

6. Identidad y estudios culturales: ¿no hay nada más que eso?

Lawrence Grossberg

Hay muchos aspectos sorprendentes en el éxito actual de los estudios culturales. En este caso quiero concentrarme en uno de los más enigmáticos: a saber, que al propio tiempo que su espacio parece abarcar una gama de posiciones teóricas, matrices disciplinarias y tradiciones geográficas en expansión, la disciplina misma se identifica, al parecer, con un conjunto menguante de cuestiones teóricas y políticas. Se advierte una tendencia a equiparar los estudios culturales con la teoría y la política de la identidad y la diferencia, especialmente como resultado de la influencia de las llamadas teoría poscolonial y teoría crítica de la raza. No pretendo negar la importancia de ese trabajo en los estudios culturales o para las luchas políticas contemporáneas. Pero sí quiero cuestionar algunos de sus apuntalamientos teóricos y consecuencias políticas. El interés en la política de la identidad no se limita, por supuesto, a los estudios culturales, y corrientes más generales de investigación feminista, antirracista y anticolonialista produjeron trabajos importantes e influyentes. Sin duda, el supuesto de que la política contemporánea está organizada y debe organizarse en torno de las luchas por la identidad no está restringido a los movimientos académicos de nuestros días. El modelo de la identidad y la diferencia, como modelo dominante de organización política, es de hecho muy reciente. Lo que constituye esa política es el supuesto de un grupo de votantes autodefinido que actúa en beneficio (para la política) de esa definición. Dentro de esos grupos, cada individuo es un representante de la totalidad. Pero, en realidad, dichos grupos no existen ni necesitan existir, excepto como obra del poder, o de la articulación. Lo que discuto no es el hecho de que la identi-

dad haya sido —y todavía puede ser— el sitio en torno del cual lucha la gente, y ni siquiera los significativos avances que tales luchas permitieron en décadas pasadas. Antes bien, la cuestión es si este es un camino que conviene seguir transitando. Según una afirmación de Bailey y Hall (1992, pág. 15), que hago mía:

«Es muy posible que lo que fue políticamente progresista y abrió nuevas oportunidades discursivas en las décadas de 1970 y 1980 se convierta en una forma de clausura —y tenga un valor represivo— en el momento de establecerse como género dominante (. . .) Perderá energía; se convertirá en un estilo; la gente no lo utilizará por el hecho de dar acceso a algo sino porque ese estilo la enuncia, y en ese momento necesitaremos otro cambio».

Reitero que no tengo la intención de rechazar el concepto de identidad o su importancia política en ciertas luchas. Pero sí quiero poner en tela de juicio una serie de elementos de las obras contemporáneas: la subsunción de la identidad en un conjunto particular de lógicas modernistas y el supuesto de que esas estructuras identitarias definen necesariamente los modelos y ámbitos apropiados de la lucha política. Esto es, quiero plantear al menos el interrogante de si toda lucha por el poder puede y debe organizarse alrededor de las cuestiones de la identidad y entenderse en términos de estas, y sugerir que tal vez sea necesario volver a formular la categoría de identidad y su lugar en los estudios culturales, así como en la política cultural. De tal modo, mi proyecto no consiste en negar el discurso identitario sino en reubicarlo, rearticularlo situándolo dentro del contexto más general de las formaciones modernas de poder. Mi intención es proponer la necesidad de que los estudios culturales trasciendan los modelos de opresión, tanto el «modelo colonial» del opresor y el oprimido como el «modelo de la transgresión» de la opresión y la resistencia. Es preciso que los estudios culturales adopten un modelo de articulación como «práctica transformadora», como el devenir singular de una comunidad. Ambos modelos de opresión no sólo son inadecua-

dos para las relaciones contemporáneas de poder, sino que también son incapaces de generar alianzas; no pueden decirnos cómo inducir a diversos sectores de la población que mantienen diferentes relaciones con el poder a lanzarse a la lucha por el cambio. Por ejemplo, ¿cómo podemos involucrar a fracciones de quienes tienen poder de manera tal que intervengan sin actitudes masoquistas ni agobiados por la culpa? Mi impresión es que la respuesta depende de rearticular la identidad como una cuestión sobre la posibilidad de construir la agencia histórica y abandonar las nociones de la resistencia que suponen un sujeto situado íntegramente al margen de una estructura de poder bien establecida, y contrario a ella.

Por ejemplo, los debates sobre el multiculturalismo suponen con demasiada ligereza una relación necesaria entre identidad y cultura. Pero, ¿en qué sentido una cultura «pertenece» a un grupo? Si es en un sentido histórico, es probable que nos sintamos atraídos hacia posiciones fuertemente conservadoras (por ejemplo, la cultura norteamericana es europea) y en ese caso, sin duda, la ideología del progreso reinscribirá las estructuras del racismo, el imperialismo y el etnocentrismo. Si ese sentido es étnico, entonces Estados Unidos —de hecho, cualquier sociedad— es y probablemente siempre fue multicultural. Si es espacial, los problemas de la movilidad contemporánea parecen insuperables. Yo sugeriría que la cuestión de una sociedad multicultural es normativa y ética: ¿en qué medida puede seguir existiendo una sociedad sin una cultura común, aunque sea constantemente reformulada y renegociada? ¿Cuáles son las condiciones mediante las que la gente puede pertenecer a un colectivo común sin convertirse en representantes de una única definición? Después de todo, no podemos negar que Estados Unidos es y ha sido una sociedad multiétnica con una amplia gama de prácticas culturales. ¿Qué está cambiando? ¿Cuáles son las cuestiones que es preciso abordar? ¿Cuáles son los nuevos modelos posibles de comunidades y alianzas políticas?

Hoy es corriente afirmar que el carácter central del concepto de identidad tanto en los discursos teóricos como

en los políticos es un desarrollo «moderno». Si como problemática central la identidad es moderna, hay al menos tres aspectos o lógicas que componen el terreno donde se constituye esa relación: una lógica de la diferencia, una lógica de la individualidad y una lógica de la temporalidad. Quiero recusar la dirección actual de los estudios culturales, situando sus fundamentos teóricos en cada una de esas lógicas y proponiendo tres alternativas correspondientes: una lógica de la otredad, una lógica de la productividad y una lógica de la espacialidad. Si la identidad es en cierto modo constituida por la modernidad y a la vez es constitutiva de esta, los discursos identitarios actuales omiten cuestionar su propia ubicación dentro de las formaciones del poder moderno y su implicación con ellas. Naturalmente, sólo puedo proporcionar aquí el más esquivo bosquejo de mi argumento.¹

Identidad y diferencia en los estudios culturales

Dentro de los estudios culturales, las investigaciones sobre la constitución y la política de la identidad se basan a menudo en una distinción, enunciada con precisión por Hall (1990), entre dos formas de lucha por —dos modelos de producción de— las identidades. Es importante admitir que Hall no la propone como una distinción teórica, aunque indudablemente puede aplicarse a la disputa entre esencialistas y antiesencialistas, sino como una distinción histórica y estratégica. El primer modelo supone que cualquier identidad tiene cierto contenido intrínseco y

¹ En Grossberg (1993) se encontrará una elaboración más acabada de algunos de los argumentos presentados aquí. También me gustaría agradecer a Stuart Hall, Cameron McCarthy, John Clarke y Henry Giroux su aliento y sus comentarios. Soy consciente de la acusación potencial de que, como hombre blanco de clase media, intento socavar un concepto que demostró su capacidad de dar poder a diversas poblaciones subalternas. Sólo puedo alegar que no trato de debilitar la lucha y la acumulación de poder político, sino de encontrar herramientas teóricas más eficaces que puedan dar acceso a formas y ámbitos más concretos de lucha.

esencial definido por un origen común, una estructura común de experiencia o ambas cosas. La lucha contra las construcciones existentes de una identidad específica adopta la forma de la recusación de las imágenes negativas por medio de otras positivas, y del intento de descubrir el contenido «auténtico» y «original» de la identidad. En lo fundamental, la lucha en torno de las representaciones identitarias se conforma aquí como la propuesta de una identidad plenamente constituida, independiente y distintiva en lugar de otra.

