificación con la cultura nacional: “para hacer congruentes la cultura y la estructura política” y para fundar “culturas homogéneas razonables, cada una con su propio techo político” (Gellner 1983: 43). Gellner claramente establece este impulso por *unificar* en las culturas nacionales:

[...] la cultura es ahora el medio compartido necesario, la sangre de la vida, o quizás, en vez, la mínima atmósfera compartida, dentro de la cual los miembros de la sociedad pueden respirar, sobrevivir y producir. Para una sociedad dada, debe ser una en la cual todos ellos puedan respirar, hablar y producir; entonces debe ser una *misma* cultura (1983: 37 -38).

Para ponerlo en crudo, por muy diferentes que sean sus miembros en términos de clase, género o raza, una cultura nacional busca unificarlos dentro de una identidad cultural, para representarlos a todos como pertenecientes a la misma gran familia nacional. Pero, ¿es la identidad nacional una identidad unificadora de este tipo, que cancela o subsume la diferencia cultural?

Tal idea está abierta a la duda, por varias razones. Una cultura nacional nunca ha sido simplemente un punto de lealtad, unión e identificación simbólica. Es también una estructura de poder cultural. Observemos los siguientes puntos:

1. La mayoría de las naciones modernas están formadas por culturas desiguales que sólo fueron unificadas por un largo proceso de conquista violenta; esto es, por la supresión, a la fuerza, de la diferencia cultural. “El pueblo inglés” es el producto de una serie de tales conquistas: celta, romana, sajona, vikinga y normanda. A lo largo de Europa el cuento se repite *ad nauseam*. Cada conquista subyugaba a los pueblos conquistados y a sus culturas, lenguas y tradiciones, y trataba de imponer una hegemonía cultural más unificada. Como Ernest Renan ha comentado, estos inicios violentos que están en los orígenes de las naciones modernas deben ser “olvidados” antes que la lealtad hacia una identidad nacional más unificada y homogénea pueda

comenzar a ser forjada. De este modo, la cultura “británica” aún no consiste de una asociación igual entre las culturas componentes del Reino Unido, sino de la hegemonía efectiva de lo “inglés”, una cultura basada en el Sur que se representa a sí misma como la cultura británica esencial, por encima de la cultura escocesa, galesa e irlandesa y, claro está, otras culturas regionales. Matthew Arnold, quien intentó fijar el carácter esencial de los ingleses desde su literatura, al considerar a los celtas sostuvo que tales “nacionalismos provinciales tenían que ser tragados en el plano de lo político y autorizados como contribuidores culturales a la cultura inglesa” (Dodd 1986: 12).

2. En segundo lugar, las naciones están siempre compuestas de distintos géneros, clases sociales y grupos étnicos. El nacionalismo británico moderno fue el producto de un esfuerzo muy concertado, durante el período victoriano tardío y el alto período imperial, por unificar las clases por encima de las divisiones sociales a través de proveerlas con un punto de identificación alternativo: la membresía común a la “familia de la nación”. Puede argumentarse el mismo punto con relación al género. Las identidades nacionales son fuertemente condicionadas por el género. Los significados y valores de la “inglesidad” tienen poderosas asociaciones masculinas. Las mujeres juegan un rol secundario como guardianas del hogar, de los parientes y los amigos y como “madres” de los “hijos” de la nación.

3. En tercer lugar, las naciones occidentales modernas también fueron los centros de imperios o de esferas de influencia neo-imperiales, ejerciendo hegemonía cultural sobre las culturas de los colonizados. Algunos historiadores argumentan ahora que fue en este proceso de comparación entre las “virtudes” de la “inglesidad” y los rasgos negativos de otras culturas que muchas de las características distintivas de las identidades inglesas fueron definidas por primera vez (cfr. Hall 1992). En lugar de pensar en las culturas nacionales como unificadas, debemos pensar en ellas como constituyendo un dispositivo discursivo que representa la diferencia como unidad o identidad. Están atravesadas por profundas divisiones y diferencias internas, y “unificadas” solamente por el ejercicio de diferentes formas de poder cultural. Sin embargo —como en las fantasías del yo “entero” del que habla el psicoanálisis lacaniano— las identidades nacionales siguen siendo representadas como *unificadas*.

Una manera de unificarlas ha sido representarlas como la expresión de la cultura subyacente de “un pueblo”. Etnicidad es el término que damos a los rasgos culturales —lenguaje, religión, costumbre, tradición, sentimiento “de lugar”— que son compartidos por un pueblo. Es tentador, por lo tanto, tratar de usar la etnicidad de esta manera “fundacional”. Pero esta creencia resulta ser un mito, en el mundo moderno. Europa Occidental no tiene ninguna nación que esté compuesta solamente de un pueblo, una cultura o una etnicidad. *Las naciones modernas son todas híbridos culturales*.

Es aún más difícil tratar de unificar la identidad nacional alrededor de la raza: primero, porque —contrario a la creencia general— la raza no es una categoría biológica o genética que tenga validez científica. Hay diferentes variedades y “lagunas” genéticas, pero están tan ampliamente dispersas

dentro de lo que se llaman las “razas” como lo están *entre* una “raza” y la otra. La diferencia genética —el último refugio de las ideologías racistas— no puede ser usada para diferenciar un pueblo de otro. La raza es una categoría *discursiva*, no biológica. Es decir, es la categoría organizadora de aquellas maneras de hablar, de aquellos sistemas de representación y de las prácticas sociales (discursos) que utilizan un conjunto suelto y a menudo no-específico de diferencias en las características físicas —el color de la piel, la textura del pelo, los rasgos físicos y corporales, etc.— como *marcas simbólicas* a fin de diferenciar un grupo de otro en lo social.

Por supuesto el carácter no-científico del término “raza” no socava “las maneras en que las lógicas y los marcos raciales de referencia se articulan y utilizan, y con qué consecuencias” (Donald y Rattansi 1992: 1). En años recientes, las nociones biológicas de las razas como especies distintas (nociones que sustentaban formas extremas de ideología y discurso nacionalista en períodos anteriores: la eugenesia victoriana, las teorías raciales europeas, el fascismo) han sido reemplazadas por definiciones *culturales* de la raza, las cuales permiten que ésta desempeñe un rol significativo en los discursos sobre la nación y la identidad nacional. Paul Gilroy ha comentado los vínculos entre “racismo cultural” y “la idea de raza y las ideas de nación, nacionalidad y pertenencia nacional”:

Cada vez más nos vemos frente a un racismo que evita ser reconocido como tal porque es posible alinear ‘raza’ con nacionalidad, patriotismo y nacionalismo. Un racismo que ha tomado una distancia necesaria de las ideas crudas de la inferioridad y superioridad biológica ahora busca presentar una definición imaginaria de nación como una comunidad *cultural* unificada. Construye y defiende una imagen de cultura nacional, homogénea en su blancura pero precaria y perpetuamente vulnerable al ataque de enemigos de adentro y afuera. [...] Éste es un racismo que responde a la turbulencia social y política de la crisis y del manejo de dicha crisis mediante la recuperación de la grandeza nacional en la imaginación. La construcción que elabora, a modo de sueño, de nuestra isla soberana como una unidad étnicamente purificada proporciona un consuelo especial contra los estragos de la decadencia [nacional] (Gilroy 1992: 87).

