

La cuestión conceptual de las identidades en los estudios poscoloniales, decoloniales y subalternos.

Eugenia Fraga.

Cita:

Eugenia Fraga (2013). *La cuestión conceptual de las identidades en los estudios poscoloniales, decoloniales y subalternos*. X Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-038/341>

X Jornadas de sociología de la UBA

20 años de pensar y repensar la sociología. Nuevos desafíos académicos, científicos y políticos para el siglo XXI

1 a 6 de Julio de 2013

Mesa 28. Problemas de teoría sociológica clásica y contemporánea

Título de la ponencia: "La cuestión conceptual de las identidades en los estudios poscoloniales, decoloniales y subalternos"

Autora: Eugenia Fraga - FSOC / UBA - euge.fraga@hotmail.com

Introducción

El presente trabajo busca enfocarse en la cuestión de las identidades, problemática no muy abordada desde las teorías así denominadas clásicas o canónicas de la sociología, y que sí ha sido más abordada desde los estudios poscoloniales. Los estudios poscoloniales son una serie de reflexiones de carácter teórico sobre lo social, trabajos interdisciplinarios cuya postura geopolítica es el cuestionamiento del orden moderno, y con ello, de las teorías que sustentan ese orden. Sucede que uno de los supuestos básicos de la modernidad, desde esta perspectiva, es el de la existencia de civilizaciones "no modernas", es decir, de identidades distintas a la europea / occidental / capitalista. Por ello, una de las consecuencias clave de la modernidad es la creación de ciertos nombres adjudicados a esos "otros", producto de la necesidad de dominación a nivel político, económico y cultural. En otras palabras, la creación de identidades impuestas al "alter" para el sostén de los intereses de "ego". "Primitivos", "salvajes", "bárbaros", "naturaleza", "pueblos sin historia", "razas inferiores", o, más actualmente, "atrasados", "desviados", "subdesarrollados", "supersticiosos" y "tradicionales" son sólo algunas de las identidades sobre las que trabajaremos. Como se puede ver, y como sostenemos en este trabajo, la cuestión de las identidades es central para la elaboración de una teoría sobre la sociedad moderna desde la sociología.

Para poder llevar a cabo el trabajo, lo dividiremos en dos partes. En primer lugar, haremos un breve repaso de las conceptualizaciones de la cuestión identitaria que, en nuestra opinión, pueden derivarse de los estudios poscoloniales y subalternos en general, aunque estos se encuentren interesados en cuestiones diversas y sólo "de costado" toquen la problemática que nos convoca. En dicho apartado, entonces, rastreamos las nociones de identidad en autores tan diversos como I. Wallerstein, A. Quijano, F. Fanon, E. Said, S. Huntigton, H. Bhabha, R. Guha, G. Spivak, B. de Sousa Santos y N. Fraser. Luego de esta sucinta introducción al tema, exploraremos aquellas teorías que, también dentro del marco de los estudios poscoloniales, decoloniales o subalternos, dedicaron su atención muy específicamente al problema de las identidades. Es por ello que, en un segundo apartado, nos dedicaremos a rastrear con mucha mayor profundidad las posturas y definiciones de los autores R.

Segato, R. Paiva, G. Anzaldúa, V. Mudimbe y A. Mbembe, ahondando en sus complejidades y sus propuestas concretas. Finalmente, a modo de conclusión, intentaremos dar cuenta de los posibles entrecruces conceptuales trabajados y, buscando abrir el debate, dejaremos asentada nuestra propia posición respecto al tema.

La cuestión de las identidades como deriva de los estudios poscoloniales y subalternos

En un primer momento, siguiendo a Immanuel Wallerstein, podemos definir al mundo globalizado como otorgando dos identidades contrapuestas: por un lado, la identidad de los estados centrales, que se encuentra a gusto en cualquier zona de la estructura del capital, la cual procuran que sea lo más homogénea posible a lo largo y ancho del planeta; y por otro, la identidad de las áreas periféricas, que buscarán afincarse en localizaciones espaciales definidas para poder combatir desde allí, con sus particularidades como herramienta, la mundialización impuesta (Wallerstein, 1979). De hecho, como explica Aníbal Quijano, esta división del mundo en dos (modernidad/colonialidad) se apoyó en una matriz dadora de identidad apoyada en lo que él denomina la ideología de la raza, donde se utiliza el fenotipo (rasgos externos de las personas) para justificar la dominación colonial, es decir, donde se pone la 'biología' al servicio de lo social. La cartografía del poder europea, entonces, fue una forma de adjudicación de identidades basada en la confusión: detrás de la homogeneidad globalizante (imperialista), se esconde una estructura social fundamentada en la división (racial). Así, el otro es visto como un objeto, en dos sentidos: se lo puede dominar, pero porque primeramente se lo coloca del lado de la naturaleza (Quijano, 2003).