El segundo modelo subraya la imposibilidad de esas identidades plenamente constituidas, independientes y distintivas. Niega la existencia de identidades auténticas y originarias basadas en un origen o experiencia universalmente compartidos. Las identidades son siempre relacionales e incompletas, siempre están en proceso. Toda identidad depende de su diferencia y su negación de algún otro término, mientras que la identidad de este depende de su diferencia y su negación de la primera. Como dice Hall (1991, pág. 21): «La identidad es una representación estructurada que sólo alcanza su carácter positivo a través del estrecho ojo de lo negativo. Antes de poder construirse, debe atravesar el ojo de la aguja del otro». La identidad es siempre un efecto temporario e inestable de relaciones que definen identidades marcando diferencias. De tal modo, aquí se hace hincapié en la multiplicidad de las identidades y las diferencias antes que en una identidad singular y en las conexiones o articulaciones entre los fragmentos o diferencias. El hecho de que existan numerosas identidades da origen a la necesidad de lo que Kobena Mercer ha llamado «el mantra de la raza, la clase y el género» (1992*b*, pág. 34). «El desafío consiste en ser capaz de teorizar más de una diferencia a la vez». Esto supone una política mucho más ardua, porque los bandos no están definidos de antemano ni de acuerdo con divisiones nítidas. Como señala Michele Wallace (1994, pág. 185), haciéndose eco de June Jordan, «era necesario decir esto: no debe confiarse en las mujeres simplemente porque son mujeres, así como no debe confiarse en los negros porque son negros y en los gays porque son gays, y así sucesiva-

mente». En este punto, las luchas en torno de la identidad ya no implican cuestiones de adecuación o distorsión, sino de la política misma de la representación. Vale decir que la política implica cuestionar el modo de producción y asunción de las identidades a través de las prácticas de la representación. Notoriamente influida por Derrida, esa posición ve la identidad como una construcción íntegramente cultural, e incluso íntegramente lingüística.² Si bien este modelo sugiere en verdad que la identidad de un término no puede explorarse o ponerse en tela de juicio sin una investigación simultánea del segundo término, en la práctica contadas veces sucede así. La mayoría de los trabajos de estudios culturales se dedican a investigar y cuestionar la construcción de identidades subalternas, marginadas o dominadas, aunque algunas investigaciones recientes comenzaron a explorar las identidades dominantes como construcciones sociales. Rara vez, sin embargo, unas y otras se estudian en conjunto como recíprocamente constitutivas, tal como parecería indicarlo la teoría.

Obviamente, es este segundo modelo el que determina el trabajo en torno de la identidad en los estudios culturales, pero no pretendo sugerir que define una posición o un vocabulario teóricos específicos. Al contrario, hay una serie de figuras diferentes, superpuestas, entrecruzadas y a veces incluso antagónicas que, en conjunto, delimitan el espacio dentro del cual los estudios culturales teorizaron el problema de la identidad. Con frecuencia, contribuyen juntas a definir teorías específicas. Es interesante señalar que estas figuras construyen un *continuum* de imágenes de espacialidad, aunque, como sugeriré, en su mayor parte son estructuras de temporalidad. Caracterizaré esas figuras como: *différance*, fragmentación, hibridez, frontera y diáspora.

² Esto apunta a otra «lógica» moderna que no discutiré aquí: la que podría llamarse semantización de la realidad o, en otras palabras, la reducción de lo real al significado. Sólo sobre esta base puede lo moderno afirmar su proposición más fundamental: que la realidad está socialmente construida.

La figura de la *différance* describe una particular relación constitutiva de negatividad en la cual el término subordinado (el otro o subalterno marginado) es una fuerza necesaria e interna de desestabilización presente dentro de la identidad del término dominante. Aquí, el propio subalterno es constitutivo del término dominante y necesario para este. La inestabilidad de cualquier identidad dominante —puesto que siempre y desde el inicio debe incorporar su negación— es el resultado de la naturaleza misma del lenguaje y la significación. El subalterno representa una ambigüedad o inestabilidad inherente en el centro de cualquier formación lingüística (o identitaria), que socava constantemente la facultad del lenguaje de definir una identidad estable unificada. Podemos señalar dos variantes de esta figura: las nociones de «complemento» sitúan al otro fuera del campo de la subjetividad, por decirlo así, como puro exceso; las nociones de «negatividad» lo sitúan dentro de ese campo, como un otro exótico constitutivo. En las primeras, el subalterno constituye los límites de la posibilidad misma de la subjetividad; en las segundas, se le puede conceder una subjetividad incomprendible. Hay numerosos ejemplos de estas dos variantes de la figura de la *différance* en las teorías contemporáneas de la identidad. Lyotard (1990), por ejemplo, ve a «los judíos» como aquello que la cultura europea no puede identificar porque su exclusión, su carácter innombrable, son en sí mismos constitutivos de la identidad de Europa. De manera similar, la noción de Bhabha (1994) del mimetismo como una tergiversación intencional del discurso dominante sitúa el poder del subalterno en una especie de insurrección textual en la cual este sólo se define por su negación interna del colonizador. El intento de De Certeau (1984) de definir las poblaciones subordinadas únicamente por la falta de un lugar que las autorice a llevar adelante sus propias prácticas o estrategias también termina por definir al subalterno como pura *différance*. Por último, hay una lectura común de *Orientalismo* (1978), de Said, según la cual el poder dominante necesariamente construye su otro como una diferencia reprimida y deseada.

La figura de la *fragmentación* enfatiza la multiplicidad de identidades y posiciones dentro de cualquier identidad aparente. De tal modo, ve una identidad específica concreta o vivida como «una especie de unidad desarmada y rearmada» (Haraway, 1991, pág. 174). Las identidades son, entonces, siempre contradictorias, y están compuestas por fragmentos parciales. Las teorías de la fragmentación pueden concentrarse en la fragmentación de identidades individuales o de las categorías sociales (de diferencia) dentro de las cuales están situados los individuos, o en alguna combinación de unas y otras. Además, dichas fragmentaciones pueden considerarse históricas o constitutivas. Esta es quizá la imagen más poderosa, sin duda en los estudios culturales británicos, con ecos en la noción de «corte y mezcla» de Hebdige y la de sincretismo de Gilroy. Donna Haraway (1991, pág. 174) también parece proponer una figura semejante en la imagen de un cyborg como «una potente subjetividad sintetizada a partir de la fusión de identidades marginales». O bien, en palabras de David Bailey y Stuart Hall (1992, pág. 21): «Las identidades, por lo tanto, pueden ser contradictorias y son siempre situacionales (. . .) En resumen, todos participamos en una serie de juegos políticos en torno de identidades fracturadas o descentradas (. . .) dado que negro significa una gama de experiencias, el acto de representación tiene que ver no sólo con el descentramiento del sujeto sino con la exploración real de las condiciones calidoscópicas de la negritud».

La figura de la *hibridez* es más difícil de caracterizar porque se utiliza a menudo como sinónimo de varias otras figuras. No obstante, la emplearé para describir tres imágenes diferentes de existencias *fronterizas*, de identidades subalternas tal como existen entre dos identidades rivales. Las imágenes de un «*tercer espacio*» (como en Bhabha) ven las identidades subalternas como terceros términos únicos que definen literalmente un lugar «entre-medio» habitado por los subalternos. Las imágenes de la *liminalidad* disuelven la geografía del tercer espacio en la frontera misma; el subalterno vive, por decirlo así, en la fron-

tera. En ambas variantes de la hibridez, el subalterno no es ni una ni otra, sino que se define por su ubicación en una única condición espacial que lo constituye como diferente de cualquiera de las dos alternativas. Ni colonizador ni sujeto precolonial, el sujeto poscolonial existe como un híbrido único que, por definición, puede constituir también los otros dos. Estrechamente relacionada con estas dos figuras de la hibridez está la del «cruce de fronteras», marca de una imagen de «intermediariedad» [*betweenness*] que no construye un lugar o condición propios al margen de la movilidad, la incertidumbre y la multiplicidad del hecho mismo de cruzar constantemente las fronteras. A menudo estas tres versiones de la hibridez se funden de diversas maneras, como sucede en la descripción de Gloria Anzaldúa (1987, pág. 37) del *Atzlan*: «Una zona de frontera es un lugar vago e indeterminado creado por el residuo emocional de un límite artificial (. . .) Las personas que habitan las dos realidades (. . .) están obligadas a vivir en la interfaz de ambas».