Pero incluso cuando “raza” es utilizada en este sentido discursivo amplio, las naciones modernas tercamente se rehúsan a emplearla de esta manera. Como observó Renan, las naciones líderes de Europa son naciones de sangre esencialmente mezclada:

Francia es [al mismo tiempo] celta, ibérica y germánica. Alemania es germánica, celta y eslava. Italia es el país donde [...] galos, etruscos, pelagianos y griegos, sin mencionar muchos otros elementos, se cruzan en una mezcla indescifrable. Las Islas Británicas, consideradas como un todo, presentan una mezcla de sangre celta y germánica, en proporciones que son singularmente difíciles de definir (1990: 14-15).

Y estas son “mezclas” relativamente sencillas si las comparamos con aquellas que se encuentran en Europa Central y Oriental.

Este breve examen mina la idea de la nación como una identidad cultural unificada. Las identidades nacionales no subsumen todas las otras formas de diferencia dentro de ellas y no son libres del juego de poder, de las divisiones y contradicciones internas, de las lealtades entrecruzadas y de la diferencia. Entonces, cuando consideramos si las identidades nacionales están siendo dislocadas, debemos tener en cuenta la manera en que las culturas nacionales ayudan a “concertar” las diferencias en una sola identidad.

Globalización

La sección previa matizaba la idea de que las identidades nacionales hayan sido alguna vez tan unificadas y homogéneas como han sido representadas. Sin embargo, en la historia moderna, las culturas nacionales han dominado la “modernidad” y las identidades nacionales han tendido a ganar, frente a otras fuentes más particulares de identificación cultural.

¿Qué cosa, entonces, está dislocando tan poderosamente las identidades culturales nacionales ahora, a fines del siglo XX? La respuesta es un complejo de procesos y fuerzas de cambio que por conveniencia pueden agruparse bajo el término “globalización”. La “globalización” se refiere a aquellos procesos que operan a escala global, los cuales atraviesan fronteras nacionales, integrando y conectando comunidades y organizaciones en nuevas combinaciones de espacio-tiempo, haciendo que el mundo, en la realidad y la experiencia, esté más interconectado. La globalización implica un alejamiento de la clásica idea sociológica de “sociedad” como un sistema bien delimitado y su reemplazo por una perspectiva que se concentra en “cómo la vida social se estructura lo largo del tiempo y el espacio” (Giddens 1990: 64). Estos nuevos rasgos temporales y espaciales que dan como resultado la compresión de distancias y escalas de tiempo y que afectan las identidades culturales, forman parte de los aspectos más significativos de la globalización y son discutidos en gran detalle en lo que sigue.

Recuérdese que la globalización no es un fenómeno reciente: “La modernidad es inherentemente globalizante” (Giddens 1990: 63). Los estados-nacionales nunca fueron tan autónomos o soberanos como alegaban ser. Y, como Wallerstein nos recuerda, el capitalismo “fue desde un principio un asunto de la economía mundial y no de los estados-nacionales. El capital nunca ha permitido que sus aspiraciones sean determinadas por fronteras nacionales” (Wallerstein 1979: 19). Así que tanto la tendencia hacia la autonomía nacional como la tendencia hacia la globalización están profundamente enraizadas en la modernidad (cfr. Wallerstein 1991: 98).

Se deben tener presentes estas dos tendencias contradictorias dentro de la globalización. No obstante, generalmente se admite que, desde los años setenta, tanto el alcance como el ritmo de la integración global han crecido enormemente, acelerando los flujos y vínculos entre naciones. En esta sección y en la siguiente, intentaré rastrear las consecuencias de estos aspectos de la globalización en las identidades culturales, examinando *tres* posibles consecuencias:

1. Las identidades nacionales están siendo *minadas* como resultado del crecimiento de la homogenización cultural y “lo postmoderno global”.
2. Las identidades nacionales y otras, “locales” o particulares, están siendo *reforzadas* por la resistencia a la globalización.
3. Las identidades nacionales están en declive, pero nuevas identidades híbridas están tomando su lugar.

La compresión espacio-temporal y la identidad

¿Qué impacto ha tenido la última fase de la globalización sobre las identidades nacionales? Una de las características principales de la globalización es la compresión espacio-temporal: la aceleración de los procesos globales, para que de esta manera el mundo parezca más pequeño y las distancias más cortas, para que los eventos en un determinado lugar tengan un impacto inmediato sobre las personas y los lugares que están a mucha distancia. David Harvey sostiene que:

Ya que el espacio parece reducirse a una aldea ‘global’ de telecomunicaciones y a un ‘planeta-nave espacial’ de interdependencias ecológicas y económicas —para utilizar sólo dos imágenes familiares y cotidianas—, y ya que los horizontes de tiempo se encogen al punto donde el presente es todo lo que hay, entonces debemos aprender a lidiar con una sensación abrumadora de compresión de nuestros mundos espaciales y temporales (1989: 240).

Lo que es importante para nuestro argumento sobre el impacto de la globalización en la identidad es que el tiempo y el espacio son también las coordenadas básicas de todos los sistemas de *representación*. Cada medio de representación —escribir, dibujar, pintar, fotografiar, figurar a través del arte o del sistema de telecomunicaciones— debe traducir su materia en dimensiones espaciales y temporales. Así, la narrativa traduce eventos en una secuencia de tiempo de principio-medio-final, y los sistemas visuales de representación traducen objetos tridimensionales en objetos de dos dimensiones. Distintas épocas culturales tienen maneras diferentes de combinar estas coordenadas temporales y espaciales. Harvey contrasta el ordenamiento racional del espacio y del tiempo de la Ilustración (y su sentido regular de orden, simetría y balance) con las quebradas y fragmentadas coordenadas de espacio-tiempo de los movimientos modernistas de finales del siglo XIX y principios del XX. Podemos apreciar que las nuevas relaciones espacio-temporales son definidas de maneras tan distintas entre sí como lo son la teoría de la relatividad de Einstein, las pinturas cubistas de Picasso y Braque, los trabajos de los surrealistas y dadaístas, los experimentos con el tiempo y la narrativa en las novelas de Marcel Proust y James Joyce y el uso de técnicas de montaje en el cine temprano de Vertov y Eisenstein.

Como ya se sostuvo, la identidad está implicada profundamente en la representación. Por lo tanto, la formación y reformación de las relaciones

espacio-temporales dentro de los diferentes sistemas de representación tienen efectos profundos en la manera en que las identidades son localizadas y representadas. El sujeto masculino, representado en las pinturas del siglo XVIII inspeccionando su propiedad en las formas espaciales clásicas, bien reguladas y controladas, o la residencia inglesa campestre, o viéndose a sí mismo localizado en las formas espaciales y controladas de un jardín formal o en parques, este sujeto tiene un sentido muy diferente de identidad cultural al sujeto que se ve a sí mismo o a sí misma reflejado en los “rostros” fragmentados y fracturados que miran al mundo desde los planos y superficies quebradas de uno de los lienzos cubistas de Picasso. Todas las identidades están localizadas en un tiempo y espacio simbólico. Tienen lo que Edward Said (1990) llama su “geografía imaginaria”: sus paisajes característicos, su propio sentido de “lugar”, “hogar”, o *heimat*, además de sus ubicaciones en el tiempo —en tradiciones inventadas que atan el pasado con el presente, en mitos de origen que proyectan el presente de vuelta al pasado, y en la narrativa de la nación, la cual conecta al individuo a los eventos históricos nacionales más grandes y significantes.

