

Más allá de “Identidad”¹.

Roger Brubaker y Frederick Cooper

Universidad de California, Los Angeles; Universidad de Michigan

“Lo peor que uno puede hacer con las palabras”, escribió George Orwell medio siglo atrás, “es rendirse a ellas”. Si la lengua ha de ser “un instrumento para expresar y no para encubrir o evitar el pensamiento”, continuaba, uno debe “dejar que el significado elija la palabra, y no viceversa” (1). La hipótesis de este artículo es que las ciencias sociales y humanas se han rendido a la palabra “identidad”; que esto tiene costos tanto intelectuales como políticos; y que podemos mejorar. “Identidad”, argumentamos, tiende a significar demasiado (cuando se entiende en un sentido fuerte), demasiado poco (cuando se entiende en un sentido débil) o nada (por su total ambigüedad). Hacemos el raconto de la labor conceptual y teórica que se supone que “identidad” debe hacer y sugerimos que esta labor podría hacerse mejor en otros términos, menos ambiguos, y menos sobrecargados por las connotaciones reificadas de “identidad”.

Argumentamos que la prevaleciente postura constructivista frente a la identidad – el intento de “suavizar” el término para liberarlo de la carga de “esencialismo” mediante la estipulación de que las identidades son construidas, fluidas y múltiples- nos deja sin argumento para hablar sobre identidades y sin buenos recursos para examinar la dinámica “dura” y las posturas esencialistas de las identidades políticas contemporáneas. La “suavidad” del constructivismo permite la proliferación de identidades putativas. Pero mientras éstas proliferan, el término pierde su valor analítico. Si la identidad está en todas partes entonces no está en ninguna. Si fluye ¿cómo podemos entender las formas en que las autocomprensiones pueden fortalecerse, congelarse, y cristalizarse? Si es construida ¿cómo podemos entender la a veces coercitiva fuerza de las

¹ Este artículo fue publicado en la revista *Apuntes de Investigación del CECyP*, N° 7 (2001).

identificaciones externas? Si es múltiple ¿cómo podemos entender la terrible singularidad que suele ser perseguida – y a veces alcanzada – por políticos para transformar meras categorías en grupos unitarios y exclusivos? ¿cómo podemos entender el poder y el pathos de la identidad política?

“Identidad” es un término clave en el vocabulario vernáculo de la política contemporánea, y el análisis social debe tener en cuenta este hecho. Pero esto no implica que usemos “identidad” como una categoría de análisis o para conceptualizar “identidades” como algo que toda la gente tiene, busca, construye, y negocia. Conceptualizar todas las afinidades y filiaciones, todas las formas de pertenencia, todas las experiencias de comunalidad, conexión, y cohesión, las autocomprensiones y las autoidentificaciones nos hace cargar con un vocabulario poco específico, chato e indiferenciado.

No pretendemos aquí contribuir al debate en curso a cerca de las identidades políticas (2). En cambio nos concentramos en identidad como categoría analítica. Esta cuestión no es “meramente semántica” o terminológica. Sugerimos que el uso y abuso de “identidad” afecta no sólo el lenguaje del análisis social sino – inseparablemente- su substancia. El análisis social –incluyendo el análisis de identidades políticas- requiere categorías de análisis relativamente inambiguas. No importa cuán sugestivo, no importa cuán indispensable sea en ciertos contextos prácticos, “identidad” es demasiado ambiguo, demasiado dividido entre significados “duros” y “débiles”, connotaciones esencialistas y calificativos constructivistas, para servir bien a las demandas del análisis social.

La crisis de “identidad” en las ciencias sociales.

“Identidad” y términos emparentados en otros idiomas tienen una larga historia como términos técnicos en la filosofía occidental, desde la antigua Grecia hasta la filosofía analítica contemporánea. Han sido usados para referirse a los eternos problemas filosóficos de la permanencia en el cambio manifiesto, y de la unidad en

la diversidad manifiesta (3). El extendido uso vernáculo y socio-analítico del término “identidad” y otros términos emparentados, sin embargo, se ha acuñado mucho más recientemente y tiene una procedencia más localizada.

La introducción de “identidad” en el análisis social y su difusión inicial en las ciencias sociales y el discurso público ocurrió en Estados Unidos en los ‘60 (con algunas anticipaciones en la segunda mitad de los ‘50) (4). La trayectoria más conocida e importante fue la apropiación y popularización del trabajo de Erik Erikson (quien fue responsable, entre otras cosas, de acuñar el término “crisis de identidad”) (5). Pero como ha demostrado Philip Gleason (6), también hubo otros caminos de difusión. La noción de identificación fue tomada de su original y específico contexto psicoanalítico (donde el término había sido introducido inicialmente por Freud) y encadenado por un lado a la etnicidad (por la influencia, en 1954, del libro de Gordon Allport *The Nature of Prejudice*) y por el otro a la teoría sociológica (a través de figuras como Nelson Foote y Robert Merton). El interaccionismo simbólico, preocupado desde el inicio por “el yo”, comenzó a hablar cada vez más de “identidad” en parte por la influencia de Anselm Strauss (7). Sin embargo, más influencia en la popularización del término identidad tuvieron Ervin Goffman, trabajando en la periferia de la tradición del interaccionismo simbólico, y Peter Berger, trabajando en el constructivismo social y en tradiciones fenomenológicas (8).

Por varias razones, el término identidad tuvo gran resonancia en los ‘60 (9), difundiéndose rápidamente a través de límites nacionales y disciplinarios, estableciéndose tanto en el léxico periodístico como en el académico, y permeabilizando el lenguaje de la práctica social y política y del análisis político. En el contexto Americano, el individualismo prevaleciente del ethos y del término dieron particular sobresalencia y resonancia a cuestiones de “identidad”, particularmente en el marco de la tematización en los ‘50 del problema de la “sociedad de masas” y en los ‘60 de las rebeliones generacionales. Y desde fines de los ‘60 en adelante, con el crecimiento del movimiento Black Power, y

consecuentemente con otros movimientos étnicos para los que éste sirvió como patrón de cuestiones de y afirmaciones de identidad individual, ya ligadas por Erikson a “la cultura comunal” (10), fueron pronta sino fácilmente transpuestas al nivel grupal. La proliferación de reivindicaciones identitarias fue facilitada por la debilidad comparativa de políticos de izquierda en los Estados Unidos y por la debilidad concomitante de términos del análisis político y social cuyo sustrato era la clase. Como numerosos analistas han observado, la clase por sí misma puede ser entendida como una identidad (11). La cuestión que nos interesa aquí es simplemente que la debilidad de la política de las clases en Estado Unidos (vis-à-vis Europa Occidental) dejó el terreno particularmente abierto para la proliferación de reivindicaciones identitarias.

Ya a mediados de los '70, W. J. M. Mackenzie caracterizó identidad como una palabra “desquiciada por su uso excesivo”, y Robert Coles remarcó que las nociones de identidad y crisis de identidad se habían convertido en “los más grandes clichés” (12). Pero eso fue sólo el comienzo. En los '80, con el auge de raza, clase y género como la “santísima trinidad” de la crítica literaria y los estudios culturales (13), las humanidades se unieron a la discusión con toda la fuerza. Y la “discusión sobre identidad” –dentro y fuera de la academia- continua proliferando hoy (14). La crisis de “identidad” –una crisis de sobreproducción y consecuentemente de devaluación del término- no muestra signos de estar por terminar (15).