En una línea diferente, podemos pensar a la cuestión de las identidades según se la aborde como una cuestión de esencias o de relaciones. Si tradicionalmente se ha pensado a la identidad como una forma de hacer aparecer el ser, que sería una forma pre-dada y unívoca para cada grupo social, desde un tiempo se propone pensarla como un problema de relaciones, es decir, que cada identidad depende de la posición en la que se encuentra cada grupo social en relación a otro: por ejemplo, se es colonizado porque hay colonos. Pero además, se propone que no existe una sola forma de ser de cada tipo de identidad, sino que lo que hay es una multiplicidad de identidades, construidas, heterogéneas. En palabras de Frantz Fanon, la identidad no es una cuestión de universales, sino que cada identidad es un fenómeno particular, localizado, contextualizado: se puede aceptar, por ejemplo, una identidad colonizada -incluso se puede buscar imitar al colono-, o bien se puede luchar contra ella y crear una identidad diferente (Fanon, 1970). Este mismo problema ve Edward Said cuando afirma que al otro se lo ve como algo que simplemente "estaba allí", cuando en realidad ese otro es en realidad una construcción del yo, un artefacto que tiene más que ver con el yo que mira al otro, que con el otro en sí mismo. El 'ego' (europeo, occidental) estereotipa a un 'alter' (por ejemplo, Oriente) de modo que no es posible entender a uno sin su contracara, y viceversa. Esta construcción de identidades contrapuestas es la forma de relacionarse de las distintas civilizaciones: al construir identitariamente al otro, me doy mi propia identidad, me represento a mi mismo al representar a alguien más (Said, 2004).

Para Samuel Huntington, la identidad se construye en términos dualistas, es decir, que siempre adopta la forma dual nosotros/ellos; la identidad es lo que separa a lo existente en dos mundos contrapuestos. Por ello es que la identidad, que es una cuestión inherentemente cultural, se define como una realidad donde los otros son siempre potenciales enemigos, dada la combinación de homogeneidad interna -dentro de los grupos- y heterogeneidad externa -entre los grupos- (Huntington, 2008). Por su parte, y en clara oposición a esta postura, Homi Bhabha plantea que la cultura no se trata de identidades sino de diferencias. Lo que se denomina identidad es en realidad un 'in-between', un entremedio donde intersectan todas las diferencias que constituyen a un sujeto como tal. Pero además, afirma que el ser sujeto sólo puede emerger como producto de una agencia política: inicialmente sólo hay individuos, pero si estos logran producir un suceso colectivo, un estallido monádico, entonces es que construyen su subjetividad, al recrear una historia hacia atrás que explica esa misma emergencia ocurrida. Por todo esto es que el sujeto es algo siempre latente, siempre potencialmente posible, pero no algo dado de antemano, prefijado: su identidad es siempre una construcción, y en ese mismo sentido es contingente (Bhabha, 2002).

Un concepto especialmente importante, a la hora de pensar la problemática de las identidades, es el de subalterno. Según Ranahit Guha, el subalterno es todo aquel cuya voz ha sido silenciada, es todo aquel que no forma parte de las elites y que por ello puede ser entendido como formando parte del pueblo, es el explotado y el oprimido, es el miembro de las minorías invisibilizadas. En definitiva, es aquel al que no se le permite ser sujeto de su propia historia, sino que se lo convierte en mero objeto inerte de una historia ajena (Guha, 2002). Por su lado, y en discusión con esta misma cuestión, Gayatri Spivak define al subalterno como aquel que no puede hablar, o más específicamente, como aquel que carece de un lugar de enunciación desde el que pueda expresarse logrando que su voz sea tenida en cuenta. Si el subalterno logra hablar -en el sentido que veníamos diciendo-, entonces deja de ser subalterno en ese mismo momento. Pero para que esto suceda, no es suficiente que otro sujeto -individual o colectivo- lo represente, pues esto no equivaldría a hablar sino a 'ser hablado', y tampoco es posible que hable por fuera de los mecanismos institucionalizados -es decir, hegemónicos o dominantes- de expresión. En definitiva, la identidad es subalterna sólo en tanto no puede ser enunciada; cuando se enuncia, la identidad deja de ser subalterna (Spivak, 1999).