Otra manera de pensar esto es en términos de lo que Giddens llama la separación del espacio con respecto al lugar. El “lugar” es específico, concreto, conocido, familiar, delimitado: el terreno de prácticas sociales específicas que nos han formado y con las que están íntimamente ligadas nuestras identidades.

En sociedades pre-modernas, el espacio y el lugar por lo general coincidían, ya que las dimensiones espaciales de la vida social son, para la mayor parte de la población [...] dominadas por la ‘presencia’, por medio de actividad localizada. [...] La modernidad separa cada vez más el espacio del lugar a través de fomentar relaciones entre ‘otros ausentes’, distantes de lo que se refiere a la locación de cualquier interacción ‘cara a cara’. En condiciones de modernidad [...] los escenarios son penetrados a fondo y se les da forma en términos de influencias sociales bastante distantes de ellos. Lo que estructura el escenario no es simplemente aquello que está presente en la escena; la ‘forma visible’ del escenario oculta las distanciadas relaciones que determina su naturaleza (Giddens 1990: 18).

Los lugares siguen siendo fijos; en ellos tenemos nuestras “raíces”. Sin embargo, el espacio puede ser “atravesado” en un parpadeo, por jet, fax o satélite. Harvey llama a esto “la aniquilación del espacio por medio del tiempo” (1989: 205).

¿Hacia lo postmoderno global?

Algunos teóricos sostienen que el efecto general de estos procesos globalizantes ha sido el debilitamiento o socavación de las formas nacionales de identidad cultural. Plantean que hay evidencia de una pérdida de identificaciones fuertes con la cultura nacional, y el fortalecimiento de otros vínculos culturales y de otras lealtades por “encima” y por “debajo” del nivel del estado-

nación. Las identidades nacionales siguen siendo fuertes, especialmente con respecto a asuntos como derechos legales y ciudadanos, pero las identidades locales, regionales y comunitarias se han vuelto más significativas. Por encima del nivel de la cultura nacional, las identificaciones “globales” empiezan a desplazar y, algunas veces, a invalidar las nacionales.

Algunos teóricos culturales argumentan que la tendencia hacia mayor interdependencia global está conduciendo al quiebre de *todas* las identidades culturales fuertes y está produciendo aquella fragmentación de códigos culturales, aquella multiplicidad de estilos, aquel énfasis en lo efímero, en la fugacidad, en lo pasajero y en la diferencia y el pluralismo cultural que Kenneth Thompson (1996) describió, pero en una escala global, lo que podríamos llamar *lo postmoderno global*. Los flujos culturales y el consumismo global entre las naciones crean la posibilidad de “identidades compartidas”—como “clientes” de los mismos bienes, de los mismos servicios, y como “audiencias” de los mismos mensajes e imágenes— entre personas que están alejadas unas de otras en el tiempo y el espacio. A medida que las culturas nacionales se vuelven más expuestas a influencias externas, se vuelve más difícil preservar las identidades culturales intactas, o prevenir que se debiliten a raíz del bombardeo cultural y la infiltración.

Las personas en pueblos pequeños aparentemente remotos y pobres en países del “Tercer Mundo” pueden recibir en la privacidad de sus hogares los mensajes e imágenes de las culturas ricas y consumistas de Occidente, abastecidos a través de televisiones o de la radio, los cuales los vinculan a la “aldea global” de las nuevas redes de comunicación. Los bluyines y las zapatillas —el “uniforme” de los jóvenes en la cultura juvenil occidental— son tan omnipresentes en el sureste de Asia como en Estados Unidos y Europa, no sólo por el crecimiento de la comercialización mundial de la imagen del joven consumidor, sino porque, en la mayoría de casos, son producidos en Taiwán o Hong Kong o Corea del Sur para la tienda de Nueva York, Los Ángeles, Londres o Roma.

Mientras más se media la vida social por la comercialización global de estilos, lugares e imágenes, llevada a cabo por los viajes internacionales y por imágenes globales de redes mediáticas y sistemas de comunicación, más separadas se vuelven las *identidades*, desvinculadas de tiempos, lugares, historias y tradiciones específicos, y aparecen “flotando libremente”. Nos vemos enfrentados a una gama de diferentes identidades, cada una atractiva para nosotros, o más bien para distintas partes de nosotros, entre las que parece que podemos elegir. Es la expansión del consumismo, ya sea como realidad o sueño, lo que ha contribuido a este efecto de “supermercado cultural”. Dentro del discurso del consumismo global, las diferencias y las distinciones culturales que hasta el momento habían definido la *identidad* se vuelven reducibles a una especie de lengua franca internacional o moneda global en la que todas las tradiciones específicas e identidades distintas pueden traducirse. Este fenómeno se conoce como “homogenización cultural”:

Se está creando un espacio electrónico cultural, una geografía ‘sin espacio’, de imagen y simulación [...] Esta nueva arena global de la

cultura es un mundo de comunicación instantánea y carente de profundidad, un mundo en el cual los horizontes de tiempo y espacio se han condensado y colapsado [...]

La globalización se trata, sobre todo, de la condensación de horizontes de tiempo y espacio y la creación de un mundo de instantaneidad y falta-de-profundidad. El espacio global es un espacio de flujos, un espacio electrónico, un espacio descentrado, un espacio en el cual las fronteras y los límites se han vuelto permeables. Dentro de esta arena global, las economías y las culturas son lanzadas al contacto intenso e inmediato de unas con otras; con 'Otras' (un 'Otro' que ya no está sólo 'allí afuera', sino también adentro).

He sostenido que ésta es la fuerza que moldea nuestros tiempos. Muchos comentaristas, sin embargo, sugieren que algo distinto está sucediendo: que las nuevas geografías tratan, de hecho, del renacimiento de la localidad y la región. Ha habido recientemente un gran crecimiento de interés en las economías locales y estrategias económicas locales. La tesis de la 'especialización flexible' ha argumentado que la economía local o regional es el elemento clave de producción [...] Esta perspectiva evidencia la importancia central y pre-figurativa de la producción localizada. Se sugiere que las fuertes instituciones locales e infraestructuras son cruciales para su éxito: las relaciones de confianza basadas en contacto cara-a-cara; una 'comunidad productiva' históricamente enraizada en un lugar particular, un sentido fuerte de orgullo y apego local. [...]

Si bien la globalización podría ser la fuerza predominante de nuestros tiempos, esto no quiere decir que el localismo no tenga importancia. Si he puesto énfasis en los procesos de de-localización, asociados especialmente con el desarrollo de nuevas redes de información y comunicación, esto no debería verse como una tendencia absoluta. La particularidad del espacio y la cultura nunca puede ser suprimida, no puede ser nunca absolutamente trascendida. La globalización, de hecho, también se asocia con nuevas dinámicas de *re-localización*. Se trata de alcanzar un nuevo nexo global-local, de nuevas e intrincadas relaciones entre el espacio global y el espacio local. La globalización es como armar un rompecabezas: es cuestión de insertar una multiplicidad de localidades en la imagen integral de un nuevo sistema global (Robins 1991: 28-31, 11-6).