Indicadores tanto cualitativos como cuantitativos señalan la centralidad –de hecho la imposibilidad de escapar- de “identidad” como un topos. En los años recientes, se lanzaron dos nuevos periódicos interdisciplinarios abocados al tema, completados por editoriales firmados por nombres famosos (16). Y dejando muy de lado el penetrante interés en “identidad” en el trabajo sobre género, sexualidad, raza, religión, etnicidad, nacionalismo, inmigración, nuevos movimientos sociales, cultura e “identidades políticas”, incluso aquellos cuyos trabajos no tenían inicialmente por temas a los mencionados se sintieron obligados a dedicarse a la

cuestión de la identidad. Una selectiva lista de teóricos sociales y científicos sociales cuya obra se sitúa mayormente por fuera de las “patrias” tradicionales de la teorización acerca de la identidad pero que sin embargo han escrito explícitamente acerca de “identidad” incluye a Zygmunt Bauman, Pierre Bourdieu, Fernand Braudel, Craig Calhoun, S. N. Eisenstadt, Anthony Giddens, Bernhard Giesen, Jürgen Habermas, David Laitin, Claude Lévi- Strauss, Paul Ricoeur, Amartya Sen, Margaret Somers, Charles Taylor, Charles Tilly, and Harrison White (107).

Categorías de la práctica y categorías de análisis.

Muchos términos clave de las ciencias sociales e historia interpretativas –“raza”, “nación”, “etnicidad”, “ciudadanía”, “democracia”, “clase”, “comunidad” y “tradición”, por ejemplo- son a la vez categorías de la *práctica* social y política y categorías del *análisis* social y político. Por “categorías de la práctica”, siguiendo a Bourdieu, entendemos algo parecido a lo que otros han llamado categorías “nativas” o “folklóricas” o “corrientes”. Estas son categorías de la experiencia social diaria, desarrolladas por actores sociales ordinarios”, en contraste con las categorías de la experiencia distante usadas por los analistas sociales (18). Preferimos la expresión “categoría de la práctica” a las otras alternativas, porque ya que implica tanto una aguda distinción de “nativa”, o “folklórica” o “corrientes”, cuanto de categoría “científica”, términos como “raza”, “etnicidad” o “nación” están marcadas por una conexión recíproca y mutua entre sus usos práctico y analítico (19).

También “identidad” es una categoría tanto práctica como de análisis. Como categoría de la práctica, es usada por actores “corrientes” en algunas (¡no todas!) circunstancias de todos los días dando sentido a sí mismos, a sus actividades, a lo que comparten con, y a lo que los diferencia de, otros. También es usada por políticos para persuadir a la gente de que los comprendan a ellos, sus intereses de cierta manera, para persuadir a cierta gente de que son (para ciertos propósitos) “idénticos” a otros y a la vez diferentes de otros, y para organizar y justificar la

acción colectiva dentro de ciertas filas (20). Así, el término “identidad” es implicado tanto en la vida cotidiana como en “identidades políticas” de varias maneras.

La “discusión sobre identidad” y las “políticas de identidad” cotidianas son fenómenos realmente importantes. Pero la sobresaliencia contemporánea de “identidad” como una categoría de la práctica no implica su uso como categoría de análisis. Consideremos una analogía. “Nación” es una categoría de la práctica social y política muy usada. Reivindicaciones y reclamos hechos en nombre de “naciones” putativas –por ejemplo, reclamos de autodeterminación- han sido centrales para la política por ciento cincuenta años. Pero uno no tiene que usar “nación” como una categoría analítica para entender tales reivindicaciones y reclamos. Uno no tiene que usar una categoría inherente a la práctica del nacionalismo –las concepciones realistas, reificadas, de la nación como comunidades reales- y hacer de ella una categoría central de la *teoría* del nacionalismo (21). Tampoco tiene que usarse “raza” como una categoría de análisis –arriesgando que la raza sea tomada por algo que realmente “existe”- para entender y analizar prácticas políticas y sociales orientadas a la supuesta existencia de “razas” putativas (22). Sólo cuando uno puede analizar “discusiones sobre el concepto de nación” y políticas nacionalistas sin dar por supuesta la existencia de “naciones”, o “discusiones sobre el concepto de raza” y “raza” políticamente sin suponer la existencia de “razas”, entonces uno puede analizar “discusiones sobre identidad” e identidades políticas como analistas, sin suponer la existencia de “identidades”.

La reificación es un proceso social, no sólo una práctica intelectual. Como tal, es central para las políticas de “etnicidad”, “raza” y “nación” y otras “identidades” putativas. Los analistas de este tipo de políticas deberían intentar *dar cuenta* de este proceso de reificación. Nosotros deberíamos intentar explicar los procesos y mecanismos por los cuales lo que se ha llamado la “ficción política” de la “nación” – o del “grupo étnico”, “raza”, u otra “identidad putativa”- puede cristalizarse, en ciertos momentos, como una realidad poderosa y obligatoria (23). Pero

deberíamos evitar inintencionalmente *reproducir* o *reforzar* tal reificación mediante la adopción a crítica de categorías de la práctica y categorías de análisis.

El mero uso de un término como categoría de la práctica, de seguro, no lo descalifica como categoría de análisis (24). Si lo hiciera, el vocabulario del análisis social sería mucho más pobre, y más artificial de lo que es. Lo problemático no es *que* un cierto término sea usado, sino *cómo* se usa. El problema, tal como Loïc Wacquant argumentó con respecto a la “raza”, es la “combinación incontrolada de compresiones sociales y sociológicas ... [o] del sentido común y analíticas” (25). El problema es que “nación”, “raza”, e “identidad” son usadas analíticamente en bastante menos ocasiones que en las que se usan en la práctica, implícita o explícitamente reificadas, de un modo que implica o asegura que las “naciones”, “razas”, e “identidades” “existen” y que la gente “tiene” una “nacionalidad”, una “raza”, una “identidad”.

Puede objetarse que esto pasa por alto esfuerzos recientes de evitar reificar “identidad” mediante la teorización de las identidades como múltiples, fragmentadas, y fluidas (26). De hecho el “esencialismo” ha sido vigorosamente criticado, y actualmente la mayoría de las discusiones sobre “identidad” son acompañadas por una mirada constructivista (27). Todavía solemos encontrar una complicada amalgama de lenguaje constructivista y discusión esencialista (28). Esto no es un problema de desprolijidad intelectual. En cambio, refleja la orientación dual de muchos académicos especialistas en identidad como *analistas* y *protagonistas* de identidades políticas a la vez. Refleja la tensión entre el lenguaje constructivista requerido por la corrección académica y el mensaje fundacional o esencialista que requiere la apelación a la “identidad” para ser efectiva en la práctica (29). La solución tampoco ha de encontrarse en un constructivismo más consistente: porque no es claro por qué lo que es rutinariamente caracterizado como múltiple, fragmentado, y fluido habrá de ser conceptualizado como “identidad”.