Otra conceptualización relevante sobre las identidades puede desprenderse de las reflexiones que diversos autores han realizado acerca del tema de los derechos humanos y el multiculturalismo. En primer lugar, Boaventura de Sousa Santos sostiene que, en el marco de la globalización, el problema de las luchas por la identidad es una lucha entre el universalismo y el multiculturalismo: si la primera postura genera un continuo choque entre civilizaciones, la segunda conduce a una relación balanceada entre lo global y lo local. Esto es así porque la pregunta por la universalidad es una que sólo se ha preguntado Occidente, es decir es una pregunta particular, que sin embargo se impone al resto del globo. El debate entonces no es uno de universalismo versus relativismo cultural: éste debe ser resemantizado en términos de diálogo transcultural, llevado a cabo con parámetros también transculturales. Así, las diversas culturas tienen derecho a reivindicar su igualdad, cuando la diferencia les traiga perjuicios, pero también tienen derecho a reivindicar su diferencia, cuando la igualdad les traiga perjuicios. (Santos, 2003). Por su parte,

Nancy Fraser afirma que la identidad es siempre una representación. El problema surge cuando en vez de representarse a la identidad como algo propio, visible o apreciable, se la representa como algo extraño, invisible o despreciable. Las luchas por la identidad entonces son una pugna entre el reconocimiento y el no-reconocimiento, entre la aprobación o el menosprecio de las diversas identidades. La autora sugiere por ello la valoración positiva de la diversidad cultural e incluso la transformación de los patrones sociales de representación, interpretación y comunicación para lograrlo. Es que las colectividades son bivalentes, es decir, económicas y culturales a la vez, y por ello requieren justicia en ambos ámbitos; en otras palabras, requieren tanto igualdad como diferencia (Fraser, 1997).

Los estudios abocados a la cuestión específica de las identidades

Para Rita Segato el problema de la identidad es una cuestión indisoluble del problema de la modernidad, es decir, es un problema que cambia a medida que cambian los períodos históricos. Así, una forma no-moderna, es decir contrapuesta a la moderna, de pensar la cuestión identitaria, sería pensarla como "una dualidad jerárquica, en la que ambos términos que la componen, a pesar de su desigualdad, tienen plenitud ontológica y política" (Segato, 2011, p. 40). Sin embargo, la forma real en que la identidad se desenvuelve es bastante diferente: "en el mundo de la modernidad no hay dualidad, hay binarismo. Mientras en la dualidad la relación es de complementariedad, la relación binaria es suplementar, un término suplementa -y no complementa- al otro" (p. 40). Aquí es donde la autora introduce la noción de grilla de equivalencias universales, para explicar cómo se perciben las identidades no universales, es decir, no modernas. "De acuerdo con el patrón colonial moderno, cualquier elemento, para alcanzar plenitud ontológica, plenitud de ser, deberá ser ecualizado, es decir, conmensurabilizado a partir de una grilla de referencia o equivalente universal. Esto produce el efecto de que cualquier manifestación de la otredad constituirá un problema, y solo dejará de hacerlo cuando sea tamizado por la grilla ecualizadora, neutralizadora de particularidades, de idiosincrasias" (p. 40). Vemos entonces cómo surge el problema del otro, unido indisolublemente al problema de la política. "Sólo adquieren politicidad y son dotados de capacidad política, en el mundo de la modernidad, los sujetos [...] que puedan, de alguna forma, procesarse, reconvertirse, transportarse y reformular sus problemas de forma que puedan ser enunciados en términos universales, en el espacio 'neutro' del sujeto republicano, donde supuestamente habla el sujeto ciudadano universal. Todo lo que sobra en ese procesamiento, lo que no puede convertirse o conmensurabilizarse dentro de la grilla, es resto" (p. 40-41). En términos filosófico-ontológicos, la cuestión recién mencionada puede incluso traducirse de la siguiente manera. "El dualismo [...] es una de las variantes de lo múltiple, el dos resume, epitomiza una multiplicidad. El binarismo, propio de la colonial-modernidad, resulta de la episteme del expurgo y la exterioridad construida, del mundo del Uno. El uno y el dos de la dualidad [...] son ontológicamente completos y dotados de politicidad, a pesar de desiguales en valor y prestigio. El segundo en esa dualidad jerárquica no es un problema que demanda conversión [...] y tampoco es resto de la transposición al Uno, sino que es plenamente otro, un otro completo, irreductible" (p. 41). En definitiva, con la fórmula identitaria binaria "del Uno -universal, canónico, 'neutral'- y su otro -resto, sobra, anomalía, margen-", quedan clausurados todos "los tránsitos, la disponibilidad para la circulación entre posiciones, que pasan a ser todas colonizadas por la lógica binaria" (p. 42).