En alguna medida, lo que se está debatiendo es la tensión entre lo "global" y lo "local" en la transformación de identidades. Las identidades nacionales, como hemos visto, representan el apego a lugares, eventos, símbolos e historias particulares. Representan lo que algunas veces se denomina una forma *particular* de apego o pertenencia. Siempre ha existido una tensión entre estas identificaciones y otras más universales —por ejemplo, "la humanidad" en vez de "la inglesidad". Esta tensión ha persistido a lo largo de la modernidad: el crecimiento de los estados-nacionales, de economías nacionales y de culturas nacionales que continúan proveyendo un enfoque para lo primero;

la expansión del mercado mundial y la modernidad como un sistema global que provee un enfoque para lo segundo. Podría ser útil pensar el impacto de la globalización sobre las identidades en términos de nuevas maneras de articular los aspectos particulares y universales de la identidad, o como nuevas maneras de negociar la tensión entre los dos.

Lo global, lo local y el retorno de la etnicidad

¿Están siendo las identidades nacionales “homogenizadas”? La homogenización cultural es el grito angustiado de aquellos que están convencidos de que la globalización amenaza con socavar las identidades nacionales y la “unidad” de las culturas nacionales. Sin embargo, como mirada al futuro de las identidades del mundo postmoderno, esta imagen es demasiado simplista, exagerada y parcial.

Podemos mencionar al menos tres salvedades o contra-tendencias. La primera surge de la observación que junto a la tendencia de homogenización global existe una fascinación con la *diferencia* y la comercialización de la etnicidad y de la “otredad”. Hay un nuevo interés en “lo local” que acompaña el impacto de lo “global”. La globalización (en la forma de especialización flexible y mercadeo de “nichos”) realmente explota la diferenciación local. De esta manera, en lugar de pensar lo global *reemplazando* a lo local, sería más adecuado pensar en una nueva articulación entre “lo global” y “lo local”. Este “local” no se debe confundir, por supuesto, con las identidades más antiguas, firmemente enraizadas en espacios bien delimitados. Por el contrario, opera dentro de la lógica de la globalización. No obstante, es muy poco probable que la globalización destruya las identidades nacionales. Es más probable que produzca, simultáneamente, *nuevas* identidades “globales” y *nuevas* identidades “locales”.

La segunda matización que hay que aplicar al argumento de la homogenización global de identidades es que la globalización está distribuida de forma desigual alrededor del mundo, entre regiones y entre diferentes estratos *dentro* de éstas. Esto es lo que Doreen Massey llama la “geometría del poder” de la globalización:

[...] Quiero aclarar algo aquí con respecto a lo que uno podría denominar la *geometría del poder* en todo esto; la geometría del poder de la comprensión espacio-temporal. Pues diferentes grupos sociales e individuos se sitúan de maneras muy distintas en relación con estos flujos e interconexiones. Este punto concierne no sólo la cuestión de quién se mueve y quién no, aunque éste sea uno de sus elementos importantes; también se trata del poder en relación con el flujo y el movimiento. Diversos grupos sociales establecen relaciones distintas con esta movilidad que es diferenciada de todas maneras: algunas personas tiene ‘control’ de ella más que otras; algunos inician flujos y movimientos, otros no; algunos están en una posición más pasiva con respecto a ésta; algunos están efectivamente aprisionados por ella.

En cierto sentido, al final del espectro están aquellos que están llevando a cabo tanto el movimiento como la comunicación y que de alguna forma están en una posición de control con relación a ella: las personas de la alta sociedad, los que mandan y envían los faxes y los correos electrónicos, los que hacen las llamadas de conferencia internacionales, los que distribuyen las películas, controlan las noticias, organizan las inversiones y las transacciones internacionales de divisas. Estos son los grupos que realmente controlan la compresión espacio-temporal, que realmente la pueden usar y convertir en una ventaja, grupos cuyo poder e influencia definitivamente se incrementan por ella. En su lado más prosaico, este grupo probablemente incluye un buen número de académicos y periodistas occidentales, en otras palabras, aquellos que escriben más sobre el tema.

Sin embargo, hay otros grupos que también están físicamente moviéndose, pero que para nada controlan el proceso de la misma manera. Los refugiados de El Salvador o Guatemala y los trabajadores indocumentados de Michoacán en México, aglomerándose en Tijuana para hacer lo que podría resultar una fatal carrera hacia la frontera con Estados Unidos para alcanzar la oportunidad de una nueva vida. Aquí, la experiencia del movimiento y, efectivamente, la de una pluralidad confusa de identidades, es muy diferente. [...]

O —un ejemplo final para ilustrar otro tipo de complejidad— están las personas que viven en las *favelas* de Río, que conocen el fútbol global como la palma de sus manos y que han producido algunos de sus jugadores, que han contribuido masivamente a la música global, que nos dieron la samba y la lambada que todos bailaban el año pasado en las discotecas de París y Londres, y que nunca o casi nunca han ido al centro de Río. En un plano, han sido grandes contribuidores a lo que llamamos la compresión espacio-temporal, y en otro, están aprisionados dentro de ella.

Esta es, en otras palabras, una diferenciación social muy compleja. Hay diferencias en el grado de movimiento y de comunicación, pero también en el grado de control e iniciación. Las formas en que las personas son situadas dentro de 'la compresión espacio-temporal' son muy complicadas y extremadamente variadas (Massey 1991: 25-26).

El tercer punto en la crítica de la homogenización cultural es la cuestión de quiénes son los más afectados por ella. Como hay una dirección desigual en la corriente y como aún persisten las relaciones desiguales de poder cultural entre "Occidente" y "el resto", la globalización —aunque su definición implica que afecta a todo el globo— parece ser esencialmente un fenómeno occidental.

Kevin Robins nos recuerda lo siguiente:

Aunque se haya proyectado como transhistórica y transnacional, como la fuerza trascendente y universalizante de la modernización y la modernidad, el capitalismo global ha sido en realidad una occiden-

talización: la exportación de mercancías, valores, prioridades y formas de vida occidentales. En un proceso de enfrentamientos culturales desiguales, las poblaciones ‘extranjeras’ han sido obligadas a ser los sujetos y súbditos del imperio occidental, mientras que Occidente se ha encontrado cara a cara con la cultura ‘alienígena’ y ‘exótica’ de su ‘Otro’. La globalización, al derribar las barreras de la distancia, hace que el encuentro entre el centro colonial y la periferia colonizada sea inmediato e intenso (1991: 25).

En la forma más reciente de la globalización, aún son las imágenes, los artefactos y las identidades de la modernidad occidental, producidos por las industrias culturales de las sociedades “occidentales” (incluyendo Japón), los que dominan las redes globales. La proliferación de opciones de identidades es más marcada en el “centro” del sistema global que en la periferia. Los patrones de intercambio cultural desigual, comunes desde fases anteriores de la globalización, persisten en la modernidad tardía. Si uno quiere probar las comidas exóticas de otras culturas en un solo lugar, sería mejor hacerlo en Manhattan, París o Londres que en Calcuta o Delhi.