Los usos de “identidad”

¿A qué se refieren los eruditos cuando hablan de “identidad”? (30) ¿Qué trabajo conceptual y explicativo se supone que hace el término? Esto depende del contexto de su uso y de la tradición teórica de la que deriva el uso en cuestión. El término es ampliamente –de hecho para un concepto analítico, irremediabilmente – ambiguo. Pero se podrían identificar algunos usos clave:

1. Entendido como un piso o base para la acción social o política, “identidad” suele oponerse a “interés” en un esfuerzo por iluminar y conceptualizar modos *no instrumentales* de acción social y política (31). Con una pequeña diferencia de énfasis analítico, se usa para subrayar la forma en que la acción –individual o colectiva- puede ser gobernada por autocomprensiones particularistas en vez de por interés propio putativo (32). Este es probablemente el uso más generalizado del término; frecuentemente se encuentra en combinación con otros usos. Implica tres formas de conceptualizar y explicar la acción relacionadas pero distintas. La primera es entre la autocomprensión y el interés propio (estrictamente entendido) (33). La segunda es entre particularidad y universalidad (putativa). La tercera es entre dos formas de construir posiciones sociales. Muchas (aunque no todas) ramas de teorización identitaria ven a la acción social y política como poderosamente configurada por la posición en el espacio social (34). En esto concuerdan con muchas (no todas) ramas de la universalidad, de la teorización instrumentalista. Pero “localización social” significa algo bastante distinto en un caso y en el otro. Para la teorización identitaria, significa la posición en un espacio multidimensional definido por *atributos categóricos particularistas* (raza, etnicidad, género, orientación sexual). Para la teorización universalista, significa posición en una *estructura social universalísticamente concebida* (por ejemplo, posición en el mercado, estructura ocupacional, o el modo de producción) (35).

2. Entendida como un fenómeno específicamente colectivo, “identidad” denota una igualdad fundamental y consecuente entre los miembros de un grupo o categoría. Esto puede ser objetivamente (como una igualdad “en sí misma”) o subjetivamente (como una igualdad experimentada, sentida, o percibida). Se espera que esta igualdad se manifieste como solidaridad, como una conciencia y disposiciones compartidas, como acción colectiva. Este uso se encuentra especialmente en la literatura sobre movimientos sociales (36); género (37); y sobre raza, etnicidad, y nacionalismo (38). En este uso, la línea entre “identidad” como una categoría de análisis y una categoría de la práctica suele ser difusa.
3. Entendido como un aspecto central de “la conciencia del ser individual” (individual o colectiva) o como una condición fundamental de la vida social, “identidad” es invocada para nombrar algo *pretendidamente profundo, básico, perdurable, o fundacional*. Esto es distinguido de aspectos o atributos del yo más superficiales, accidentales, efímeros, o contingentes, y es entendido como algo a ser valorado, cultivado, respaldado, reconocido, y preservado (39). Este uso es característico en ciertas ramas de la lectura psicológica (o psicologizante), especialmente en la influencia de Erikson (40), aunque también aparece en la literatura sobre la raza, etnicidad, y nacionalismo. Aquí también los usos prácticos y analíticos de identidad se combinan con frecuencia.
4. Entendida como un producto de la acción social y política, “identidad” es invocada para iluminar el desarrollo procesual, interactivo del tipo de autocomprensión, solidaridad, o “grupalidad” colectivos que posibilita la acción social. En ese uso, encontrado en ciertas ramas de la literatura del “nuevo movimiento social”, “identidad” es entendida tanto como un producto contingente de la acción social y política cuando como un suelo o base para la acción subsiguiente (41).
5. Entendida como el producto evanescente de discursos múltiples y en competencia, “identidad” es invocada para iluminar la naturaleza *inestable*,

múltiple, fluctuante, y fragmentada del “yo” contemporáneo. Este uso es encontrado especialmente la literatura influenciada por Foucault, el post-estructuralismo, y el post-modernismo (42). De una manera algo diferente, sin los adornos post-estructuralistas, también se encuentra en ciertas ramas de la literatura a cerca de etnicidad- notablemente en explicaciones “situacionalistas” o contextualistas” de la etnicidad (43).

Claramente, al término “identidad” se le demanda el cumplimiento de muchas funciones. Es usado para iluminar modos de acción no instrumentales; para concentrarse en la autocomprensión antes que en el propio interés; para designar igualdad entre personas a lo largo del tiempo; para capturar aspectos pretendidamente centrales, fundacionales de la conciencia del ser individual; para negar que tales aspectos centrales, fundamentales existen; para iluminar el desarrollo procesual, interactivo de la solidaridad y la autocomprensión colectivas; y para enfatizar el carácter fragmentado de la experiencia contemporánea del “yo”, un yo formado por fragmentos inestablemente unidos de discurso y “activado” contingentemente en contextos diferentes.

Estos usos no son sólo heterogéneos; apuntan en direcciones completamente diferentes. De seguro, hay ciertas afinidades entre algunas de ellas, notablemente entre la segunda y la tercera, y entre la cuarta y la quinta. Y el primer uso es lo suficientemente general para ser compatible con todas las otras. Pero hay también fuertes tensiones. Tanto el segundo como el tercer uso iluminan una igualdad *fundamental* –igualdad entre las personas e igualdad a del tiempo- mientras que el cuarto y quinto *rechazan* la noción de igualdad fundamental o permanente.

Así, “identidad” soporta una carga teórica polivalente, incluso contradictoria ¿Necesitamos realmente ese término pesadamente cargado y profundamente ambiguo? El peso abrumador de la opinión erudita sugiere que sí (44). Incluso los teóricos más sofisticados, mientras que reconocen de buena gana la

naturaleza elusiva y problemática de “identidad”, sostienen que es indispensable. Así, la discusión crítica sobre “identidad” no ha aspirado a desechar sino a salvar el término mediante su reformulación para inmunizarlo de ciertas objeciones, especialmente de la temible carga de “esencialismo”. De esta manera Stuart Hall caracteriza identidad como “una idea que no puede ser pensada a la vieja manera, pero sin la cual ciertas cuestiones clave no pueden ser pensadas” (45). Cuáles son estas cuestiones clave, y por qué no puede darse cuenta de ellas sin “identidad”, son interrogantes que permanecen oscuros en la argumentación sofisticada pero opaca de Hall (46). En el comentario de Hall resuena una vieja fórmula de Claude Lévi-Strauss, que caracterizó “identidad” como “una suerte de centro virtual (foyer virtuel) al que debemos referirnos para explicar ciertas cosas, sin que exista realmente” (47). Lawrence Grossberg, interesado por la estrecha preocupación de los estudios culturales por las “teorías y políticas de identidad”, aseguró repetidamente al lector que él no deseaba negar el concepto de identidad o su importancia política en ciertas luchas” y que su proyecto no era escapar al discurso de “identidad” sino reubicarlo, rearticularlo” (48). Alberto Melucci, un claro exponente del análisis de los movimientos sociales orientado a la identidad, sostiene que “la palabra *identidad* ... es semánticamente inseparable de la idea de permanencia y es quizás, por esta razón, inadecuada para el análisis procesual al que me estoy refiriendo” (49). **Inadecuada** o no, “identidad” continúa encontrando un lugar central en los escritos de Melucci.

No estamos persuadidos de que identidad sea indispensable. A continuación bosquejamos algunos términos analíticos alternativos que pueden hacer el trabajo necesario sin la confusión del caso. Basta decir que si uno quiere argumentar que la autocomprensión particularística da forma a la acción social y política de manera no instrumental, es suficiente con decirlo. Si uno quiere trazar el proceso por el cual las personas que comparten cierto atributo categórico comparten definiciones de su predicamento, entendimiento o interés, y una disposición para emprender la acción colectiva, es mejor hacerlo

de una manera que ilumine la relación variable y contingente entre las meras categorías y los grupos cerrados, solidarios. Si uno quiere examinar los significados y la significancia que la gente les da a constructos tales como “raza”, “etnicidad”, y “nacionalidad”, uno ya debe enhebrar etiquetas conceptuales, y no es claro qué es lo que se gana agregándolos al empobrecedor rubro de identidad. Y si uno quiere convertir el sentimiento propio de la modernidad tardía de que el yo es un constructo en continua reconstrucción sobre una variedad de discursos en competencia –siempre frágil, fluctuante y fragmentado- no es obvio por qué la palabra identidad captura el significado que se desea transmitir.