Algo similar explica Rosalía Paiva, que en vez de hablar de modernidad-colonialidad habla de la cosmovisión de la cultura occidental. "La cultura occidental asume como abstracción global de origen del todo a la unidad. Pero en la concepción de lo real, de lo concreto, se trata de la concepción o cosmovisión de un cosmos impar en donde la estructura cosmogónica o complejidad se da por emanación, enajenación, alienación o clonación de la unidad" (Paiva, 2007, p. 1). Es decir, la cuestión identitaria para Occidente parece surgir de una unidad primigenia -y no ya de un Uno, aunque la idea es similar-. Del mismo modo surge entonces el problema de la diferencia. "Desde esa visión, lo diferente es invalidado, es una guerra eterna contra lo diferente, [que va] enajenando todo lo que se cruce en el camino; [la diferencia] no necesita cotejarse ni [resulta necesario] consultar a nadie, no interesa el medio o el método, sólo interesa su verdad [la de Occidente] e imponerla como sea a cualquier precio, su voluntad como poder absoluto es el reflejo de ese macrocosmos unitario, impar" (p. 2). Por otro lado, y como contrapuesta a esta cosmovisión occidental, la autora hace referencia a la cosmovisión indígena, lo que en la propuesta anterior había sido denominado la concepción no-moderna de la identidad. Así, "la cosmovisión indígena establece que el origen de todo es la paridad, este es el principio de todo, compuesto por dos elementos diferentes, dos esencias que son complementarias y proporcionales, que componen dos cosmos paralelos pero combinados en donde la unidad no existe en tanto que tiene un correlato o contraparte que lo equipara y lo desequilibra según el momento de que se trate, pues el tiempo tiene dos momentos y oscila en dos sentidos; así se da la unión de los opuestos complementarios, de allí que una condición básica de la conciencia de la identidad humana es que uno solo puede conocerse en relación con los otros" (p. 2). De aquí se desprenden muchas cosas. Por empezar, la cosmovisión indígena concibe a la identidad como fundada en un origen par, es decir, de dos y no de uno -esto es lo que antes habíamos conceptualizado como lo 'múltiple', o dualismo-. Pero además, esta paridad es lo que conduce a la complementariedad de las diferencias, y si las diferencias se complementan, se necesitan, entonces ninguna de ellas puede ser eliminada o invisibilizada, puesto que sino se estaría frente a una situación de incompletitud. Y quizás lo más importante para el tema que nos convoca es que la consecuencia en la vida social de esta paridad es la conciencia de que las relaciones interhumanas, es decir, inter-identitarias, son justamente eso: relaciones; la identidad propia es siempre en relación a un otro, que me identifica como su complemento.

Gloria Anzaldúa, por su parte, sostiene una postura superadora. No se trata de unidad ni de dualidad, sino de una tercera posición que trascienda todas las separaciones anteriores, casi como una síntesis hegeliana. La autora propugna así la creación de una forma de ser mestiza, una identidad inclusiva, una conciencia fronteriza. "Rota en varias partes, la mestiza es un producto de la transferencia cultural y espiritual entre grupos [...] La mestiza se enfrenta al dilema de una raza mixta" (Anzaldúa, 1999, p. 100). Sin embargo, no se trata de ponerse 'de un lado de la costa' y criticar desde allí al otro lado: "llevar la contra lo encierra a uno en un duelo de opresor y oprimido" que si bien sirve para emanciparse como primera instancia, no puede convertirse en un estado continuado de la identidad. Es necesario abandonar "la separación entre combatientes a muerte, curar la herida para poder estar en ambos lados de la costa al mismo tiempo" (p. 100). Pero estar 'en ambos lados' no debe vivirse como una lucha interna entre opuestos, como