Por otro lado, las sociedades de la periferia *siempre* han estado abiertas a la influencia cultural de Occidente y hoy en día lo están más aún. La idea de que son lugares “cerrados” —étnicamente puros, tradicionales en lo cultural, no afectados, hasta ayer, por las rupturas de la modernidad— es una fantasía occidental sobre la “otredad”: una “fantasía colonial” sobre la periferia, elaborada por Occidente, que tiende a querer que sus nativos sean “puros” y sus lugares exóticos “intactos”. Sin embargo, la evidencia sugiere que la globalización está teniendo impacto en todo el mundo, incluyendo al Occidente, y que la periferia está sintiendo su impacto plural también, aunque a un paso más lento y desigual.

“El Resto” en “Occidente”

Las páginas anteriores han presentado tres calificaciones para una de las tres posibles consecuencias de la globalización: por ejemplo, la homogenización de las identidades culturales. Estas dicen que:

1. La globalización puede ir de la mano del reforzamiento de las identidades locales, aunque esto aún sigue dentro de la lógica de la comprensión espacio-temporal.
2. La globalización es un proceso desigual y tiene su propia “geometría del poder”.
3. La globalización retiene algunos aspectos de la dominación global occidental, pero las identidades culturales en todas partes están siendo relativizadas por el impacto de la comprensión espacio-temporal.

Tal vez el caso más impactante de este tercer punto es el fenómeno de la migración. Luego de la Segunda Guerra Mundial, los países descolonizadores europeos creyeron que podían usar sus esferas de influencia coloniales, dejando atrás las consecuencias del imperialismo. Pero la interdependencia

global funciona en ambas direcciones. El movimiento expansivo de estilos, imágenes, mercancías e identidades de consumidor occidentales ha sido igualado por un movimiento enorme de pueblos de las periferias hacia el centro en uno de los más largos y continuos períodos de migración “no-planeada” en la historia reciente. Impulsados por la pobreza, la sequía, el hambre, el sub-desarrollo económico, el fracaso de la agricultura, guerras civiles, disturbios políticos, conflictos regionales, cambios arbitrarios en el régimen político y la acumulación de la deuda externa de sus gobiernos con los bancos occidentales, un gran número de las personas más pobres del planeta ha entendido el “mensaje” del consumo global de manera muy literal y se ha movido hacia los lugares de donde proceden los “bienes” y donde tienen mayores oportunidades de supervivencia. En la era de las comunicaciones globales, Occidente está a sólo un pasaje aéreo de ida.

Se han producido migraciones continuas y a gran escala, tanto legales como “ilegales”, hacia Estados Unidos desde muchos países pobres de Latinoamérica y el Caribe (Cuba, Haití, Puerto Rico, República Dominicana y las Islas del Caribe Británico), así como un número sustancial de “migrantes económicos” y refugiados políticos del sudeste asiático y del Lejano Oriente: chinos, coreanos, vietnamitas, camboyanos, indios, pakistanís y japoneses. En Canadá, la población caribeña constituye una minoría importante. Una consecuencia es el cambio dramático en la “mezcla étnica” de la población estadounidense, el primero desde las migraciones masivas de comienzos de siglo. En 1980, uno de cada cinco norteamericanos tenía orígenes afroamericanos, asiático-americanos o indoamericanos. En 1990, la cifra era uno de cada cuatro. En muchas de las grandes ciudades (incluyendo Los Ángeles, San Francisco, Nueva York, Chicago y Miami), los blancos ahora son una minoría. Durante los años ochenta, la población de California creció por 5.6 millones, de los cuales el 43% eran personas de color —incluyendo hispánicos, asiáticos y afroamericanos (comparado con 33% de 1980)— y un quinto eran personas nacidas en el extranjero. Para el año 1995, se esperaba que un tercio de los estudiantes de colegios públicos norteamericanos fueran “no-blancos”.⁴

Durante el mismo período, se ha producido una migración paralela hacia Europa por parte de árabes del Magreb (Marruecos, Argelia y Túnez), y africanos de Senegal y Zaire hacia Francia y Bélgica; de turcos y norteafricanos hacia Alemania; de asiáticos del ex-oriente holandés, las Antillas y Surinam hacia los Países Bajos; de norteafricanos hacia Italia y, por supuesto, de gente del Caribe, la India, Pakistán, Bangladesh, Kenia, Uganda y Sri Lanka hacia el Reino Unido. Hay pequeños grupos de refugiados políticos de Somalia, Etiopía, Sudán, Sri Lanka y otros lugares por todos lados.

Esta formación de “enclaves” de minorías étnicas en los estados-nacionales de Occidente ha llevado a una “pluralización” de las culturas e identidades nacionales.

4 Censo de Estados Unidos de 1991, citado en Platt (1991).

La dialéctica de las identidades

Podemos ver cómo se ha desarrollado esta situación en Gran Bretaña en términos de identidad. El primer efecto ha sido el de desafiar los contornos de las ya establecidas identidades nacionales y exponer su hermetismo frente a las presiones de la diferencia, la “otredad” y la diversidad cultural. Esto está sucediendo, en distintos grados, en todas las culturas nacionales de Occidente y, como consecuencia, ha sacado a relucir todo el asunto de la identidad nacional y el “centrismo” cultural de Occidente.

Las certezas y jerarquías más antiguas de la identidad británica han sido puestas en duda en un mundo donde las fronteras se disuelven y las continuidades se interrumpen. En un país que ahora es un contenedor de culturas africanas y asiáticas, el sentido de lo que es ser británico nunca más podrá tener la antigua confianza y certeza. Otras fuentes de identidad son igual de frágiles. ¿Qué significa ser europeo en un continente influido no sólo por las culturas de sus antiguas colonias sino también, ahora, por culturas americanas y japonesas? ¿No es la categoría de la identidad problemática en sí misma? ¿Hay alguna posibilidad, en tiempos globales, de recuperar un sentido coherente e integral de la identidad? La continuidad e historicidad de la identidad están siendo retadas por lo inmediato e intenso de las confrontaciones culturales globales. Las comodidades de la Tradición están siendo retadas fundamentalmente por el imperativo de imponer una nueva auto-interpretación basada en las responsabilidades de la Traducción cultural (Robins 1991: 41).

Otro efecto ha sido iniciar un ensanchamiento del campo de las identidades y la proliferación de nuevas posiciones de identidad, además de un grado de polarización entre ellas. Estos cambios constituyen la segunda y tercera consecuencia posible de la globalización que mencioné anteriormente: la posibilidad de que la globalización pueda llevar al *reforzamiento* de las identidades locales o a la producción de *nuevas identidades*.

El reforzamiento de las identidades locales se puede observar en la fuerte reacción defensiva por parte de los miembros de grupos étnicos dominantes que se sienten amenazados por la presencia de otras culturas. En el Reino Unido, por ejemplo, tal defensa ha producido una “inglesidad” recargada y una retirada hacia el absolutismo étnico en un intento de apuntalar la nación y reconstruir “una identidad que cohesione, sea unificada y que filtre las amenazas en la experiencia social” (Sennett 1971: 15). Esto a menudo se basa en lo que he llamado anteriormente “racismo cultural” y es evidente ahora en partidos políticos legítimos tanto de la izquierda como la derecha, y en los movimientos políticos más extremistas en toda Europa occidental.