Concepciones “ fuertes” y “débiles” de identidad

Al principio nosotros sugerimos que “identidad” tiende a significar tanto demasiado como demasiado poco. Este punto ahora puede ser elaborado. Nuestro inventario de los usos de “identidad” ha revelado no sólo una gran heterogeneidad sino una fuerte antítesis entre posiciones cuyo punto culminante es la igualdad y posturas que expresamente rechazan nociones de igualdad básica. Lo primero puede ser llamado fuerte o conceptos duros, lo último débil o conceptos blandos.

Los conceptos fuertes de “identidad” preservan el sentido común del significado del término –el énfasis en la igualdad a través del tiempo o través de las personas. Y ellos se corresponden con la manera en que el término es usado en la mayoría de las formas de identidades políticas. Pero precisamente porque adoptan para propósitos analíticos una categoría de experiencias cotidianas y práctica política, acarrear una serie de supuestos profundamente problemáticos:

1. Identidad es algo que todas las personas tienen, o deberían tener, o están buscando.

2. Identidad es algo que todos los grupos (por lo menos grupos de cierto tipo – ej.: étnicos, raciales, o nacionales) tienen, o deberían tener.
3. Identidad es algo que las personas (y grupos) pueden tener sin ser conscientes de ello. Desde esta perspectiva, identidad es algo a ser *descubierto*, y algo sobre lo que uno puede estar *equivocado*. Así, el concepto fuerte de identidad coincide con la epistemología marxista de clases.
4. Nociones fuertes de identidad colectiva implican nociones fuertes de límite y homogeneidad grupales. Ellos implican un alto grado de grupalidad, una “identidad” o igualdad entre los miembros del grupo, una marcada distinción de los no miembros, un claro límite entre adentro y afuera (50).

Teniendo en cuenta que desde muchos lugares diferentes se ha desafiado la concepción substancialista de los grupos y la concepción esencialista de la identidad, uno debería pensar que aquí hemos bosquejado un oponente imaginario cuyos argumentos pueden ser rebatidos con facilidad. De hecho, conceptos fuertes de “identidad” todavía continúan dando forma a importantes ramas de la literatura de género, raza, etnias y nacionalismo (51).

Las concepciones débiles de “identidad”, en cambio, rompen conscientemente con el significado cotidiano del término. Son las concepciones débiles o “blandas” las que han sido fuertemente favorecidas en discusiones teóricas sobre “identidad” en los últimos años, a medida que los teóricos se han vuelto cada vez más conscientes e incómodos con las implicaciones fuertes o “duras” del significado cotidiano de “identidad”. Pero esta nueva teoría del “sentido común” tiene sus propios problemas. Nosotros esbozamos tres de ellos.

El primero es el que llamamos “constructivismo cliché”. Conceptos débiles o suaves de identidad son envueltos rutinariamente con calificativos standard indicando que la identidad es múltiple, inestable, en movimiento, contingente,

fragmentada, construida, negociada, y así sucesivamente. Estos calificativos se han vuelto tan familiares – de hecho obligatorios – en los últimos años que uno los lee (y escribe) virtualmente en forma automática. Corren el riesgo de convertirse en meros indicadores de actitud, gestos que señalan una postura más que palabras que expresan un significado.

Segundo, no está claro por qué conceptos débiles de “identidad” son conceptos *de identidad*. El sentido cotidiano de “identidad” sugiere fuertemente por lo menos algunas igualdades propias a través del tiempo, algo de persistencia, algo que permanezca idéntico, lo mismo, mientras otras cosas están cambiando. ¿Para qué usar el término “identidad” si éste significado central es expresamente repudiado?.

Tercero, y el más importante, los conceptos débiles de identidad pueden ser *demasiado* débiles como para ser empleados en trabajos teóricos. En su preocupación por limpiar el término de sus teóricamente dudosas connotaciones “duras”, en su insistencia de que las identidades son múltiples, maleables, fluidas, y así sucesivamente, los adeptos a la visión blanda de la identidad nos dejan con un término tan infinitamente elástico que se vuelve inútil para llevar a cabo un trabajo analítico serio.

Nosotros no estamos afirmando que las versiones fuertes y débiles esbozadas aquí agotan conjuntamente los posibles significados y usos de “identidad”. Tampoco estamos afirmando que sofisticados teóricos constructivistas no hayan hecho trabajos interesantes e importantes usando concepciones blandas de identidad. Nosotros argumentamos, sin embargo, que lo que es interesante e importante en este trabajo suele no depender del uso de “identidad” como una categoría analítica. Consideremos tres ejemplos.

Margaret Somers, criticando a las discusiones eruditas sobre la identidad el hecho de concentrarse en la unidad categorial en lugar de concentrarse en el emplazamiento relacional que varía históricamente, propone “reconfigurar el

estudio de la formación de la identidad a través del concepto de la narrativa”, “incorporar dentro del núcleo conceptual de la identidad las dimensiones categóricamente desestabilizantes de *tiempo, espacio y relacionalidad*. Somers aporta un preciso argumento a favor de la importancia de la narrativa para la vida social y el análisis social, y discute persuasivamente a favor de situar a las narrativas sociales en escenarios relacionales históricamente específicos. Ella se concentra en la dimensión ontológica de las narrativas, en la forma en que las narrativas no sólo representan sino que, en un sentido importante, constituyen a los actores sociales y al mundo social en el que actúan. Lo que no queda claro en la exposición de Somers es porqué – y en qué sentido – es que son *identidades* las que son construidas a través de narrativas y formadas en escenarios relacionales particulares. La vida social está en efecto penetrantemente “historiada”; pero no está claro porqué esta “historidad” debería estar axiomáticamente ligada a la identidad. Las personas siempre y en todas partes cuentan historias sobre ellos mismos y sobre otros, y se ubican a sí mismos dentro de repertorios de historias culturalmente accesibles. Pero en qué sentido se sigue que “la locación narrativa dota a los actores sociales con identidades – ¿por más múltiples, ambiguas, efímeras, o conflictivas que sean?” ¿Qué es lo que esta suave y flexible noción de identidad agrega a la discusión sobre la narratividad? El mayor trabajo analítico en el artículo de Somers está hecho por el concepto de narratividad, complementado por la noción de escenarios relacionales; el trabajo hecho por el concepto de identidad es mucho menos claro (52).

Introduciendo una colección sobre *Ciudadanía, Identidad, e Historia Social*, Charles Tilly caracteriza la identidad como un concepto “difuso pero indispensable” y lo define como “la experiencia que un actor tiene de una categoría, un lazo, un rol, una red, un grupo o una organización, unido a la representación pública de esa experiencia; la representación pública a menudo toma la forma de una historia compartida, una narrativa.” Pero, ¿cuál es la relación entre esta definición abierta y abarcativa y el trabajo que Tilly pretende que haga el concepto? ¿Qué es lo que se gana, analíticamente, con etiquetar *cualquier* experiencia y representación

pública de *cualquier* lazo, rol, red, etc. como una *identidad*? Cuando se trata de dar ejemplos, Tilly recurre a los sospechosos de siempre: raza, género, clase, ocupación, afiliación religiosa, nacionalidad. Pero no queda claro qué poder analítico sobre estos fenómenos puede estar garantizado por el concepto de identidad excepcionalmente holgado y flexible que él propone. El subrayar “identidad” en el título del volumen indica una apertura al cambio cultural de la historia social y de la sociología histórica de la ciudadanía. Más allá de esto, no queda claro qué trabajo hace el concepto. Conocido con justicia por moldear conceptos muy agudos, precisos y “rendidores”, Tilly se enfrenta aquí a la dificultad con la que se enfrenta la mayoría de los científicos sociales que escriben sobre identidad en el presente: la dificultad de idear un concepto lo suficientemente “blando” y flexible como para satisfacer los requisitos de una teoría social relacional y constructivista, pero lo suficientemente robusto como para dar cuenta de los fenómenos que demandan una explicación, muchos de los cuales son bastante “duros” (53).