indecisión o inseguridad: para superar este sentimiento interno se torna indispensable generar una tolerancia frente a la ambigüedad. Es indispensable "flexibilizar las propias fronteras psicológicas [...] La rigidez implica la muerte [...] La mestiza constantemente debe saltar entre formaciones distintas [...] apartarse de los patrones y objetivos impuestos, hacia una perspectiva más abarcadora, que incluya antes que excluir. La nueva mestiza lidia con el mundo al desarrollar una tolerancia frente a las contradicciones, frente a la ambigüedad" (p. 101). En otras palabras, se trata de borrar los estrictos compartimentos binarios de las normas sociales de identificación, y pensar a las identidades como transitando a lo largo de un contínuo. Por otra parte, y como ya adelantamos, no se trata meramente de tolerar las disidencias, sino de crear algo nuevo con ellas: "No solo hay que afirmar las contradicciones, sino convertirlas en algo diferente [...] Es entonces cuando emerge la posibilidad de unir lo que está separado. Esta unión no es una donde simplemente se juntan pedazos separados. Tampoco es un mero balance entre fuerzas opuestas. Al intentar una síntesis, el yo ha agregado un tercer elemento que es superior a la suma de las partes" (p. 101). Poner los trozos rotos uno junto al otro los acerca, pero no los funde en algo novedoso; balancear o complementar oposiciones o contrapartes puede generar un todo que las supere, pero aún subsistirían las diferencias internas. El objetivo es más bien borrar las diferencias y crear una nueva unidad que sin embargo no sea homogénea, sino infinitamente múltiple y variada. Finalmente, la autora propone la forma específica que podría tomar dicha síntesis. A partir de una "moción creativa contínua que quiebra el aspecto unitario de cada paradigma [...] se crea un nuevo 'mythos' -es decir, una nueva forma de percibir la realidad y a nosotros mismos- [...] se rompe la dualidad sujeto-objeto [...] se trasciende esa dualidad [...] al curar la herida originada en la fundación misma de la vida" (p. 102). Lo que queda claro aquí es que los dualismos que acentúan las diferencias valorándolas negativamente es lo que está en el principio mismo de nuestra vida: al nacer, o incluso antes, la identidad es impuesta en casilleros combinados. Este mismo casillero de origen es el que se intenta des-dualizar y heterogeneizar.

Desde una línea bastante diferente, y sin dejar clara una propuesta unívoca, Valentine Mudimbe nos da diversas concepciones de la identidad. Veámoslas todas. La primera de ellas sostiene que "una identidad social, al afirmarse en el 'nos' y de cara a los grupos exteriores [...] se afirma en un proyecto que, en las relaciones concretas con los otros, y en referencia a sí mismo, se identifica con su propia capacidad (y la de otros) en la labor de volverse una trascendencia" (Mudimbe, 2006, p. 330). Interpretamos aquí que la identidad es siempre social, se forma en relación a un otro, y constituye no algo realizado sino antes bien un proyecto a realizar; más específicamente, un proyecto de trascendencia, de superación del estado actual, por ello la identidad está en perpetuo cambio. Esto último vuelve a aparecer en una segunda definición: "nuestras identidades están tan entrelazadas y son tan interdependientes que, en la multiplicidad incalculable de sus narrativas, superan todos nuestros límites [...] y nos obligan a vivir simultáneamente, una y otra vez, en múltiples territorios" (p. 330). Las identidades son inter-identidades, son relacionales, y por ello no pueden ser sino múltiples y mutantes. Una tercera noción de identidad nos muestra que su constitución es indisociable de la corporalidad: "la identidad del sujeto se expresa como una 'expérience corporelle', una experiencia del cuerpo [...] a partir de la 'primacía de la percepción'" de la que hablaba M. Merleau-Ponty (p. 332). Dado que sólo podemos captar el mundo a través de los