A veces es alcanzando por una retirada estratégica hacia identidades más defensivas entre las propias comunidades minoritarias, como respuesta a la experiencia del racismo cultural y la exclusión. Tales estrategias incluyen la re-identificación con las culturas de origen (en el Caribe, la India, Bangladesh, Pakistán); la construcción de contra-etnicidades fuertes, tales como la iden-

tificación simbólica de una segunda generación de jóvenes afro-caribeños, a través de los símbolos y motivos del rastafarismo, con su origen y herencia africanos, o el resurgimiento del tradicionalismo cultural, de la ortodoxia religiosa y el separatismo político, por ejemplo, entre *algunos* sectores de la comunidad musulmana.

También hay evidencia de la tercera consecuencia posible de la globalización: la producción de *nuevas identidades*. Un buen ejemplo son aquellas identidades que surgieron en los años setenta, agrupadas alrededor del significativo “negro”, que en el contexto británico proporciona un nuevo foco de identificación tanto para las comunidades afro-caribeñas como para las asiáticas. Lo que estas comunidades tienen en común y representan al adoptar la identidad “negra” no es que son iguales en lo cultural, étnico, lingüístico o físico, sino que son percibidas y tratadas “como iguales” (es decir, como no-blancos, “otros”) por la cultura dominante. Es su exclusión la que proporciona lo que Laclau y Mouffe llaman el “eje de equivalencia” común de esta nueva identidad. Sin embargo, aunque haya esfuerzos por darle a esta identidad “negra” un contenido único o unificado, sigue existiendo como una identidad que *va de la mano de una amplia gama de otras diferencias*. Los pueblos afro-caribeños e indios siguen manteniendo tradiciones culturales distintas. “Negro” es, entonces, un ejemplo no sólo del carácter *político* de las nuevas identidades —es decir, su carácter *posicional* y coyuntural (su formación dentro de, y para, tiempos y lugares específicos)— sino también de la manera en que la identidad y la diferencia están inseparablemente articuladas o unidas en diversas identidades en las que ninguna termina de opacar totalmente a la otra.

Como conclusión tentativa, pareciera, entonces, que la globalización *sí* tiene el efecto de retar y dislocar las identidades centradas y “cerradas” de las culturas nacionales. Sí tiene un impacto pluralizador sobre las identidades, produciendo una variedad de posibilidades y nuevas posiciones o identificaciones, y haciendo a las identidades más posicionales, más políticas, más plurales y diversas; menos fijas, unificadas o transhistóricas. Sin embargo, su impacto general sigue siendo contradictorio. Algunas identidades gravitan hacia lo que Robins llama “la Tradición”, intentando restablecer su pureza anterior y recuperar las unidades y certezas que sienten que han perdido. Otras aceptan que la identidad está sujeta a los juegos de la historia, la política, la representación y la diferencia, de modo que probablemente nunca volverán a ser unitarias o “puras”, y éstas, consecuentemente, gravitan hacia lo que Robins (siguiendo a Homi Bhabha) llama “Traducción”.

La siguiente sección dará un breve esbozo de este movimiento contradictorio entre la Tradición y la Traducción en un plano más amplio y global, y preguntará qué nos dice esto sobre la forma en que las identidades necesitan ser conceptualizadas con relación a los futuros de la modernidad.

Fundamentalismo, diáspora e hibridez

En lo que respecta a las identidades, esta oscilación entre Tradición y Traducción (la cual fue brevemente descrita líneas arriba en relación con Gran Bretaña) se está volviendo más evidente en el plano global. Por todos lados están emergiendo identidades culturales que no están fijadas, sino que están suspendidas, *en transición*, entre distintas posiciones; que hacen uso de diferentes tradiciones culturales a la vez; y que son producto de esos cruces complicados y mezclas culturales, cada vez más comunes en un mundo globalizado. Puede ser tentador concebir la identidad en la era de la globalización como si estuviera destinada a terminar en un lugar u otro: o volviendo a sus “raíces” o desapareciendo a través de la asimilación y la homogenización. Pero puede ser que este sea un dilema falso.

Pues hay otra posibilidad: la de la “Traducción”. Esta describe aquellas formaciones de identidad que atraviesan y cruzan fronteras naturales, y que están compuestas de personas que han sido *dispersadas* para siempre, sacadas de su tierra natal. Tales personas conservan fuertes lazos con sus lugares de origen y sus tradiciones, pero viven sin la ilusión de un retorno al pasado. Están obligadas a aceptar las nuevas culturas que habitan, sin simplemente asimilarse a ellas y perder por completo sus identidades. Relacionan con ellas los rastros de las culturas, tradiciones, idiomas e historias particulares a través de los cuales fueron formadas. La diferencia reside en que no están ni estarán jamás *unificadas* en el sentido antiguo, ya que son, de forma irrevocable, el producto de varias historias y culturas entrelazadas, perteneciendo a varios “hogares” (y a ningún “hogar” en particular) a la vez. Las personas que pertenecen a tales *culturas de hibridez* han tenido que renunciar al sueño o a la ambición de redescubrir cualquier pureza cultural “perdida” o absolutismo étnico. Están irrevocablemente *traducidas*. Salman Rushdie nota que la palabra “traducción” tiene su origen etimológico en la palabra latina que significa “llevar a través.” Escritores migrantes como él, pertenecientes a dos mundos al mismo tiempo, “habiendo sido llevados a través del mundo [...] son hombres traducidos” (Rushdie 1991). Son los productos de las nuevas *diásporas* creadas por las migraciones postcoloniales. Deben aprender a habitar por lo menos dos identidades, hablar dos lenguajes culturales, traducir y negociar entre ellos. Las culturas de hibridez son uno de los tipos claramente novedosos de identidad producidos en la era de la modernidad tardía, y hay cada vez más ejemplos de ellos para descubrir.

Algunas personas sostienen que la “hibridez” y el sincretismo —la fusión entre distintas tradiciones culturales— es una fuente creativa poderosa, creando nuevas formas que son más apropiadas a la modernidad tardía que las antiguas identidades nacionales luchadoras del pasado. Otros, sin embargo, sostienen que la hibridez, con la indeterminación, “doble consciencia,” y relativismo que implica, también tiene sus costos y peligros. La novela de Salman Rushdie sobre la migración, el Islam, y el profeta Mohammed, *Los versos satánicos*, con su profunda inmersión en la cultura islámica y su consciencia secular del “hombre traducido” secular, ofendió de tal manera a los fundamentalistas iraníes que lo sentenciaron a muerte por blasfemia.

Al defender su novela, Rushdie ofreció una defensa sólida y convincente de la “hibridez”:

Al centro de la novela está un grupo de personajes, la mayoría de los cuales son musulmanes británicos, o personas no particularmente religiosas pero de origen musulmán, luchando justamente con los tipos de problemas grandes que han surgido y rodeado al libro, de ‘hibridización’ y ‘guetoización’, de la reconciliación de lo antiguo y lo nuevo. Aquellos que se oponen más enérgicamente a la novela hoy en día son de la opinión que mezclarse con diferentes culturas inevitablemente debilitará y arruinará las propias. Yo soy de la opinión contraria. *Los versos satánicos* celebra la hibridez, la impureza, la mezcla, la transformación que deviene de nuevas e inesperadas combinaciones de seres humanos, culturas, ideas, políticas, películas, canciones. Se regocija en el mestizaje y teme el absolutismo de lo Puro. La *Mélange*, el revoltijo, el “un poquito de esto y de aquello”, constituye *la manera en que lo nuevo entra al mundo*. Es la gran posibilidad que la migración en masa le da al mundo, y he tratado de aprovecharla. *Los versos satánicos* está a favor del cambio-a-través-de-la-fusión, cambio-a-través-de-la-unión. Es una canción de amor para nuestros seres mestizos (Rushdie 1991: 394).