Craig Calhoun emplea al movimiento estudiantil chino del 1989 como vehículo para una sutil y esclarecedora discusión sobre los conceptos de identidad, interés y acción colectiva. Calhoun explica la prestancia de los estudiantes para “correr peligro de muerte conscientemente” en la plaza de Tiananmen la noche del 3 de junio de 1989 en términos de una identidad ligada al honor o un sentido del yo, forjados en el curso del movimiento mismo, con los que los estudiantes fueron progresiva y luego irrevocablemente comprometiéndose. Es apasionante el racconto que Calhoun hace de las fluctuaciones en el sentido del yo de los estudiantes durante las semanas de su protesta, a medida que eran arrastrados dentro y a través de la dinámica de su lucha, desde una autocomprensión como estudiantes e intelectuales originalmente “posicional” y basada en la clase hacia una más amplia y emocionalmente cargada identificación con ideales nacionales y hasta universales. Aquí también, sin embargo, el trabajo analítico crucial aparece hecho por un concepto que no es el de identidad – en este caso, es el concepto de honor. El honor, observa Calhoun, es “imperativo de un modo en que los intereses

no lo son”. Pero es imperativo también en un sentido en el que *identidad*, en un sentido débil, no lo es. Calhoun incluye al honor dentro del rubro de identidad, y presenta su argumento como un argumento general acerca de la “constitución y transformación de la identidad”. Sin embargo, su argumento fundamental en este artículo parecería no ser sobre la identidad en general, sino sobre la manera en que un fuerte sentido del honor puede, en circunstancias extraordinarias, llevar a los hombres a realizar acciones extraordinarias, por miedo a que su central sentido del yo sea radicalmente socavado (54).

La identidad, en este sentido excepcionalmente fuerte – un sentido del yo que puede demandar de modo imperativo acciones que pongan en riesgo los intereses e incluso la vida – tiene muy poco que ver con la identidad en el sentido débil o blando. El mismo Calhoun subraya la inconmensurabilidad entre “identidad ordinaria” – autocomprensiones, la manera en que la gente reconcilia los intereses en la vida diaria- y el sentido del yo imperativo y guiado por el honor que les permite y hasta le demanda a la gente que sea “valiente hasta el punto de aparentar estupidez” (55). Calhoun aporta una poderosa caracterización de este último fenómeno; pero no está claro cuál es el trabajo analítico hecho por la anterior y más general concepción de identidad.

En su volumen editado sobre *Teoría Social y las Políticas de la Identidad*, Calhoun trabaja con esta concepción más general de identidad. “Los intereses en la identidad colectiva e individual”, señala, “son ubicuos”. Es muy cierto que “no conocemos hombres que no tengan un nombre, o una lengua, o una cultura en la que no exista alguna distinción entre el yo y el otro, entre el nosotros y el ellos” (56). Pero no queda claro porqué esto implica la ubicuidad de la identidad, a menos que diluyamos “identidad” al punto de hacerla designar *todas* las prácticas que involucren el nombrar y distinciones yo/otro. Calhoun –al igual que Somers y Tilly – sigue aportando argumentos esclarecedores en una rama de temas que incluyen reclamos de comunidad y diferencia en los movimientos sociales contemporáneos. Sin embargo, mientras tales reclamos hoy suelen estar de hecho

enmarcados en un lenguaje de “identidad”, no queda claro que sea necesario ni tampoco útil adoptar tal lenguaje con propósitos analíticos.

En otras palabras

¿Qué términos alternativos podrían reemplazar a “identidad”, llevando a cabo el trabajo teórico que se le demanda a “identidad” pero sin sus connotaciones contradictorias y confusas? Teniendo en cuenta el amplio espectro y la heterogeneidad del trabajo hecho por “identidad”, resultaría infructuoso buscar un sustituto *único*, ya que dicho termino se vería tan sobrecargado como “identidad” mismo. Nuestra estrategia ha sido más bien desentrañar la espesa maraña de significados que se han acumulado alrededor del termino “identidad”, y dividir el trabajo entre un número de términos menos congestionados. Bosquejaremos aquí tres ramas de términos.

Identificación y categorización

Como un término procesual y activo derivado de un verbo, “identificación” carece de las connotaciones reificantes de “identidad” (57). Nos invita a especificar los agentes que llevan a cabo la acción de identificar. Y no presupone que tal acción de identificar (aun realizada por agentes poderosos, como el estado) deberá necesariamente resultar en la igualdad interna, la distintividad, el sentido de igualdad grupal que pueden intentar alcanzar los emprendedores políticos. La identificación – de uno mismo y de los otros – es intrínseca a la vida social; “identidad” en el sentido fuerte no lo es.

Se le podría pedir a alguien que se identifique a sí mismo – que se autocaracterice, que se ubique a sí mismo frente a otros, que se ubique en una narrativa, que se ubique en una categoría – en cualquier número de contextos diferentes. En escenarios modernos, que multiplican las interacciones con otros a quienes no conocemos personalmente, son particularmente abundantes tales

ocasiones para la identificación. Éstas incluyen innumerables situaciones tanto de la vida cotidiana como contextos más formales y oficiales. La manera en la que uno se identifica – y la manera en que uno es identificado por otros – puede variar mucho de un contexto a otro; la identificación del yo y la identificación del otro son fundamentalmente situacionales y contextuales.

Una distinción crucial es la distinción entre modos de identificación *relacionales* y *categoriales*. Uno puede identificarse a sí mismo (o a otra persona) por medio de su posición en una red relacional (una red de parentesco, por ejemplo, o de amistad, o de relaciones patrón/cliente, o docente/alumno). Por otro lado, uno puede identificarse a sí mismo (o a otra persona) por ser miembro de una clase de personas que comparten algún atributo categorial (como raza, etnia, lengua, nacionalidad, ciudadanía, género, orientación sexual, etc.). Craig Cohoun ha argumentado que, mientras que los modos relacionales de identificación siguen siendo importantes en muchos contextos hoy en día, la identificación categorial ha asumido una mayor importancia en escenarios modernos (58).

Otra distinción básica debe darse entre la identificación del yo y la identificación que los otros hacen de uno (59). La identificación del yo tiene lugar en un interjuego dialéctico con identificaciones externas, y ambos no necesariamente deben converger (60). La identificación externa es en sí misma un proceso variado. En el fluir ordinario de la vida social, las personas identifican y categorizan a los demás, del mismo modo que se identifican y categorizan a sí mismos. Pero hay otro tipo importante de identificación externa que no tiene un correlato en la auto identificación: los sistemas de categorización formalizados, codificados y objetivados desarrollados por instituciones poderosas y autoritarias.