Por último, la figura de la *diáspora* está íntimamente relacionada con la del cruce de fronteras, pero a menudo se le da una inflexión más diacrónica. Esta figura adquirió creciente visibilidad gracias a la obra de antropólogos como James Clifford y Smadar Lavie, críticos culturales como Paul Gilroy y diversos teóricos poscoloniales. Según lo describe Jim Clifford (1994, pág. 308), «el término “diáspora” es un significante no simplemente de transnacionalidad y movimiento, sino de luchas políticas para definir la localidad —yo preferiría hablar de lugar— como una comunidad distintiva, en contextos históricos de desplazamiento». Esto es: la diáspora hace hincapié en la fluidez y la intencionalidad históricamente espaciales de la identidad, su articulación con las estructuras de movimientos históricos (ya sean obligados o elegidos, necesarios o deseados). La diáspora vincula la identidad a la ubicación y las identificaciones espaciales, a «historias de cosmopolitismos alternativos y redes de diáspora» (Clifford, 1994). Si bien esta figura brinda posibilidades significativamente novedosas a una política cultural que evite muchas de las lógicas de lo moderno, el hecho de arraigar la

identidad en estructuras de afiliaciones y modos de pertenencia la lleva, con demasiada frecuencia, de vuelta a lo moderno. En última instancia, la identidad es devuelta a la historia, y el lugar del subalterno se subsume en una historia de movimientos y una experiencia de opresión que privilegia modelos particulares como las figuras «apropiadas» de la identidad.

Esas teorías —basadas en la serie de figuras antes mencionadas— fueron objeto de recientes ataques (por ejemplo, Parry, 1987; O'Hanlon, 1988): por ignorar la naturaleza fragmentaria y conflictiva de los discursos del poder (diferentes, desde luego, en diferentes lugares y espacios); por ignorar la heterogeneidad del poder y reducirlo aparentemente a los discursos de la representación y pasar por alto sus realidades materiales; por ignorar la positividad del subalterno, como poseedor de otros conocimientos y tradiciones y de su propia historia, en la cual hay relaciones de poder definidas dentro de las filas de los subordinados. Y podríamos agregar otro problema con respecto al status del marginal o subordinado en estas figuras. ¿Con qué fundamento suponemos que corresponde al subalterno una estructura de la subjetividad privilegiada e incluso diferente? Y si el marginal ha llegado a ser central, como señala Hall, ¿no es descriptivo del sujeto contemporáneo? El otro aspecto de la cuestión es: ¿puede una forma de subordinación convertirse en el modelo de toda la dominación estructural? En la medida en que hoy hemos creado una figura del subalterno, ¿no elaboramos otra teoría universalizadora que brinda respuestas a cualquier lucha local aun antes de empezar, pues sabemos que siempre consideraremos la producción del otro como diferente?

La identidad cultural y la lógica de la diferencia

Empero, como ya dije, mi intención es recusar esas teorías de la identidad en un plano más amplio: a saber, por no haber logrado abrir un espacio de antimodernidad

e incluso de contramodernidad. En otras palabras, son incapaces, en última instancia, de impugnar las formaciones modernas de poder en sus niveles más profundos porque se mantienen dentro de las formas estratégicas de la lógica moderna: diferencia, individualidad y temporalidad. Comenzaré por considerar la naturaleza de la lógica de la diferencia que propone una interpretación particular de la relación entre identidad y modernidad, una interpretación que, por su lógica misma, niega la posibilidad de cualquier alternativa susceptible de escapar a esa lógica (la de lo moderno). Como lo moderno constituye su propia identidad diferenciándose de un otro (por lo común la tradición como otro temporal o los otros espaciales transformados en otros temporales), la identidad siempre se constituye a partir de la diferencia. Lo moderno convierte las identidades en construcciones sociales. De tal modo, una política contramoderna debe impugnar las relaciones específicas de identidad y diferencia construidas por la modernidad y ofrecidas y asumidas en ella. En este punto no tenemos más remedio que partir de las cuestiones de la diferencia, y explorar la naturaleza de esta y su relación con la identidad. Esta es por cierto la respuesta dominante en los estudios culturales, pero la verdadera pregunta es: ¿con qué fin? Si la diferencia es irrevocable, la modernidad, entonces, es ineludible. Acaso parezca un tanto irónico que en el preciso momento en que descubrimos que no sólo las identidades específicas sino la identidad misma son construcciones sociales, organicemos la lucha política dentro de la categoría de esta última, en torno de identidades particulares socialmente construidas.

Pero existe, por supuesto, un modo alternativo de comprender la relación de lo moderno y la identidad, según el cual el primero transforma todas las relaciones identitarias en relaciones de diferencia. Así, lo moderno no constituye la identidad a partir de la diferencia, sino la diferencia a partir de la identidad. Lo moderno nunca se constituye como una identidad (diferente de otras) sino como una diferencia (siempre diferente de sí mismo, a través del tiempo y el espacio). En este sentido, las estructuras fundamentales de la modernidad son siempre producciones

de diferencia. Aquí, el problema consiste en evitar partir de las cuestiones de la diferencia; una política contramoderna debe eludir la lógica de la diferencia y (re)capturar la posibilidad de una política de la otredad. Si la primera interpretación se condena a sí misma (y a cualquier contraestrategia posible) a permanecer dentro de lo moderno, la segunda intenta escapar de los límites determinantes de este considerando la primera interpretación como un producto histórico del poder moderno.

Intentaré aclarar la relación entre las teorías de la diferencia y lo que llamaré las teorías de la otredad. Las primeras son indudablemente dominantes en el campo teórico contemporáneo y se basan en una noción muy fuerte de la diferencia, derivada en gran parte de la teoría estructuralista y posestructuralista: que la identidad o el significado de un término depende íntegramente (excepto, tal vez, en lo concerniente a un exceso necesario pero indeterminado) de su relación con otros términos y su diferencia con respecto a ellos. De hecho, las teorías de la diferencia toman la diferencia misma como un dato conocido, la economía a partir de la cual se producen las identidades. Las teorías de la otredad, por su parte, suponen que la diferencia es en sí misma una economía producida históricamente, impuesta a las estructuras modernas de poder, a lo real. La diferencia es, en igual medida que la identidad, un efecto del poder. Si bien dichas teorías aceptan naturalmente una concepción débil de la diferencia (*a* no es *b* o *c* o *d*), no consideran que esta sea fundamentalmente constitutiva. Antes bien, parten de una percepción intensa de la otredad que reconoce la existencia del otro, en su propio lugar, como lo que es, al margen de cualquier relación *específica*. Pero lo que es no debe definirse en términos trascendentales o esenciales; puede definirse por su facultad particular (contextual) de afectar y ser afectado. Vale decir que esas concepciones de la otredad otorgan a cada término una positividad inespecificada pero especificable. Al fin y al cabo, el pensamiento moderno no sólo es binario sino un tipo particular de maquinaria productora de binarios, en la cual estas se convierten en diferencias

constitutivas en las que el otro se define por su negatividad. Como dicen Deleuze y Guattari (1987, pág. 42):

«Cómo pensar en unos fragmentos cuya única relación es la pura diferencia —fragmentos que sólo se relacionan entre sí por el hecho de que cada uno de ellos es diferente— sin recurrir a alguna clase de totalidad original (ni siquiera una que se haya perdido) o a una totalidad ulterior que tal vez todavía no ha surgido».

En términos más filosóficos, estas alternativas pueden situarse en la polémica entre Derrida y Foucault: por ejemplo, en torno de sus diferentes lecturas de Descartes (Derrida, 1978; Foucault, 1979). Derrida sostiene que la exclusión cartesiana de la locura del ámbito de la razón constituyó por sí misma la posibilidad e identidad de esta última. La relación entre razón y locura es, entonces, una estructura originaria de diferencia en el sentido de que, una vez más, la diferencia siempre existe en el centro de la identidad. Y en ese aspecto, para Derrida, Descartes aún está vivo, dado que cualquier concepción de la razón debe producir y negar la locura. Para Foucault, por su parte, la exclusión cartesiana de la locura era la representación filosófica de un acontecimiento histórico real; era una exclusión tan material y espacial como discursiva. Si bien fue necesaria para establecer el status de la razón y naturalizar su identificación con la subjetividad, en sí misma no es constitutiva, ni de la razón ni de la locura. Cada uno de estos términos tiene su propia positividad o exterioridad que puede afectar al otro, y de hecho lo afecta. En ese sentido, para Foucault, Descartes es hoy irrelevante. No es una coincidencia, claro está, que Derrida sostenga que la filosofía nunca puede escapar al logocentrismo que, agregaría por mi parte, es constitutivo de la modernidad. Foucault escribe a menudo como si esto ya hubiera sucedido.