sentidos, y dado que estos son corporales -es decir, posibilitados por órganos del cuerpo-, la experiencia del yo y del otro es siempre corporal. Otro elemento clave de la identidad parece ser uno más abstracto: el lenguaje: "el lenguaje debe ser posicionado como la experiencia original de la identidad propia de existir 'en-medio-del-mundo', en la comunidad", según el concepto de J. P. Sartre (p. 347). Todo ser humano, es decir, toda entidad pasible de una identidad, nace ya inmerso en un mundo lingüístico, significativo, y es en esa experiencia semiótica que se le da una identidad. Aquí, Mudimbe explica que la identidad es para J. Lacan "una cadena de significantes donde el sujeto y el otro se satisfacen, junto con el carácter específico de su relación" (p. 334). Esto implica que la identidad es una construcción lingüística acordada por al menos dos sujetos: ego y alter, que por ello pueden identificarse -e identificar al otro- en la identidad construida. En cuanto al carácter relacional de toda identidad, el autor retoma la cuestión del reconocimiento mencionada en la sección anterior de nuestro trabajo. "La alteridad siempre se afirma en una relación recíproca con alguien más: la ipsiedad del autoconocimiento del sujeto que se comprende, para referirse a Hegel, es una necesidad urgente de reconocimiento externo; cualquier mirada o voz que, desde un sitio externo, puede estabilizarlo en una diferencia percibida" (p. 344). Que ego se reconozca es igual a que se identifique con una determinada identidad; sucede lo mismo cuando alter reconoce a ego: lo identifica. Este carácter acordado, consensuado o negociado de la identidad nos es señalado en otro pasaje más: "una identidad social [...] se constituye en conjunciones negociadas entre los requisitos sociales y el virtuosismo propio para integrar los procedimientos socioculturales" (p. 337). Vale decir, la negociación se da entre lo que la estructura social impone, y lo que la agencia humana logra. En otras palabras, se negocia entre una identidad colectiva (o impuesta) y una identidad individual (o construida): "la colaboración entre una identidad colectiva en la que se nos inscribe al nacer y la voluntad creativa personal para inventar un proyecto propio, una identidad individual" (p. 346).

Quien más se dedicó de lleno al tema de las identidades, o en otras palabras, a "la demoledora experiencia de lo otro" de la que habla H. Arendt, es Achille Mbembe (Mbembe, 2006, p. 36). Para este autor, la cuestión de la identidad no puede pensarse sino como relación con un otro, relación siempre problemática puesto que, como bien explica la teoría política moderna, el otro es siempre concebido como un potencial enemigo, a veces incluso existencial. Esto es así, como lo sugiere la cita anterior, porque la experiencia de lo otro es la experiencia de lo desconocido, y lo desconocido parece ser algo a lo que los hombres siempre temen, y de lo que buscan resguardarse. Así, "la percepción de la existencia del Otro como un atentado contra mi vida, como una amenaza mortal o un peligro absoluto [...] es una de las muchas fantasías de la soberanía. [...] El cálculo de la vida pasa a través de la muerte del Otro" (p. 37). Esta es, en pocas palabras, la fantasía de la política moderna, o de la soberanía: que la existencia del otro, en última instancia, pone en peligro mi propia existencia. La identidad, además, es una historia narrada, pues esta relación existencial y política con el otro es siempre una construcción en forma de relato. "Esta narrativa se sostiene sobre la idea de que [se] tiene un derecho [...] a existir; esta narrativa compite con otra por el mismo espacio [...] Como ambas narrativas son incompatibles [...] cualquier demarcación del territorio en función de la identidad es casi imposible [...] La identidad [...] se concibe como una identidad contra el Otro" (p. 42). Lo que el autor está significando es, por un lado, que el cruce entre la identidad como narrativa y la identidad como territorio es necesariamente