El estado moderno ha sido uno de los agentes más importantes de la identificación y la categorización entendidas en este último sentido. En extensiones culturalistas de la sociología weberiana del estado, sobre todo en aquellas influenciadas por Bourdieu y Foucault, el estado monopoliza, o busca monopolizar, no sólo la

legítima fuerza física sino también la legítima fuerza simbólica, como lo expresa Bourdieu. Esto incluye el poder de nombrar, de identificar, de categorizar, de indicar qué es qué y quién es quién. Existe una floreciente literatura sociológica e histórica sobre estos temas. Algunos estudiosos han tomado a “identificación” en forma bastante literal: como el adjuntar ciertos marcadores definitivos al individuo, a través del pasaporte, huellas dactilares, fotografías y firmas, y la acumulación de tales documentos identificatorios en depósitos del estado. Cuándo, por qué y con qué limitaciones han sido desarrollados dichos sistemas no resulta ser un problema simple (61). Otros estudiosos enfatizan los esfuerzos del estado moderno para inscribir a sus sujetos en redes clasificatorias: para identificar y categorizar a las personas en relación con su género, religión, posesión de propiedades, etnia, educación, criminalidad o sanidad. Los censos distribuyen a las personas a través de estas categorías, y las instituciones – desde las escuelas hasta las prisiones – seleccionan a los individuos de acuerdo con ellas. Particularmente para los foucaultianos, estos modos de identificación y clasificación individualizantes y aglomerantes se encuentran en el corazón de lo que define la “gubernamentalidad” en un estado moderno (62).

De este modo, el estado es un poderoso “identificador”, no porque pueda crear “identidades” en el sentido fuerte –en general, no puede– sino porque tiene el material y los recursos simbólicos para imponer las categorías, los esquemas clasificatorios, y los modos de conteos e informes sociales con los cuales los burócratas, los jueces, los maestros y doctores deben trabajar y a los que los actores no-estatales deben remitirse (63). Pero el estado no es el único “identificador” que importa. Como ha demostrado Charles Tilly, la categorización lleva a cabo un crucial “trabajo organizacional” en toda clase de escenarios sociales, incluyendo familias, empresas, escuelas, movimientos sociales, y burocracias de todo tipo (64). Ni siquiera el estado más poderoso monopoliza la producción y difusión de identificaciones y categorías; y aquellas que sí produce pueden ser discutidas. La literatura sobre movimientos sociales – tanto la “vieja” como la “nueva” – es rica en evidencia de cómo los líderes de movimientos

desafían a las identificaciones oficiales y proponen otras alternativas (65). Enaltece los esfuerzos de los líderes el conseguir que miembros de sus distritos putativos se identifiquen a sí mismos de una determinada manera, que se vean a sí mismos –para un determinado rango de propósitos– como “idénticos” a los demás, que se identifiquen tanto emocional como cognitivamente con los demás (66).

La literatura sobre movimientos sociales ha enfatizado valiosamente los procesos interactivos y discursivamente mediatizados a través de los cuales las solidaridades colectivas y las autocomprensiones se desarrollan. Nuestras reservas se refieren al movimiento que va desde discutir el trabajo de identificación –los esfuerzos por construir una autocomprensión colectiva– hasta proponer que “identidad” es su resultado necesario. Considerando modos de identificación autoritarios e institucionalizados, junto con modos alternativos involucrados en las prácticas de la vida cotidiana y los proyectos de los movimientos sociales, uno puede enfatizar el intenso trabajo y las prolongadas luchas sobre la identificación, al igual que los inciertos resultados de dichas luchas. Sin embargo, si se pretende que el resultado es siempre una “identidad” –no importa cuán provisoria, fragmentada, múltiple, discutida y fluida – uno pierde la capacidad de hacer las distinciones más importantes.

La “identificación”, como señalamos arriba, invita a la identificación de los agentes que llevan a cabo la tarea de identificar. Pero la identificación no *requiere* un “identificador” específico; puede ser penetrante e influyente aunque no sea realizada por personas o instituciones discretas y específicas. La identificación puede ser llevada a cabo de forma más o menos anónima por discursos y narrativas públicas (67). A pesar de que un análisis detallado de dichos discursos o narrativas bien podría concentrarse en sus instanciaciones en emisiones discursivas o narrativas, su fuerza puede depender no de cualquier instanciación particular sino de aquellas cosas anónimas y desapercibidas que se filtran de nuestros modos de pensar y hablar y de darle sentido al mundo social.

Existe otro significado más de “identificación”, al que hemos aludido brevemente, que es muy independiente de los significados cognitivos, caracterizantes y clasificatorios discutidos hasta aquí. Se trata del significado psicodinámico, originalmente derivado de Freud (68). Mientras que los significados clasificatorios implican el identificarse a uno mismo (o a otra persona) *como* alguien que encaja en determinada descripción o pertenece a cierta categoría, el significado psicodinámico implica el identificarse a uno mismo emocionalmente *con* otra persona, categoría o colectividad. Aquí una vez más, “identificación” demanda *procesos* complejos (y a menudo ambivalentes), mientras el término “identidad”, designando una *condición* más que un *proceso*, implica un encaje demasiado holgado entre el individuo y lo social.

Autocomprensiones y la locación social

“Identificación” y “categorización” son términos procesuales y activos, derivados de verbos, y que traen a la mente actos particulares de identificación y categorización realizados por identificadores y categorizadores particulares. Pero también necesitamos otro tipo de términos para llevar a cabo el variado trabajo de “identidad”. Recordemos que uno de los principales usos de “identidad” es para conceptualizar y explicar la acción de un modo no-instrumental y no-mecánico. En este sentido, el término sugiere modos en los que la acción individual y colectiva puede ser gobernada por concepciones particularistas del yo y la locación social, en lugar de serlo por intereses estructuralmente determinados y putativamente universales. La “autocomprensión” es por lo tanto el segundo término que proponemos como una alternativa a “identidad”. Se trata de un término disposicional que designa lo que podría llamarse “subjetividad situada”: el propio sentido de quién es uno, de la propia locación social, y de cómo (dados los dos primeros elementos) uno está preparado para actuar. Como un término disposicional, pertenece al reino de lo que Pierre Bourdieu ha llamado *sens*

pratique, el sentido práctico – al mismo tiempo cognitivo y emocional – que las personas tienen de sí mismas y de su mundo social (69).

El término “autocomprensión”, cabe enfatizar, no implica un modo distintivamente moderno u occidental de entender al “yo” como una entidad homogénea, limitada y unitaria. La consciencia de quién es uno puede asumir muchas formas diversas. Los procesos sociales a través de los cuales las personas se entienden y ubican a sí mismas puede en algunos casos involucrar el diván del psicoanalista y en otros la participación en cultos de posesiones del espíritu (70). En algunos escenarios, las personas pueden concebirse y experimentarse a sí mismos en términos de una red de categorías entrecruzadas; en otros, en términos de una red de conexiones diferente proximidad e intensidad. De aquí la importancia de ver la autocomprensión y la localización social en relación con los demás, y de enfatizar que tanto el yo limitado como el grupo limitado son culturalmente específicos y no formas universales.

Como el término “identificación”, “autocomprensión” carece de las connotaciones reificantes de “identidad”. Sin embargo no está restringido a situaciones de flujo e inestabilidad. Las autocomprensiones pueden ser variables a través del tiempo y las personas, pero pueden ser estables. Semánticamente, “identidad” implica igualdad a través del tiempo y las personas; de aquí la torpeza de seguir hablando de “identidad” al mismo tiempo que se repudia la implicación de igualdad. “Autocomprensión”, en cambio, no tiene conexiones semánticas privilegiadas con igualdad o diferencia.

Dos términos íntimamente relacionados son “autorepresentación” y “autoidentificación”. Habiendo discutido “identificación” más arriba, aquí simplemente señalamos que, mientras la distinción no es precisa, las “autocomprensiones” pueden ser tácitas; incluso cuando están formadas, y suelen estarlo, en y a través de discursos dominantes, éstas pueden existir e informar sobre la acción, sin estar ellas articuladas discursivamente. La

“autorepresentación” y la “autoidentificación”, por otro lado, sugieren al menos algún grado de articulación discursiva explícita.