Gran parte de los trabajos contemporáneos sobre la identidad pueden verse como una lucha librada en el espacio entre Derrida y Foucault. Así, por ejemplo, la influyente obra de Laclau y Mouffe (1985), que hizo un aporte

significativo a los marcos teóricos dentro de los cuales los estudios culturales han abordado las cuestiones de la identidad, puede considerarse como una tentativa de reunir a ambos (con la ayuda de Gramsci). Pero lo realmente sucedido fue que Laclau y Mouffe releyeron a Foucault como si se tratara de Derrida. La idea foucaultiana de la regularidad de la dispersión se convierte en un conjunto de posiciones diferenciales; la rareza del discurso pasa a ser exterioridad como un exceso encontrado en el excedente de significado. Y el interés de Foucault en la subjetivación se transforma en el carácter central de la producción de sujetos como base de la cadena discursiva generadora tanto de la fijeza temporaria como del exceso que la desestabiliza.

De manera similar, Edward Said afirma haber basado en Foucault gran parte del trabajo de su libro *Orientalismo* (1978). Como señalaron muchos comentaristas, sin embargo, la noción de «orientalismo» es intencionalmente ambigua, de tal manera que es en realidad muy difícil determinar con precisión la posición teórica de Said. Por momentos, el autor parece sugerir que el orientalismo es un modo de representación mediante el cual nos distinguimos de los otros, pero, como lo indicaron una vez más numerosos críticos, esta idea es insuficiente, porque parecería condenar cualquier intento de representar al otro. En otro momento, Said describe el orientalismo como «un estilo de pensamiento basado en una distinción ontológica y epistemológica», pero omite considerar la historia política de la relación entre epistemología y ontología. ¿Toda distinción ontológica es un acto de poder? ¿O bien el orientalismo surge cuando esas distinciones ontológicas son definidas por el conocimiento y puestas a su servicio, vale decir, cuando la epistemología se equipara a la ontología o la suplanta? Said, desde luego, empieza a parecerse realmente a Foucault cuando conecta discursos específicos y su difusión con las instituciones mismas del colonialismo. Aquí podemos advertir la ambigüedad crucial de su tesis, una ambigüedad que definió de por sí el campo de las teorías identitarias. Para expresarlo quizá con demasiada simpleza, la cuestión es: ¿«existe lo oriental» al margen

del orientalismo? Si bien muchos intérpretes respondieron que no, omitieron distinguir una serie de posibles explicaciones. Una interpretación posible de la existencia de Oriente es tautológica: dado que el Oriente y lo oriental son construcciones de los discursos coloniales, no pueden existir fuera de ellos. Como objeto de conocimiento, Oriente es el producto de las relaciones coloniales de poder. Pero es tan simple porque, como lo señalaron muchos críticos, si así fuera, todo conocimiento —y la construcción de cualquier objeto de conocimiento— debería condenarse entonces como apropiador y opresivo. ¿No es la articulación del conocimiento en relaciones geoeconómicas y políticas específicas la que reconfigura la curiosidad para transformarla en poder?

Hay por lo menos tres posiciones diferentes sobre la existencia de lo oriental que pueden desplegarse en un *continuum*: la primera lo considera como puro exceso o complemento, como negatividad en el corazón de la comprensión que Occidente tiene de sí mismo. Según esta perspectiva, si Occidente no hubiese creado el Oriente, tendría que haber inventado alguna otra parte (y obviamente, también inventó otros lugares). La segunda posición sitúa a Oriente y Occidente en una relación desigual de diferencia constitutiva; cada uno de ellos es necesario para la autodefinición del otro. Cada uno se define señalándose como diferente del otro. Pero como en cualquier teoría de la constitución, hay una necesaria incertidumbre en el centro, porque lo cierto es que cada uno de ellos debe existir independientemente de la relación a fin de que esta pueda apropiárselo y, por consiguiente, cada uno debe tener, en cierto sentido, su propia positividad. Pero en sí misma esta positividad nunca se especifica, dado que siempre es diferida, siempre es irrelevante para la propia relación constitutiva. La tercera posición parece haber sido la de Said: que el orientalismo implica procesos materiales reales de colonización, viaje, explotación y dominación. O sea, la gente viajaba a lugares y culturas ya existentes. Lo oriental, por decirlo de algún modo, existía independientemente del orientalista. El acto de poder no radica en crear algo de la nada, sino en redu-

cir algo a la nada (a puros términos semánticos y diferenciales), en negar la positividad del mundo árabe con toda su diversidad, por ejemplo, para reducirlo a nada más que un otro constitutivo y singular, a lo diferente. Así, la articulación de la diferencia, por añadidura a la otredad, se convierte justamente en el sitio material del poder discursivo y es —me gustaría señalarlo— una lógica fundamental de las formaciones modernas de poder.

A partir de la última posición, Said intenta en su obra más reciente definir explícitamente una práctica que inscriba y a la vez trascienda la identidad cultural. Como señalaron Benita Parry (1992) y otros, un proyecto semejante plantea una serie de cuestiones materialistas potencialmente significativas: sobre la interdependencia de las historias y culturas metropolitanas y coloniales; sobre las modalidades cambiantes de penetración capitalista occidental en otros mundos; sobre las posibilidades de representar (moralmente) a los otros; sobre las relaciones entre el poder y las distinciones; sobre la especificidad de las estructuras occidentales de poder; sobre las relaciones entre las culturas del imperialismo y el colonialismo y la dinámica no discursiva o no cultural del primero, y sobre las configuraciones geopolíticas de poder y las relaciones de poder dentro de los procesos culturales. Pero el ejercicio dominante de Said consistió, en cambio, en establecer una simple cadena desde el colonialismo hasta la construcción de las identidades culturales y la producción de sujetos (y a veces, el «descubrimiento» de la resistencia). Se plantea así una gama muy diferente de cuestiones: cómo produce el colonialismo una subjetividad particular del colonizado o cancela la posibilidad de subjetividad, o alguna combinación de ambas. Según lo describe Parry, esto implica teorizar «las especificidades de una condición (pos)colonial (polimorfa)», entendida casi totalmente en términos de identidad y subjetividad, se la suponga o no «auténtica».³ Este uso de Said también plantea cuestiones sobre el modo como los sujetos (pos)coloniales (por medio de la producción y las prácticas culturales) subvierten la autoridad

³ Aquí podríamos considerar, por ejemplo, la obra de Trinh Minh-ha.

colonial occidental (por lo común, tal como se encarna en las mismas formas culturales).⁴ O bien, por último, se lo puede utilizar para formular cuestiones sobre la política misma de la subjetividad y la búsqueda de una posición subjetiva para el sujeto colonial, porque la subjetividad sólo es posible en los lugares construidos por el colonizador.⁵ De hecho, Spivak (1988) parece sostener que la subjetividad es en sí misma una categoría occidental y que, en la relación colonial, Occidente procura construir un sujeto como su otro, caracterizado por Parry como el sujeto en cuanto «espacio del otro autoconsolidado del imperialista». Todas estas cuestiones dejan sin respuesta la relación entre sujetos, identidades y agentes, aun cuando en última instancia cada uno de estos autores se interese en la compleja intersección de estos temas. Parecen conformarse, en cambio, con estudiar «la lucha continua del colonizado para resolver las paradojas que este desplazamiento y deshumanización de los procesos autóctonos de identificación originan en [su] existencia cotidiana» (O'Hanlon, 1988, págs. 204-5).