Por otro lado, existen intentos igualmente poderosos de reconstruir identidades purificadas, restaurar la coherencia, el “cierre” y la tradición, frente a la hibridez y la diversidad. Dos ejemplos son el resurgimiento del nacionalismo en Europa Oriental y el alza del fundamentalismo.

En una época en que la integración regional en el campo político y el económico, y el desmoronamiento de la soberanía nacional se mueven rápidamente en Europa Occidental, el colapso de los regímenes comunistas en Europa Oriental y la desintegración de la antigua Unión Soviética han sido seguidos por el resurgimiento del nacionalismo étnico, alimentado tanto por ideas de pureza racial como de ortodoxia religiosa. La ambición de crear nuevos estados-nacionales, unificados en lo étnico y en lo cultural (lo cual he sugerido que nunca existió realmente en las culturas nacionales del Oeste), fue la motivación principal detrás de los movimientos separatistas en los estados bálticos de Estonia, Letonia y Lituania, la desintegración de Yugoslavia y la independencia de varias ex-repúblicas soviéticas, desde Georgia, Ucrania, Rusia y Armenia hasta Kurdistán, Uzbekistán, y las repúblicas asiáticas “musulmanas” del antiguo estado soviético. Un proceso muy parecido ha estado teniendo lugar en las “naciones” de Europa Central que fueron forjadas de la desintegración de los imperios austrohúngaro y otomano al final de la Segunda Guerra Mundial.

Estos aspirantes a naciones tratan de construir Estados que estén unificados tanto en términos religiosos como étnicos y de crear entidades políticas alrededor de identidades culturales homogéneas. El problema es que contienen dentro de sus “fronteras” minorías que se identifican con culturas distintas. De este modo, por ejemplo, hay minorías “étnicas” rusas en las Repúblicas Bálticas y en Ucrania, polacos étnicos en Lituania, un enclave armenio (Nagorno-Karabaj) en Azerbaijyán, minorías turco-cristianas entre las mayorías rusas

de Moldavia, y grandes cantidades de musulmanes en las repúblicas sureñas de la antigua Unión Soviética, que comparten más, en términos culturales y religiosos, con sus vecinos islámicos del Medio Oriente que con cualquiera de sus “paisanos”.

La otra modalidad significativa del resurgimiento del nacionalismo particularista y del absolutismo étnico y religioso es, por supuesto, el fenómeno del “fundamentalismo.” Esto es evidente en todas partes, aunque su ejemplo más llamativo se encuentra en algunos estados islámicos en el Medio Oriente. Comenzando con la Revolución Iraní, han surgido en muchas sociedades islámicas, que habían sido seculares hasta ese momento, movimientos fundamentalistas islámicos que buscan crear Estados religiosos donde los principios políticos de organización estén alineados con las doctrinas religiosas y las leyes del *Corán*. En realidad, esta tendencia es difícil de interpretar. Algunos analistas la ven como una reacción al carácter “forzado” de la modernización occidental; definitivamente, el fundamentalismo iraní fue una respuesta directa a los esfuerzos del Sha en los años setenta por adoptar modelos y valores culturales occidentales al por mayor. Algunos la interpretan como una respuesta a su exclusión de la “globalización”. La reafirmación de las “raíces” culturales y el retorno a la ortodoxia ha sido por mucho tiempo una de las fuentes más poderosas de contra-identificación entre muchas sociedades y regiones tercermundistas y postcoloniales (uno piensa aquí en los roles del nacionalismo y la cultura nacional en los movimientos de independencia indios, africanos y asiáticos). Otros identifican la raíz del fundamentalismo islámico en el fracaso de los Estados islámicos de ofrecer liderazgos “modernizantes” eficientes y exitosos, o partidos modernos y seculares. En condiciones de pobreza extensa y relativo subdesarrollo económico (el fundamentalismo es más fuerte en los Estados islámicos más pobres de la región), una reinstauración de la fe islámica es una fuerza ideológica y política vinculante y movilizadora muy poderosa, especialmente donde las tradiciones democráticas son débiles.

La tendencia hacia la “homogenización global”, entonces, es igualada por una reactivación poderosa de la “etnicidad”, a veces de las variedades más híbridas o simbólicas, pero también frecuentemente de las variedades exclusivas o “esencialistas” citadas arriba. Bauman se ha referido a este “resurgimiento de la etnicidad” como uno de principales motivos por los que las versiones más extremas, libres o indeterminadas de lo que le sucede a la identidad bajo el impacto de lo “posmoderno global” requiere una seria matización.

El ‘resurgimiento de la etnicidad’ [...] pone a la vista el inesperado florecimiento de lealtades étnicas dentro de minorías nacionales. De la misma manera, oculta lo que parece ser la causa profunda del fenómeno: la creciente separación entre la membresía a un cuerpo político y la membresía étnica (o, de manera más general, la conformidad cultural) que elimina mucha de su atracción original del programa de asimilación cultural. [...] La etnicidad se ha vuelto una de las varias categorías o símbolos, o ‘tótems’, en torno a los cuales se forman comunidades flexibles y libres de sanciones, y en referencia a los cuales

se construyen y afirman las identidades individuales. Ahora hay, por ende, [muchas] menos fuerzas centrífugas que alguna vez debilitaban la integridad étnica. En vez, hay una poderosa demanda de singularidad étnica pronunciada, aunque simbólica más que institucionalizada (Bauman 1990: 167).

Está claro que el resurgimiento del nacionalismo y otras formas de particularismo a fines del siglo XX, junto e íntimamente vinculado con la globalización es una inversión, un cambio de rumbo muy inesperado. Nada de las perspectivas modernizadoras de la Ilustración o de las ideologías occidentales —ni el liberalismo ni tampoco el marxismo, que a pesar de su oposición al liberalismo también concibió al capitalismo como el agente involuntario de la “modernidad” — previó tal resultado.

Tanto el liberalismo como el marxismo, cada uno a su manera, implicaban que el apego a lo local y lo particular gradualmente devendría en valores e identidades más universalistas y cosmopolitas o internacionales; que el nacionalismo y la etnicidad eran formas de sujeción arcaicas, del tipo que se “desvanecería” por la fuerza revolucionaria de la modernidad. Según estas “metanarrativas” de la modernidad, las sujeciones irracionales a lo local y lo particular, a la tradición y las raíces, a los mitos nacionales y las “comunidades imaginadas,” serían gradualmente reemplazadas por identidades más racionales y universalistas. Sin embargo, la globalización no parece estar produciendo ni el triunfo simple de “lo global” ni la persistencia, en su antigua forma nacionalista, de “lo local”. Las distracciones o los desplazamientos de la globalización resultan ser más variados y contradictorios de lo que sugieren sus protagonistas u oponentes. No obstante, esto también sugiere que, aunque impulsada de muchas formas por Occidente, la globalización puede resultar ser parte de aquella historia lenta, dispareja, pero continua de la descentralización de Occidente.