La “autocomprensión” no puede, por supuesto, hacer *todo* el trabajo de “identidad”. Anotamos aquí tres limitaciones del término. En primer lugar, es un término subjetivo y autoreferencial. Como tal, designa la *propia* concepción que uno tiene sobre quién es. No puede capturar concepciones de *otros*, aunque categorizaciones, identificaciones y representaciones externas pueden ser decisivas para determinar cómo uno es visto y tratado por los otros, incluso para moldear la propia concepción sobre uno mismo. En el límite, las autocomprensiones pueden verse contrarrestadas por categorizaciones externas abrumadoramente coercitivas (71).

En segundo lugar, la “autocomprensión” parecería privilegiar la conciencia cognitiva. Como resultado, parecería no capturar –o al menos no destacar– el proceso afectivo y emotivo sugerido por algunos usos de “identidad”. Pero, la “autocomprensión” nunca es puramente cognitiva; está siempre teñida o cargada afectivamente, y el término puede acomodar con precisión esta dimensión afectiva. Sin embargo, es verdad que las *dinámicas* emocionales son captadas mejor por el término “identificación” (en su significado psicodinámico).

Finalmente, como un término que enfatiza la subjetividad situada, “autocomprensión” no capta la objetividad afirmada por las visiones fuertes de la identidad. Las concepciones fuertes y objetivistas de la identidad nos permiten distinguir una identidad “verdadera” (caracterizada como profunda, perdurable y objetiva) de una “mera” autocomprensión (superficial, fluctuante y subjetiva). Si la identidad es algo a ser descubierto, y algo acerca de lo cual uno puede estar equivocado, entonces la propia autocomprensión momentánea puede no corresponderse con la propia perdurable y subyacente identidad. A pesar de lo analíticamente problemáticas que pueden resultar estas nociones de profundidad,

constancia y objetividad, al menos proveen una razón para usar el lenguaje de identidad en lugar del lenguaje de autocomprensión.

Las nociones débiles de identidad no proveen razones de este tipo. Surge claramente de la literatura constructivista el porqué las concepciones débiles de la identidad son *débiles*; pero no queda claro porqué son concepciones de *identidad*. En esta literatura, son los variados “predicados blandos” de identidad – constructividad, contingencia, inestabilidad, multiplicidad, fluidez– los que están enfatizados y reelaborados, mientras que aquello sobre lo que predicán –la identidad misma– es dada por supuesta y muy raramente explicada. Cuando la identidad misma es elucidada, suele estar representada como algo –un sentido sobre quién es uno (72), una visión de uno mismo (73)– que puede ser capturado de un modo directo por una “autocomprensión”. Este término carece del encanto, del sonido, de las pretensiones teóricas de “identidad”, pero esto debería considerarse como una ventaja y no como un riesgo.

Comunidad, conexionismo, grupalidad

Merece aquí una mención separada una particular forma de autocomprensión cargada afectivamente que suele ser designada por “identidad” –especialmente en discusiones sobre raza, religión, etnias, nacionalismo, género, sexualidad, movimientos sociales y otros fenómenos conceptualizados de modo que involucran identidades *colectivas*. Se trata del emocionalmente cargado sentido de pertenencia a un grupo unido y distintivo, incluyendo tanto una sentida solidaridad o unidad con los demás miembros del grupo como una sentida diferencia o incluso antipatía por los individuos “de afuera”.

El problema es que “identidad” se usa para designar *tanto* tales autocomprensiones fuertes, grupistas, exclusivas, y afectivamente cargadas *como* autocomprensiones más laxas y abiertas, que involucran algún sentido de afinidad o afiliación, comunidad o conexión con otros particulares, pero que carecen de un

superior sentido de unidad frente a un “otro” constitutivo (74). Tanto las cerradamente grupistas como las formas afiliativas más laxas de autocomprensión –así como las formas transicionales entre estos tipos polares– son importantes, pero moldean la experiencia personal y condicionan la acción social y política en modos tajantemente diferentes.

En lugar de mezclar todas las autocomprensiones basadas en raza, religión, etnia, etc., dentro del gran “container” conceptual que es “identidad”, sería mejor emplear un lenguaje analítico más diferenciado. Términos como comunidad, conexionismo, y grupalidad podrían útilmente empleados aquí en lugar del “todo terreno” “identidad”. Este es el tercer grupo de términos que proponemos. “Comunidad” denota el compartir algún atributo común, “conexionismo” los lazos relacionales que unen a las personas. Ni comunidad ni conexionismo por sí solos generan “grupalidad” –el sentido de pertenecer a un grupo distintivo, unido y solidario. Pero comunidad y conexionismo juntos sí pueden hacerlo. Este fue el argumento que Charles Tilly manifestó hace algún tiempo, construyendo sobre la idea de Harrison White del “catnet” (“cat” por categoría, “net” por red), un grupo de personas que comprende tanto una *categoría*, compartiendo un atributo común, como un sistema de redes (75). Es sugestiva la propuesta de Tilly de que la grupalidad es el producto que resulta de las categorías y las redes –comunidad categorial y conexionismo relacional. Pero propondremos dos enmiendas.

En primer lugar, la comunidad categorial y el conexionismo relacional necesitan ser suplementados por un tercer elemento, lo que Max Weber llamó un *Zusammengehörigkeitsgefühl*, un sentido de pertenencia compartido. Tal sentimiento bien puede depender en parte de los grados y las formas de la comunidad y el conexionismo, pero también dependerá de otros factores como eventos particulares, su codificación en precisas narrativas públicas, prevalecientes marcos discursivos, etc. En segundo lugar, el conexionismo relacional, o lo que Tilly denomina “netness”, si bien es crucial en la facilitación el tipo de acción colectiva en la que Tilly estaba interesado, no siempre es necesario

para la grupalidad. Un sentido de grupalidad fuertemente limitado puede sustentarse en la comunidad categorial y en un asociado sentimiento de pertenencia compartido con un mínimo o con nada de conexionismo relacional. Este es el caso típico para colectividades a gran escala como las “naciones”: cuando una autocomprensión difusa como un miembro de una nación particular cristaliza en un fuerte sentimiento de grupalidad, es probable que esto dependa no del conexionismo relacional, sino mejor dicho de una comunidad poderosamente imaginada y fuertemente sentida (76).

El punto no es, como han sugerido algunos partidarios de la teoría del sistema de redes, volverse desde la comunidad hacia el conexionismo, desde las categorías hacia los sistemas de redes, desde los atributos compartidos hacia las relaciones sociales (77). Ni tampoco se trata de celebrar la fluidez y la hibridación por sobre la pertenencia y la solidaridad. Es punto de sugerir este último grupo de términos es más bien el desarrollo de un lenguaje analítico sensible a las múltiples formas y grados de comunidad y conexionismo, y a las muy variantes formas en que los actores (y los lenguajes culturales, las narrativas públicas, y los discursos dominantes de los que se sirven) les atribuyen significado y connotaciones. Esto no permitirá distinguir tres instancias de grupalidad fuertemente unificante e intensamente sentida contra formas débilmente restringidas de afinidad y afiliación.

Tres casos de identidad: “Identidad” y sus alternativas en contexto.

Habiendo revisado el trabajo hecho por “identidad”, indicado algunas de las limitaciones y licencias del término, y sugerido una variedad de alternativas, ahora desarrollaremos nuestra posición – las demandas críticas sobre “identidad” y las sugerencias constructivas atendiendo a términos alternativos- mediante la consideración de tres casos. Sostenemos que en cada caso la perspectiva identitaria a cerca de grupalidad limitada constriñe la imaginación sociológica –y la

política-, mientras que términos analíticos alternativos podrían contribuir a desplegar ambas.