Ya he sugerido que lo moderno se constituye mediante la lógica de la diferencia, a través de la cual es construido como un «espacio antagónico» que vive con la «angustia de ser contaminado por su otro» (Huysen, 1986, pág. vii). Como indicó Nietzsche, esta lógica de la diferencia, en la cual el otro se define por su negatividad, sólo puede dar origen a una política del resentimiento. Se trata de una lógica que ha sufrido crecientes ataques: «No hay nada ni remotamente grandioso en la diferencia y la diversidad como problemas políticos (. . .) El manejo de la diversidad y la diferencia por medio de los mantras burocráticos de la raza, la clase y el género alentó la retórica divisiva de ser más marginal, más oprimido» (Mercer, 1992b, pág. 33). Y pese a las intenciones de los críticos antimodernistas, las celebraciones de la diferencia no renuncian a una situación oratoria totalizadora de lo moderno; este, en cambio, «se convierte en el dueño de la diferenciación y propone

⁴ La obra de Homi Bhabha sería un ejemplo obvio.

⁵ En este punto cabría considerar la obra de Rey Chow.

una teoría unificada de la diferencia» (Wark, 1992, pág. 436). La alternativa es comenzar a construir una teoría de la otredad que no sea esencialista, una teoría de la positividad basada en las ideas de eficacia, pertenencia y, como lo describe Paul Gilroy (1993), «lo mismo cambiante».

La identidad cultural y la lógica de la individualidad

Renato Rosaldo (1989, pág. 201) ha sostenido la necesidad de apartarse del supuesto tácito «que fusiona la noción de cultura con la idea de diferencia», y adherir a una noción alternativa sobre el carácter productivo de la cultura. Es la que sugieren Deleuze y Guattari (1987, pág. 210): «la cuestión (. . .) no es si el status de las mujeres o de los de abajo es mejor o peor, sino el tipo de organización de la que resulta ese status». Pero no creo que el hecho de no lograr enunciar esa teoría de la cultura constituya el producto de la lógica de la diferencia; lo que impidió el desarrollo de una perspectiva de la cultura como producción fue, en cambio, una lógica particular (moderna) de la individualidad que equiparó los diversos procesos de individuación y disolvió de ese modo los distintos planos de eficacia a través de los cuales la individualidad se constituye en una estructura única y simple.

En términos políticos, esta es la invención moderna de lo que O'Hanlon (1988) llama «la figura viril del sujeto agente», es decir, el «individuo humanista» moderno que se funda en la identificación de tres planos diferentes (y, por lo tanto, de tres cuestiones diferentes): 1) el sujeto como una posición que define la posibilidad y la fuente de la experiencia y, por extensión, del conocimiento; 2) el agente como una posición de actividad, y 3) el yo como la marca de una identidad social. Esta equiparación de diferentes «mapas de identificación y pertenencia» —mapas que definen y producen el lugar y la forma en que los individuos encajan en el mundo— dio origen inevitablemente a una paradoja, en especial cuando se presentaron argumentos

antiesencialistas contra cualquier pretensión de unidad tanto del sujeto como del yo (por otra parte, a menudo fusionados en ellos) y argumentos críticos para demostrar la construcción social de uno y otro. La paradoja es, sencillamente, la siguiente: ¿cómo puede ser el individuo a la vez causa y efecto (un viejo dilema), sujeto y sojuzgado? O, en otras palabras, ¿cómo y dónde situamos la agencia? Este problema animó la gran masa de trabajos políticos y teóricos contemporáneos sobre la producción de identidades subordinadas y las posibilidades de resistencia, ya sea en nombre de los subalternos, el feminismo, el antirracismo o el poscolonialismo. Pero la paradoja, en realidad, puede ser un disfraz del funcionamiento del poder moderno, si vemos esos tres aspectos de la individualidad como tres producciones individuadoras distintas. En este caso, la tarea consiste en situar la «maquinaria» mediante la cual cada uno de estos planos de identificación y pertenencia se produce y ulteriormente se articula en estructuras de individualidad (incluidos los cuerpos). Esas máquinas describen la naturaleza de la subjetividad, la identidad y la agencia humanas como relaciones tecnológicamente producidas que imponen una organización y una conducta particulares a las multiplicidades específicas actuantes en diferentes planos de efectos.

La cuestión del sujeto es epistemológica, en el sentido más amplio del término. El sujeto describe una posición dentro de un campo de subjetividad o de un campo fenomenológico, producido por una máquina subjetivante específica (dado que no todas las subjetivaciones son subjetificaciones). Como todos experimentamos el mundo, la subjetividad debe ser de algún modo un valor universal (que, en realidad, puede ser accesible no sólo al humano). Todo el mundo tiene cierta forma de subjetividad y, con ello, al menos en un sentido, existe como sujeto, aunque otras investigaciones deberán especificar las diferentes formas de existencia del sujeto. Todo el mundo existe en el centro de un campo fenomenológico y, por consiguiente, tiene cierto acceso a la experiencia, a cierto conocimiento sobre sí mismo y su mundo. Puede suceder, desde luego, que la subjetividad como valor necesario para la vida tam-

bién esté desigualmente distribuida, que algunos individuos tengan tal vez la posibilidad de ocupar más de una posición, que algunas posiciones brinden perspectivas específicas de la realidad diferentes de otras y que algunas de ellas lleguen a valorarse más que otras. Podemos especificar algo sobre la forma moderna de la subjetividad si recurrimos a —y releemos— el razonamiento de Althusser (1971): hasta cierto punto, la subjetividad moderna debe contribuir a «autorizar» la experiencia misma, aun cuando, reiterémoslo, algunas posiciones puedan ser más adecuadas para enunciar y defender su «autoridad». En este sentido, la subjetividad⁶ no es una cuestión ontológica sino un valor epistemológico contextualmente producido. En términos deleuzianos, es el producto de una máquina estratificadora que produce lo real como una relación de contenido (cuerpos) y expresión (la subjetividad como valor).

En este aspecto, la subjetividad es, por supuesto, abstracta. Y al menos en las sociedades humanas, siempre se inscribe o distribuye dentro de códigos culturales de diferencias que organizan a los sujetos mediante la definición de identidades sociales. Esos códigos valoran de manera diferencial posiciones particulares dentro del campo de la subjetividad. En otras palabras, aunque todos los individuos existen dentro de los estratos de la subjetividad, también están situados en determinadas posiciones, cada una de las cuales permite y restringe las posibilidades de la experiencia, de representar esas experiencias y de legitimar esas representaciones. Así, la identidad es una cuestión de poder social, y su articulación, su anclaje en el cuerpo de la población misma. En ese sentido, el yo como encarnación material de las identidades, los puntos materiales en los cuales los códigos de diferencia y distinción se inscriben en el *socius*, sólo existe tras la inscripción de las diferencias históricas. Hall (1992, pág. 16), por ejemplo, señala que el trabajo del racismo «está dirigido a

⁶ En términos deleuzianos, la subjetividad es el contenido del cuerpo como expresión, producido como un plegado del afuera sobre sí mismo para crear un estrato del adentro.

resguardarnos a nosotros “por aquí” y a ellos “por allá”, a fijar a cada uno en el lugar designado de su especie». En términos deleuzianos, el yo es el producto de una máquina diferenciadora.

Si bien resulta claro que las estructuras de la subjetividad y el yo pueden influir sobre las cuestiones de poder y las posibilidades de agencia, así como articularse con ellas, no hay motivo para suponer que son iguales o equivalentes. De hecho, el tema de la agencia tiene que ver con la acción y la naturaleza del cambio. En su forma más común, es un interrogante wittgensteiniano: ¿cuál es la diferencia entre levantar el brazo y el brazo que se levanta? Plantea preguntas acerca de la intencionalidad pero sin suponer una respuesta mentalista o voluntarista. Naturalmente, dentro de los estudios culturales el tópico de la agencia implica algo más que la simple dilucidación de si la gente controla sus propias acciones mediante algún acto de la voluntad, y cómo lo hace. En términos modernos clásicos, el tema de la agencia plantea cuestiones sobre la libertad de la voluntad o la responsabilidad de las personas por sus actos resueltos. Pero en términos culturales más amplios, las cuestiones de la agencia implican las posibilidades de la acción como intervenciones en los procesos por los cuales se transforma continuamente la realidad y se ejerce el poder. Vale decir que, en términos de Marx, el problema de la agencia consiste en entender cómo hacen los individuos la historia en circunstancias que no han sido creadas por ellos. ¿Quién llega a hacer la historia?