conflictiva, puesto que en un mismo territorio conviven múltiples narrativas identitarias. Pero por otro, nos muestra que la conclusión de dicho cruce es que la identidad es siempre negativa: una identidad contra un otro. En otro texto, y siguiendo con esta misma cuestión, el autor habla de metanarrativas. Estas "formas de escribir el propio 'self' están inseparablemente conectadas a la problemática de la autoconstrucción y de la moderna filosofía del sujeto" (Mbembe, 2001, p. 2). Es decir que si la forma de narrar la identidad colectiva es consecuencia de la moderna filosofía política, la forma de narrar la identidad individual es consecuencia de la filosofía del sujeto, ambas productos modernos. En este marco, a lo largo de la historia moderna se dieron diferentes formas de concebir al otro (no-moderno). Primeramente, el otro era distinto por una diferencia ontológica, tal es así que se lo concibió como parte de la naturaleza, y de allí derivaron las políticas de exterminio: el otro "pertenece únicamente al orden de la extensión material y de los objetos condenados a la muerte y a la destrucción" (p. 4). En un segundo momento, lo diferente era visto como parte de una tradición ajena, y de allí derivaron las políticas de segregación: "por el principio de la diferencia y de la no-similitud [no existía] base para una 'experiencia de convivencia' en la sociedad civil" (p. 5). Luego -y esto continúa hasta nuestros días- lo diferente sólo podía y puede definirse a partir de su transformación forzada, de allí derivan las políticas de asimilación: "esta conversión es la condición para que el otro sea percibido y reconocido como nuestro compañero y [así] dejase de ser irrepresentable e indefinible" (p. 5). La concepción moderna de la igualdad como universal no ve en lo diferente algo original sino algo avejentado: la "tendencia universalizante que afirma la pertenencia a la condición humana (la igualdad) [...] enfatizaba la diferencia y la especificidad como constituyendo no una originalidad, sino un principio de repetición (la tradición)" (p. 7). Por ello, el dilema actual de la identidad es concebirla o bien como igualdad o bien como diferencia: "¿Será que la identidad [refiere] a una identidad humana genérica? ¿O se debe insistir, en nombre de la diferencia y la singularidad, en la posibilidad de formas culturales diversas dentro de una misma humanidad?" (p. 7). Para empezar a resolver el dilema Mbembe sugiere, en primera instancia, tener en cuenta que la identidad es una forma de constituir la historia misma. "Poder narrar la propia historia es, también, poder narrar la propia identidad, lo cual parece ser lo constitutivo de cualquier subjetividad" (p. 8). Esto quiere decir, para el caso de los pueblos que no han podido escribir aún su propia historia, que ese debería ser un primer paso hacia la constitución de una identidad propia. Y para el caso de los que ya han escrito su historia -generalmente una historia de conquista-, quizás deban re-narrarla para poder pensarse como identidad no necesariamente contrapuesta a las identidades ajenas. En otras palabras, los discursos dominantes sobre el 'self' se desarrollaron dentro de dicotomías (naturaleza-civilización, tradición-modernidad, etcétera) y ya hemos visto a las atrocidades que esto condujo, de allí que resulte necesario deconstruir lo que fue la base de la identidad mostrando su carácter de construcción, para poder así reconstruirlas. Es necesario "deconstruir la tradición [...] mostrando que ésta fue inventada [y que] existe apenas sobre la base del texto que la construyó como ficción" (p. 9); es necesario asimismo concebir la identidad "como una identidad en formación [...] e imaginarla como una vasta red de afinidades [donde] el punto esencial es que todos puedan imaginar o escoger lo que son" (p. 9). Es decir, se torna indispensable que la reconstrucción de las identidades, que implica ineluctablemente modificar la forma de narrar a las mismas, debe hacerse con el objetivo de construir un relato en el que todos tengan lugar, y no como meros enemigos.

Conclusiones

Como hemos visto, la problemática de las identidades parece llevar siempre implícita una tensión interna: la construcción de un nosotros siempre se realiza en contraposición a unos otros, y viceversa. Es decir, parecería haber una inevitable consecuencia en la construcción de las identidades puesto que éstas sólo logran constituirse a partir de una escisión entre los de adentro y los de afuera, o bien los iguales y los diferentes. Esto es justamente lo que plantea en su libro Tzvetan Todorov: la identidad parecería ser antes que nada una relación, la relación "nosotros y los otros" (Todorov, 1991). Si esto es correcto, entonces empezamos a comprender la complejidad de la modernidad/colonialidad: a pesar de los supuestos de universalidad, y a pesar de los intentos de homogeneización (cuyo punto máximo sería el proceso actual de globalización), las relaciones entre sus miembros parece estar signada por un irremediable binarismo, por las divisiones dicotómicas. Sin embargo, el lugar para la crítica se mantiene: consideramos que si existen las diferencias, y que de hecho estas constituyen, paradójicamente, la identidad del planeta que habitamos, lo inadecuado es la imposición de una forma única (de ser, de concebirse y de concebir al mundo y a los demás) sobre todas las otras formas. Creemos que esta imposición, que hoy sigue vigente a pesar de que la gran mayoría de los países son independientes, es la que se oculta detrás de la idea de que la mundialización conduciría a una convivencia pacífica entre las distintas culturas, como por contraposición a la colonización y el imperialismo, que implicaban una dominación violenta. Porque como hemos visto, lo que se globaliza no es global en su origen, sino que es la difusión, por medios más o menos coercitivos, de una cultura -y de una identidad- particular, y nada casualmente, es la particularidad de los estados centrales.