Referencias citadas

- Abercrombie, Nicholas, Stephen Hill y Bryan Turner
1986 *Sovereign Individuals of Capitalism*. Londres: Allen & Unwin.
- Althusser, Louis
1966 *For Marx*. Londres: Verso. [*La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI Editores, 1968].
- Anderson, Benedict
1983 *Imagined Communities* Londres: Verso. [*Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993].
- Barnett, Anthony
1982 *Iron Britannia*. Londres: Allison y Busby.
- Bauman, Zygmunt
1990 “Modernity and Ambivalence”. En: Mike Featherstone (ed.), *Global Culture*. Londres: Sage.

- Bhabha, Homi (ed.)
1990 *Narrating the Nation*. Londres: Routledge.
- Brennan, Timothy
1990 "The National longing for Form". En: Homi Bhabha (ed.), *Narrating the Nation*. Londres: Routledge.
- Derrida, Jaques
1981 *Writing and Difference*. Londres: Routledge.
- Dodd, Philip
1986 "Englishness and the National Culture". En: Robert Colls y Philip Dodd (eds.), *Englishness: Politics and Culture, 1880-1920*. Londres: Croom Helm.
- Donald, James y Ali Rattansi (eds.).
1992 "*Race, Culture and difference*". Londres: Sage.
- Dreyfus, Hubert y Paul Rabinow
1982 *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Brighton, Inglaterra: Harvester. [*Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. 1º ed. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1988].
- Forester, John
1987 "A Brief History of the Subject". En: *Identity: The Real Me..* Londres: Instituto de Artes Contemporáneas.
- Foucault, Michel
1967 *Madness and Civilization*. Londres: Tavistock. [*Historia de la locura en la época clásica, I*. Fondo De Cultura Económica]
1973 *Birth of the Clinic*. Londres, Tavistock. [*El nacimiento de la clínica : una arqueología de la mirada médica*. 7º ed. Mexico: Siglo XXI Editores, 1980].
1975 *Discipline and Punish*. Londres: Allen Lane. [*Vigilar y castigar : nacimiento de la prisión*. 1º ed. Mexico: Siglo XXI Editores Argentina, 2006].
1986 "The subject and power". En: Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Brighton: Harvester.
- Frisby, David
1985 *Fragments of Modernity*. Cambridge: Polity Press,
- Gellner, Ernest
1983 *Nations and Nationalism*. Oxford, Basil Blackwell. [*Naciones y nacionalismos*. Alianza Editorial, 2008]
- Giddens, Anthony
1990 *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press. [*Consecuencias de la modernidad Modernity Consequences*. Alianza Editorial, 1993].
- Gilroy, Paul
1987 *There Ain't no Black in the Union Jack. The Cultural Politics of Race and Nation*. Londres, Hutchinson.

- 1992 "The End of Anti-Racism". En "*Race, Culture and difference*", editado por Donald, J. y Rattansi, A. Londres: Sage.
- Hall, Catherine
 1992 *White, Male and Middle Class: Explorations in Feminism and History*. Cambridge: Polity Press.
 1985 "Religious Cults and Social Movements in Jamaica". En: *Religion and Ideology*. Manchester: Manchester University Press.
- Hall, Stuart
 1990 "Cultural Identity and Diaspora". En: Jonathan Rutherford (ed.), *Identity*. Londres: Lawrence and Wishart. [Publicado en la presente compilación como Identidad cultural y diáspora].
 1987 "Minimal Selves". En: *Identity: The Real Me*. Londres: Instituto de Artes Contemporáneas.
- Harvey, David
 1989 *The Condition of Postmodernity*. Oxford: Basil Blackwell. [*La condición de la postmodernidad: investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Buenos Aires: Amorrortu, 1998].
- Hobsbawm, Eric y Terence Ranger
 1993 *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press. [*La Invención de la tradición*. Barcelona: Crítica, 2002].
- Lacan, Jaques
 1977 "The Mirror Stage as Formative of the Function of the I". En: *Écrits*. Londres: Tavistock. [*Escritos*. 10º ed. México: Siglo XXI Editores, 1984].
- Laclau, Ernesto
 1990 *New Reflections on the Revolution of our Time*. Londres: Verso. [*Nuevas Reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1993].
- Locke, John
 1967 *An Essay Concerning Human Understanding*. Londres: Fontana.
- Marx, Karl y Friedrich Engels
 1973 *The Communist Manifesto*. Harmondsworth: Penguin. ["El manifiesto del partido comunista" En: En: Marx y Engels. *Obras escogidas*. Moscú: Editorial Progreso, 1973].
- Massey, Doreen
 1991 A Global Sense of Place. *Marxism Today* 24-29.
- Mercer, Kobena
 1990 "Welcome to the Jungle". En: Jonathan Rutherford (ed.), *Identity*. Londres: Lawrence and Wishart.
- Nairn, Tebbit
 1977 *The Break-up of Britain*. Londres: Verso.
- Parekh, Bhikhu
 1989 Between Holy Text and Moral Void. *New Statesman and Society* (13): 29-33.

- Platt, Anthony
1991 *Defending the Canon*. Binghamton: State University of New York.
- Powell, Enoch
1969 *Freedom and Reality*. Farnham: Elliot Right Way Books.
- Renan, Ernest
1990 "What is a Nation?" En: Homi Bhabha (ed.), *Narrating the Nation*. Londres: Routledge.
- Robins, Kevin
1991 "Tradition and Translation: National Culture in its Global Context". En: John Corner y Sylvia Harvey (eds.), *Enterprise and Heritage: Crosscurrents of National Culture*. Londres: Routledge.
- Rushdie, Salman
1991 *Imaginary Homelands*. Londres: Granta Books.
- Said, Edward
1990 Narrative and Geography. *New Left Review* (180): 81-100.
- Schwarz, Bill
1986 "Conservatism, Nationalism and Imperialism". En: James Donald y Stuart Hall (eds.), *Politics and Ideology*. Milton Keynes: Open University Press.
- Scruton, Roger
1986 "Authority and Allegiance". En: James Donald y Stuart Hall (eds.), *Politics and Ideology*. Milton Keynes: Open University Press.
- Sennett, Richard
1971 *The Ideas of Disorder*. Harmondsworth: Penguin.
- Thompson, Kenneth
1996 "Social Pluralism and Post-modernity". En: Stuart Hall *et al.* (eds.), *Modernity: An Introduction to Modern Societies*. pp. 564-594. Cambridge: Blackwell.
- Urry, John
1990 *The Tourist Gaze*. Londres: Sage.
- Wallerstein, Immanuel
1979 *The Capitalist Economy*. Cambridge: Cambridge University Press.
1984 *The Politics of the World Economy*. Cambridge: Cambridge University Press.
1991 "The National and the Universal". En: Anthony King (ed.), *Culture, Globalization and the World System*. Londres: Macmillan.
- Williams, Raymond
1976 *Keywords*. Londres: Fontana. [*Palabras clave: un vocabulario de la cultura y la sociedad*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2000].