Como sostuvo O’Hanlon (1988, págs. 207, 221), cuando el tema se traslada a las cuestiones de la agencia y las posibilidades de acción, «lo subalterno no es una categoría social sino una declaración de poder». Y prosigue:

«el subalterno se transforma en marginal (. . .) en parte debido a su ineptitud —efecto de su pobreza, su falta de tiempo libre y su incapacidad de expresarse— para participar de manera significativa en las instituciones públicas de la sociedad civil, con todos los tipos específicos de poder que estas confieren, pero, sobre todo, debido a su aptitud

consecuentemente más débil de enunciar el mito autosustentador de esa sociedad civil».

Vale decir que la agencia implica relaciones de participación y acceso, las posibilidades de ocupar sitios específicos de actividad y poder y pertenecer a ellos de tal manera que exista la capacidad de llevar a la práctica sus facultades. En ese sentido, la marginación no es una posición espacial sino un vector que define el acceso, la movilidad y las posibilidades de inversión. El problema de la agencia reside, entonces, en cómo se distribuyen el acceso y la inversión o la participación (como una estructura de pertenencia) en ámbitos estructurados particulares. Por lo menos, esto sugiere que, como problema político, la agencia no puede fusionarse con los tópicos de identidad cultural o de posibilidades epistemológicas. En otras palabras, la agencia no es tanto la «marca de un sujeto, sino la marca constitutiva de una morada».⁷ En términos de-leuzianos, la agencia es el producto de una máquina territorializadora.⁸

⁷ En este punto podemos entender la distinción de Foucault entre diferentes máquinas de poder —sociedades de soberanía y sociedades disciplinarias— como diferentes modos de constitución de la agencia. En las primeras, esta se construye sobre la materialidad del cuerpo; en las segundas, a través de la visión (vigilancia) y la estructura (normalización). En las sociedades disciplinarias, el individuo es colocado en un espacio masivo y supervisado. La vida se organiza a través de marcos cerrados (y el capitalismo se define por los procesos de concentración y producción). Podríamos agregar aquí una tercera categoría —las sociedades de movilización disciplinada—, en la cual la agencia se organiza por medio del control de la movilidad (y el capitalismo se define por la dispersión y los futuros/servicios).

⁸ Se encontrará una descripción más adecuada de estas tres máquinas en el análisis de Grossberg (1993).

La identidad cultural y la lógica de la temporalidad

Pero lo moderno no se define meramente por la lógica de la diferencia y la individualidad; también se apoya en una lógica de la temporalidad. Esto es, lo moderno encarna una lógica temporizadora y una temporalidad específicas. Pero la relación es más profunda, porque en el núcleo del pensamiento y el poder modernos se encuentran dos supuestos: que el espacio y el tiempo son separables, y que este es más fundamental que aquel. Esta bifurcación y privilegio del tiempo sobre el espacio es, a mi entender, el momento fundador crucial de la filosofía moderna. Si bien muchos situarían el inicio de esta en la problemática cartesiana de la relación entre el individuo y la realidad (o la verdad), que «se resolvió» postulando la existencia de una conciencia autorreflexiva, a mi juicio fue la solución kantiana la que abrió el espacio del pensamiento moderno. Kant identificó esa conciencia con la posición mediadora de la experiencia (con lo cual dio origen tanto a las teorías fenomenológicas como estructurales de la cultura y el conocimiento). Este privilegio de la conciencia (o de la imaginación, en el romanticismo) como espacio de la mediación de oposición dependía de dos identificaciones: de la oposición con la diferencia y de la subjetividad con la temporalidad. Sólo así fue la conciencia capaz de apropiarse del otro a fin de totalizar y trascender el caos. La unidad del sujeto dependía de la unidad del tiempo. Cuando esta idea se filtra a través de la noción posestructuralista de textualidad, el resultado es la supuesta discontinuidad temporal del discurso o lo que Bhabha (1992, pág. 58) llama «no-sincronicidad temporal del discurso». De ello se deduce no sólo que la identidad es, en su totalidad, una construcción *histórica*, sino que cada uno de los tres planos de individuación se construye temporalmente: la subjetividad como conciencia interna del tiempo; la identidad como construcción temporal de la diferencia, y la agencia como desplazamiento temporal de la diferencia. Sin embargo, en vez de desarrollar esta crítica, me gustaría ex-

plicar brevemente cómo podrían entenderse dentro de una lógica espacial los tres planos de individuación.⁹

La subjetividad como elemento espacial es tal vez la más clara, porque implica tomar al pie de la letra la afirmación de que la gente experimenta el mundo desde una posición particular, con lo cual se reconoce que esas posiciones están más en el espacio que en el tiempo (o al menos casi tanto en uno como en otro). De hecho, gran parte de los escritos contemporáneos sobre la diáspora apuntan en esa dirección, en cuanto esa diáspora se interpreta como «toda una gama de fenómenos que alientan las adhesiones, las residencias y los viajes multilocales» (Clifford, 1994). De acuerdo con Gilroy (1992), esas identificaciones o afiliaciones, más que identidades, son modos de pertenencia. Son las posiciones que nos definen espacialmente en relación con los otros, en cuanto involucrados y separados. De manera similar, Eric Michaels (1994) sostuvo que el acceso de la gente al conocimiento está determinado en parte por los lugares —de concepción, nacimiento, muerte y residencia— desde y por los cuales hablan, porque uno siempre habla para y desde la geografía específica de dichos lugares.¹⁰ Vale decir que la subjetividad describe los puntos de adhesión desde los cuales experimentamos el mundo.

El yo, o la identidad entendida de manera más restringida, puede reconceptualizarse en términos espaciales con el carácter de diferentes modos o vectores de existencia espacial. Así, si quisiéramos describir la compleja política identitaria en la sociedad urbana norteamericana contemporánea, podríamos contrastar cuatro de esos vec-

⁹ Utilizo la noción de una lógica del espacio como una alternativa antimoderna, y no un concepto más conciliatorio de espacio-tiempo, por dos razones. Primero, sin profundizar antes en otras cuestiones, es probable que una noción tan «sintética» aparezca como una resolución dialéctica de las antítesis de lo moderno. Segundo, como cualquier otro término reprimido, probablemente seguirá estándolo en esas nuevas formaciones de compromiso. Podríamos partir del espacio-tiempo, pero volveríamos a caer rápidamente en las formulaciones y supuestos modernos.

¹⁰ Debemos tener la precaución de no suponer que la noción de «geografía» es universal o políticamente neutral.

tores: una población extremadamente desmovilizada, con poca o ninguna aptitud para salir de espacios predefinidos y cerrados; segundo, una población con una vida de movilidad muy restringida pero extensa; tercero, una población sumamente móvil que, no obstante, está excluida de ciertos lugares clave, y por último, una población que vive en un espacio voluntariamente impuesto y cada vez más parecido a una fortaleza pero desde el cual, y como resultado de una diversidad de tecnologías, goza de un extraordinario grado de movilidad. Estas descripciones bastante abstractas pueden adquirir un carácter más concreto si las aplicamos a los antagonismos que hicieron eclosión no hace mucho en Los Angeles. En el momento de los sucesos, esos antagonismos se definieron al parecer en términos extremadamente esencialistas. La única alternativa aparente, basada en la construcción social de la identidad, parecía excluir tanto el propio antagonismo como la alianza efectiva. Pero tal vez sea posible desplazar los antagonismos de las cuestiones de la identidad *per se* a las relaciones potencialmente más comprensivas entre diferentes mapas de existencia espacial. Los Angeles se vería, entonces, no simplemente como una «ciudad dual», sino como un complejo sistema de movilidades rivales y superpuestas (las cuales, desde luego, también deberían situarse en espacios nacionales, regionales y globales). Las diversas poblaciones de Los Angeles no se definirían simplemente en términos étnicos, raciales o de clase, sino de acuerdo con la articulación de estas identidades en los diferentes mapas de existencia espacial disponibles en la Norteamérica urbana contemporánea con el reemplazo de los grupos identificados por la prensa como, respectivamente, «negros», «latinos», «coreanos» y «blancos», por los vectores espaciales antes mencionados (puesto que, en su simplicidad, las identificaciones étnicas muchas veces se confundían).