En términos más estrictamente ontológicos, acordamos con la posición de A. Mbembe, que insiste en marcar siempre la enorme complejidad de las identidades: "no hay ninguna identidad [...] que pueda ser designada por un único término, o que pueda ser nominada por una única palabra, o que pueda ser subsumida a una única categoría. La identidad [...] no existe como substancia. Ella es constituida, de varias formas, a través de una serie de prácticas [...] Sus formas e idiomas son movibles, reversibles, inestables" (Mbembe, 2001, p. 16). Por todo esto es que las identidades no pueden ser reducidas ni a la sangre, ni a la raza, ni a la geografía, ni a la tradición. Pero nos alerta asimismo el autor, y esta es una dimensión clave del problema: "aquella retórica [...] de la no-substancialidad, de la inestabilidad y de la indeterminación es apenas otra forma inadecuada de lidiar con el yo [...] Ya no es suficiente afirmar que un yo está dotado de la capacidad narrativa de síntesis, o sea, de la capacidad de generar tantas historias como sea posible a partir de cuantas voces sea posible, pues esto no permite ver la discrepancia y la multiplicidad de normas y reglas que interligan y caracterizan nuestra época" (p. 16). Es decir, la identidad no es una mera multiplicidad narrativa. Es necesario dar cuenta también de las contradicciones y de los límites a nuestra capacidad narrativa, impuestas por las estructuras de poder de cada momento histórico (siendo las socioeconómicas y las geopolíticas las más relevantes). Finalmente, Mbembe nos propone -y queremos hacernos eco de esta propuesta- tener en cuenta siempre la necesidad de reconceptualizar la propia noción de tiempo en su relación con la memoria para la construcción de nuestra subjetividad y nuestra identidad, sea individual o colectiva.

Si no hay memoria, no hay historia; si no hay historia, no hay identidad; si no hay identidad, no hay subjetividad; y si no hay subjetividad, no hay humanidad.

Bibliografía

- Anzaldúa, G. (1999), "La conciencia de la mestiza", *Borderlands / La frontera. The new mestiza*, Aunt Lute Books, San Francisco.
- Bhabha, H. (2002), "Introducción" y "Capítulo IX", *El lugar de la cultura*, Manantial, Buenos Aires.
- Fanon, F. (1970), "Prefacio" e "Introducción", *¡Escucha, blanco!*, Nova Terra, Barcelona.
- Fraser, N. (1997), "¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas en torno a la justicia en una época 'postsocialista'", *Iustitia interrupta. Reflexiones críticas desde una posición postsocialista*, Siglo del Hombre, Colombia.
- Guha, R. (2002), "Las voces de la historia", *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*, Crítica, Barcelona.
- Huntington, S. (2008), "Un mundo de civilizaciones" y "La política global de las civilizaciones", *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Paidós, Buenos Aires.
- Mbembe, A. (2001), "As formas africanas de auto-inscrição", *Centro de Estudos Afroasiáticos*, 23 (1): 171-209.
- Mbembe, A. (2006), "Necropolítica", Enwezor, O. (comp), *Lo desacomodador. Escenas fantasmas en la sociedad global*, Fundación BIACS, Sevilla.
- Mudimbe, V. Y. (2006), "¿Qué es una línea? Sobre las paradojas en torno a las alegorías de identidad y alteridad", *Boletín de Antropología*, 20 (37): 327-357.
- Paiva, R. (2007), "Feminismo paritario indígena andino", *Eco Portal*, disponible en: http://www.ecoportall.net/Temas_Especiales/Pueblos_Indigenas/Feminismo_Paritario_Indigena_Andino.
- Quijano, A. (2003), "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina" en Lander, E. (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, CLACSO, Buenos Aires.
- Said, E. (2004), "Introducción" en *Orientalismo*, Sudamericana, Barcelona.
- Santos, B. de S. (2003), "Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos", *Reconocer para liberar. Los caminos del cosmopolitismo multicultural*, Civilizacao Brasileira, Río de Janeiro.
- Segato, R. (2011), "Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial", Bidaseca, K. y Vázquez Laba, V. (comps.), *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*, Godot, Buenos Aires.
- Spivak, G. (1999), "¿Puede el subalterno hablar?", *Revista Orbis Tertius*, 6 (6): 175-230.
- Todorov, T. (1991), "René Chateaubriand", *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*, Siglo XXI, España.
- Wallerstein, I. (1979), "Sobre el estudio del cambio social" y "Repaso Teórico" en *El moderno sistema mundial, la agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*, Siglo XXI, México.