Para terminar, la agencia, como la identidad, no es meramente un asunto de lugares sino más bien de relaciones espaciales de lugares y espacios y de la distribución de la gente dentro de ellos. Como señala Meaghan Morris (1988), dichos lugares no preexisten como orígenes; son el

producto de los esfuerzos por organizar un espacio limitado. Tienen que ver con la movilidad estructurada mediante la cual los individuos tienen acceso a determinados tipos de lugares y a los caminos que nos permiten desplazarnos desde y hacia ellos. Si esos «modos de pertenencia», que actúan en el plano de la subjetividad, definen clases de personas en relación con los tipos de experiencia de que disponen, los «modos de pertenencia» constitutivos de la agencia definen entonces una distribución de actos. Si la subjetividad constituye «hogares» como lugares de afecto, domicilios temporarios para la gente, la agencia constituye instalaciones estratégicas: los lugares y espacios específicos que definen formas particulares de agencia y dan poder a poblaciones particulares. En este sentido, podemos indagar las condiciones de posibilidad de la agencia, porque esta —la aptitud de hacer historia, por así decirlo— no es intrínseca ni de los sujetos ni de los yos. La agencia es el producto de diagramas de movilidad y emplazamiento que definen o cartografían los posibles lugares y modos en que pueden detenerse y colocarse vectores específicos de influencia. (Evito *ex profeso* un lenguaje que sugiera simplemente que es la gente quien se detiene y se ubica.) Esos lugares son puntos temporarios de pertenencia e identificación y de orientación e instalación; crean sitios de posibilidades y actividades históricas estratégicas y, como tales, siempre se definen contextualmente. Y definen las formas de obtención de poder o agencia al alcance de grupos determinados como modos de seguir adelante o salir. En torno de esos lugares pueden articularse mapas de subjetividad e identidad, significado y placer, deseo y fuerza. Una máquina territorializadora intenta cartografiar las clases de lugares que pueden ocuparse y cómo; explora cuánto espacio hay para moverse y dónde y cómo es posible el movimiento. Produce líneas de vectores, intensidades y densidades específicas que autorizan y ejecutan de manera diferencial formas específicas de movilidad y estabilidad, líneas específicas de inversión, anclaje y libertad. Explora la facilitación y limitación simultáneas de la movilidad dentro de un campo de fuerza. Como problema humano, la agencia se define por las ar-

ticulaciones de las posiciones e identidades subjetivas en lugares y espacios específicos —campos de actividad, de acuerdo con la terminología de O’Hanlon— sobre territorios socialmente construidos. La agencia es la obtención de poder permitida en determinados sitios, según determinados vectores. Como mínimo, este análisis, por esquemático que sea, sugiere que las identidades culturales y políticas no exactamente correspondientes al yo y la agencia, si bien siempre se articulan de manera conjunta en cualquier instancia, no son, empero, ni equivalentes ni reductibles entre sí. Y tampoco son equivalentes o reductibles a posiciones epistemológicas de subjetividad.

La cultura y la política de la singularidad

Recientemente, una serie de autores cuestionaron la confluencia particular de lógicas que han definido las teorías modernas de la identidad. Ahmad (1992), por ejemplo, argumenta que a menudo hay un deslizamiento un tanto facilista desde una «ausencia de pertenencia» hacia un «exceso de pertenencia», basado en el supuesto de la migración como una condición ontológica y epistemológica. De manera similar, Dhareshwar (1989, págs. 142-3) alerta contra el deseo de «una identidad que sea plenamente coherente con la fuerza narrativa de la teoría», que adopta las figuras de un sistema teórico como «trama» de la identidad narrativa: «por ejemplo, la “subjetividad descentrada” como realidad posmoderna, la diseminación como “inmigritud” [*immigritude*] (la palabra que utilizo para aludir a todos los relatos de desplazamiento que se han convertido en una experiencia normativa en la política metropolitana de descripción cultural)». Yo argumentaría que, si las diversas teorías de la identidad siguen fundándose en las lógicas modernas de la diferencia, la individualidad y la temporalidad, las implicaciones radicales del lenguaje cada vez más espacial de esas teorías seguirán siendo irrealizadas e irrealizables. Con Dhareshwar (1989, pág. 146), me pregunto si no es preciso plantear «la

posibilidad y la necesidad de una práctica teórica completamente diferente».

Estoy interesado en las implicaciones de las lógicas alternativas de la otredad, la producción y la espacialidad para una teoría de la agencia humana y el cambio histórico. Por el momento, me interesan en particular las posibilidades de las identidades y alianzas políticas. Mi análisis de la agencia —y su diferencia con respecto tanto a la subjetividad como a la «identidad» (yo)— parecería sugerir la necesidad de un replanteamiento radical de la identidad política (y las posibilidades de la agencia colectiva). Parece sugerir el concepto de una pertenencia sin identidad, una noción de lo que podríamos llamar *singularidad* como base de una política alternativa, una política fundada en lo que Giorgio Agamben (1993) denominó «la comunidad que viene». El núcleo de este proyecto es político, puesto que, como dice Young (1990, pág. 11), la búsqueda de lo singular puede «relacionarse con el proyecto de construcción de una forma de conocimiento que respete al otro sin absorberlo en lo mismo» o, agregaría yo, lo diferente. Como señala Dhareshwar (1990, pág. 235), «la fetichización y celebración incansable de la “diferencia” y la “otredad” [usadas aquí para describir una apropiación posestructuralista de la tesis de Said] desplazaron toda discusión de la identidad política».

Agamben describe la singularidad como un modo de existencia que no es universal (es decir, conceptual) ni particular (es decir, individual). Menciona como ejemplo la existencia del ejemplo como ejemplo mismo, porque este existe tanto dentro como fuera de la clase que ejemplifica. El ejemplo existe «por la indiferencia de lo común y lo propio, del género y la especie, de lo esencial y lo accidental. Es la cosa con todas sus propiedades, ninguna de las cuales, sin embargo, constituye una diferencia. La indiferencia con respecto a las propiedades es lo que individua y disemina singularidades» (1993, pág. 19). Por otra parte, el status del ejemplo no se cumple de una vez por todas; es una línea de devenir, «un ir y venir entre lo común y lo singular» (*ibid.*, pág. 20). En otras palabras, el ejemplo no se define mediante el recurso a una propiedad universal co-

mún —una identidad— sino por su apropiación de la pertenencia misma (a la clase, en este caso). El ejemplo pertenece a un conjunto que existe a su lado, y por lo tanto se define por su sustituibilidad, dado que pertenece desde siempre al lugar del otro. Se trata de «una sustituibilidad incondicionada, sin representación ni descripción posible» (*ibid.*, págs. 24-5), una comunidad absolutamente irrerepresentable. Esta comunidad —la lindante con el ejemplo— es una totalidad vacía e indeterminada, un espacio externo de posibilidades. Así, una singularidad puede definirse como «un ser cuya comunidad no está mediada por ninguna condición de pertenencia (. . .) ni por la mera ausencia de condiciones (. . .) sino por la pertenencia misma» (*ibid.*, pág. 85). Para expresarlo en términos más sencillos, Agamben sostiene que el ejemplo no funciona como tal en virtud de alguna propiedad común compartida con todos los otros posibles miembros del conjunto, sino más bien gracias a su relación metonímica (entendida tanto literal como espacialmente) con el conjunto mismo. Cualquier término puede convertirse en ejemplo del conjunto porque aquí está en juego la afirmación misma de pertenencia a él.

Agamben traslada este aspecto a la política y considera los acontecimientos —la alianza— de la Plaza Tiananmen:

«Puesto que, si en vez de seguir buscando una identidad propia en la forma ya impropia y sin sentido de la individualidad, los seres humanos lograran pertenecer a esta impropiedad como tal, lograran construir el ser propio y, de ese modo, no una identidad y una propiedad individual sino una singularidad sin identidad, una singularidad común y absolutamente expuesta (. . .) entrarían entonces por primera vez en una comunidad sin supuestos previos y sin sujetos» (*ibid.*, pág. 65).

Piénsese cómo describiríamos la identidad común de quienes se congregaron en la Plaza Tiananmen y, ya lo hicieran intencionalmente o no, llegaron a definir y encarnar una comunidad de oposición, no sólo al Estado chino,

sino a la propia maquinaria estatal. En realidad, no había ninguna identidad común, ninguna propiedad que los definiera aparte del hecho de que estaban allí, juntos, en ese lugar. El hecho de pertenecer a él constituía su pertenencia común. Esa singularidad actúa como una «máquina transportadora» de acuerdo con una lógica de participación, una lógica de lo contiguo (más que de lo propio). Se niega a tomar instancia alguna como una imagen sinecdótica del todo. Sólo en la intersección de las diversas líneas en el lugar concreto de pertenencia podemos identificar los diferentes procesos de «individuación llevados a cabo a través de grupos y personas», nuevos modos de individuación y hasta de subjetivación sin identidad. Una comunidad semejante sólo se basaría en la exterioridad, en la exposición de la singularidad de pertenencia.

En este sentido, podríamos también reconsiderar el movimiento de derechos civiles como una maquinaria de movilización cuyo producto fue una pertenencia singular más que una estructura de miembros. Una política de la singularidad exigiría definir lugares a los cuales la gente pudiera pertenecer o, más fundamentalmente, lugares hacia los que pudiera abrirse camino. Hall y Held (citados en Giroux, 1994, pág. 31) lo caracterizan como el problema de la ciudadanía: «nuestras diversas comunidades de pertenencia, el complejo juego recíproco de la identidad y la identificación y los modos diferenciados de participación de la gente en la vida social». De manera similar, Mercer (1992*b*, pág. 33) describe «lo que era importante» en la política racial de la década de 1980 como resultado del hecho de «que construimos activamente una comunidad electiva de pertenencia mediante una diversidad de prácticas». Hall y Mercer tal vez aceptarían el argumento de que, en contextos específicos, la identidad puede convertirse en un indicador de la permanencia de la gente en esa comunidad singular, donde la comunidad define una residencia que señala los modos de pertenencia de las personas dentro de las movilidades estructuradas de la vida contemporánea. Esa sería una identidad por cuya creación valdría la pena luchar.

Referencias bibliográficas

- Agamben, Giorgio (1993) *The Coming Community*, Minneapolis: University of Minnesota Press. [*La comunidad que viene*, Valencia: Pre-Textos, 1996.]
- Ahmad, Aijaz (1992) *In Theory: Classes, Nations, Literatures*, Londres: Verso.
- Althusser, Louis (1971) «Ideology and ideological state apparatuses», en *Lenin and Philosophy and Other Essays*, traducción de B. Brewster, Nueva York: Monthly Review Press. [*Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1974.]
- Anzaldúa, Gloria (1987) *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, San Francisco: Spinsters/Aunt Lute.
- Bailey, David y Hall, Stuart (1992) «The vertigo of displacement: shifts within black documentary practices», en David Bailey y Stuart Hall, eds., *Critical Decade: Black British Photography in the 80s*, Ten-8, 3, págs. 15-23.
- Bhabha, Homi (1992) «Postcolonial authority and postmodern guilt», en Lawrence Grossberg *et al.*, eds., *Cultural Studies*, Nueva York y Londres: Routledge, págs. 56-66.
- (1994) *The Location of Culture*, Londres: Routledge. [*El lugar de la cultura*, Buenos Aires: Manantial, 2002.]
- Clifford, James (1994) «Diasporas», *Cultural Anthropology* 9, págs. 302-38.
- De Certeau, Michel (1984) *The Practice of Everyday Life*, traducción de S. S. Rendall, Berkeley: University of California Press. [*La invención de lo cotidiano*, México: Universidad Iberoamericana/Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente/CFEMCA, 1996.]
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (1987) *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, traducción de B. Massumi, Minneapolis: University of Minnesota Press. [*Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia: Pre-Textos, 1988.]
- Derrida, Jacques (1978) *Writing and Difference*, traducción de A. Bass, Londres: Routledge. [*La escritura y la diferencia*, Barcelona: Anthropos, 1989.]
- Dhareshwar, Vivek (1989) «Toward a narrative epistemology of the postcolonial predicament», *Inscriptions* 5.
- (1990) «The predicament of theory», en M. Kreisworth y M. A. Cheetham, eds., *Theory Between the Disciplines*, Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Foucault, Michel (1979) «My body, this paper, this fire», *Oxford Literary Review* 4, págs. 9-28.

- Gilroy, Paul (1992) «Cultural studies and ethnic absolutism», en Lawrence Grossberg *et al.*, eds., *Cultural Studies*, Nueva York y Londres: Routledge, págs. 187-97.
- (1993) *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Giroux, Henry (1994) «Living dangerously: identity politics and the new cultural racism», en Henry Giroux y Peter McLaren, eds., *Between Borders: Pedagogy and the Politics of Cultural Studies*, Nueva York: Routledge, págs. 29-55.
- Grossberg, Lawrence (1992) *We Gotta Get Out of This Place: Popular Conservatism and Postmodern Culture*, Nueva York y Londres: Routledge.
- (1993) «Cultural studies and new worlds», en C. McCarthy y W. Crichtlow, eds., *Race, Identity and Representation*, Nueva York: Routledge.
- (1996) «Space and globalization in cultural studies», en I. Chambers y L. Curti, eds., *The Post-Colonial Question: Common Skies, Divided Horizons*, Londres y Nueva York: Routledge.
- Grossberg, Lawrence, Nelson, Cary y Treichler, Paula (1992) *Cultural Studies*, Nueva York y Londres: Routledge.
- Hall, Stuart (1990) «Cultural identity and diaspora», en J. Rutherford, ed., *Identity: Community, Culture, Difference*, Londres: Lawrence & Wishart, págs. 222-37.
- (1991) «The local and the global: globalization and ethnicity», en A. King, ed., *Culture, Globalization and the World-System*, Londres: Macmillan, págs. 19-39.
- (1992) «Race, culture and communications: looking backward and forward at cultural studies», *Rethinking Marxism* 5, págs. 10-8.
- Haraway, Donna (1991) *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, Nueva York: Routledge. [*Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza*, Madrid: Cátedra, 1995.]
- Huysen, Andrea (1986) *After the Great Divide: Modernism, Mass Culture, Postmodernism*, Bloomington: Indiana University Press. [*Después de la gran división. Modernismo, cultura de masas, posmodernismo*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2002.]
- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal (1985) *Hegemony and Socialist Strategy*, Londres: Verso. [*Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*, Madrid: Siglo XXI, 1987.]
- Liotard, Jean-François (1990) *Heidegger and «the Jews»*,

- traducción de A. Michel y R. Roberts, Minneapolis: University of Minnesota Press. [*Heidegger y «los judíos»*, Buenos Aires: La Marca, 1995.]
- Mercer, Kobena (1992a) «“1968”: periodizing postmodern politics and identity», en Lawrence Grossberg *et al.*, eds., *Cultural Studies*, Nueva York y Londres: Routledge, págs. 424-38.
- (1992b) «Back to my routes: a postscript to the 80s», en David Bailey y Stuart Hall, eds., *Critical Decade: Black British Photography in the 80s, Ten-8*, 3, págs. 32-9.
- Michaels, Eric (1994) *Bad Aboriginal Art: Traditional, Media and Technological Horizons*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Morris, Meaghan (1988) «At Henry Parkes Motel», *Cultural Studies* 2, págs. 1-47.
- O'Hanlon, Rosalind (1988) «Recovering the subject: subaltern studies and histories of resistance in colonial South Asia», *Modern Asian Studies* 22, págs. 189-224.
- Parry, Benita (1987) «Problems in current theories of colonial discourse», *Oxford Library Review* 9, págs. 27-58.
- (1992) «Overlapping territories and intertwined histories: Edward Said's postcolonial cosmopolitanism», en M. Sprinker, ed., *Edward Said: A Critical Reader*, Oxford: Basil Blackwell.
- Rosaldo, Renato (1989) *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*, Boston: Beacon Press.
- Said, Edward (1978) *Orientalism*, Nueva York: Vintage. [*Orientalismo*, Madrid: Libertarias/Prodhuvi, 1990.]
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1988) «Can the subaltern speak?», en C. Nelson y L. Grossberg, eds., *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana: University of Illinois Press, págs. 272-313.
- Wallace, Michele (1994) «Multiculturalism and oppositionality», en Henry Giroux y Peter McLaren, eds., *Between Borders: Pedagogy and the Politics of Cultural Studies*, Nueva York: Routledge, págs. 180-91.
- Wark, McKenzie (1992) «Speaking trajectories: Meaghan Morris, antipodean theory and Australian cultural studies», *Cultural Studies* 6.
- Young, Robert (1990) *White Mythologies: Writing History and the West*, Londres: Routledge.