Un caso de Antropología Africanista: “El” Nuer.

Los estudios africanos han sufrido de su versión de pensamiento identitario, más extremadamente en los relatos periodísticos que reconocen la “identidad tribal” africana como la principal causa de violencia y del fracaso del estado nación. Los africanistas académicos se han encontrado en problemas por esta visión reduccionista de África por lo menos desde los setentas y se sintieron atraídos por la versión constructivista, mucho antes de que tal perspectiva tuviera un nombre (78). El argumento de que los grupos étnicos no son primordiales sino el producto de la historia –incluyendo la reificación de la diferencia cultural mediante identificaciones coloniales impuestas- se convirtió en el denominador común de los estudios africanos. Incluso, los académicos empezaron a enfatizar la formación limitada en lugar de los cruces entre estos límites, la constitución de grupos antes que el desarrollo de redes (79). En este contexto, es valioso volver sobre un libro clásico de la etnología africana: *El Nuer*, el libro de E. E. Evans-Pritchard (80).

Basado en la investigación en el noreste de África en la década del treinta, *El Nuer* describe un modo de identificación relacional distintivo, autocomprensión, y localización social, que interpreta el mundo social en términos de grado y calidad de conexión entre gente en vez de en términos de categorías, grupos o límites. La localización social se define en primer instancia por en términos de linaje, consistente en los descendientes de un ancestro reconocido a través de una línea social convencional: patrilineal, vía hombres en el caso de Nuer, vía mujeres o vía el extraño sistema de doble descendencia en otras partes de África. Los hijos pertenecen al linaje de sus padres, y aunque las relaciones con la familia materna no son ignoradas, no son parte del sistema de descendencia. Un linaje segmentario podría ser diagramado como en la figura 1.

En este diagrama todos están relacionados con todos, pero de diferentes maneras o en diferentes grados. Se podría caer en la tentación de decir que la gente integrante del círculo A constituye un grupo con una "identidad" A, distinguiéndolos de los que componen B, con una identidad de B. El problema de tal interpretación es que los mismos movimientos que distinguen a A y B también muestran relatividad, ya que cuando se retrocede una generación se encuentra un ancestro común, quien puede estar vivo o no pero cuya localización social liga a la gente de A y B. Si alguien de A entra en conflicto con alguien de B, esa persona tratará de evocar su "A-idad" para movilizar a la gente en contra de B. Pero alguien más viejo que estas partes podría invocar al ancestro común para terminar con los problemas. La profundización en una línea genealógica en el curso de la interacción social reenfatiza las visiones relacionales de localización social a expensas de las categóricas.

Se podría argumentar que este patrilineaje en su conjunto constituye una identidad, distinta de otros linajes. Pero la hipótesis de Evans-Pritchard es que la segmentación representa un orden social entero, y que los propios linajes están relacionados entre sí tal como los miembros femeninos y masculinos de los linajes se relacionan mutuamente. Consideremos el matrimonio. Virtualmente, todas las sociedades segmentarias insisten en la exogamia: en una perspectiva evolucionaria, la prevalecencia de la exogamia reflejaría las ventajas de la conectividad del linaje cruzado. Así, el linaje centrado en la masculinidad presupone otra serie de relaciones, entre las mujeres nacidas en el linaje de sus padres pero cuyos hijos e hijas pertenecen al linaje del hombre al que se casaron.

Luego uno podría argumentar que todos los linajes intercasados constituyen al "Nuer" como una identidad distinta de "Dinka" o cualquier otro de los muchos grupos en la región. Pero aquí el trabajo reciente en historia africana ofrece un acercamiento diferente. La construcción genealógica de relacionabilidad ofrece posibilidades de extensión más ágiles que la tendencia de los académicos del siglo veinte a buscar un límite preciso entre dentro y fuera. Las relaciones

maritales podrían extenderse más allá del Nuer (tanto vía acuerdos recíprocos como, coercitivamente, forzando a mujeres cautivas a casarse). Los extraños – encontrados vía intercambios, migraciones u otras formas de movimiento- podrían ser incorporados como parientes ficticios o relacionados de modo más laxo con un linaje paterno a través de la hermandad de sangre. La gente del noreste de África migró extensamente, tratando de encontrar mejores nichos ecológicos o como segmentos de linajes entrando en o rompiendo relaciones entre sí. Los mercaderes extendieron sus relaciones de parentesco en el espacio, formaron una variedad de relaciones en las interfaces con comunidades agrícolas, y a veces desarrollaron una lengua franca para posibilitar la comunicación a lo largo de amplios espacios de redes (81). En muchas partes de África, uno encuentra ciertas organizaciones –templos religiosos, sociedades de iniciación- que cruzan diferencias lingüísticas y culturales, ofreciendo lo que Paul Richards denominó “‘gramática’ común” de la experiencia social entre regiones, por toda la variedad cultural y diferenciación política que contienen (82).

El problema al subsumir estas formas de conexión relacional bajo la “construcción social de identidad” es que la ligazón y la separación reciben el mismo nombre, haciendo más difícil comprender los procesos, causas y consecuencias de diferentes patrones de cristalización de las diferencias y de invención de conexiones. África estaba lejos del paraíso de la sociabilidad, pero tanto la guerra como la paz implicaban patrones flexibles de afiliación y de diferenciación.

No debería asumirse que los principios de una de una escala móvil sean los únicos para una sociedad “trival” de baja escala. Sabemos por un artículo a cerca de organizaciones políticas de gran escala – con líderes autoritarios y elaboradas jerarquías de comando- que las redes de parentesco siguen siendo un importante principio de la vida social. Los reyes africanos reafirmaban su autoridad desarrollando relaciones patrimoniales con gente de distintos linajes, creando un centro de apoyo que atravesaba afiliaciones de linaje, pero también utilizaban los principios del linaje para consolidar su propio poder, fomentando las alianzas

matrimoniales y expandiendo el tamaño del linaje real (83). En casi todas las sociedades, los conceptos de parentesco son recursos simbólicos e ideológicos, que mientras que dan forma a normas, autocomprensiones, y percepciones de afinidad, no necesariamente producen “grupos” de parentesco (84).

Hasta un punto mucho mayor que las formas de dominación que la precedieron, la dominación colonial consiguió un mapeo uno a uno de gente con características putativas comunes en el territorio. Estas identificaciones impuestas pudieron haber sido poderosas, pero sus efectos dependían de las relaciones actuales y sistemas simbólicos con que los oficiales –y también los intérpretes culturales indígenas- tuvieron que trabajar, y de esfuerzos compensatorios de otros para mantener, desarrollar y articular diferentes formas de afinidad y autocomprensión. La era colonial verdaderamente fue testigo de complejas disputas acerca de la identificación, pero nuestra comprensión de estos esfuerzos se limita si los tomamos como productores de “identidad”. La gente pudo vivir con matices- y continuó haciéndolo día a día cuando las líneas políticas fueron trazadas.

La notable reinterpretación de Sharon Hutchinson de la “tribu” de Evans-Pritchard toma esta discusión como una situación contemporánea y conflictiva. Su objetivo es “someter a discusión la misma idea de ‘El Nuer’ como identidad étnica unificada” (85). Señala lo confuso de los límites de la gente hoy llamada Nuer: la cultura y la historia no siguen tales líneas. Y sugiere que el esquema segmentario de Evans-Pritchard presta excesiva atención a al dominio de los hombres mayores de los años '30, y no demasiado a mujeres, a hombres en linajes menos poderosos y a hombres y mujeres jóvenes. En este análisis, no sólo se complica ver la Nueridad como una identidad, sino que también se impone examinar con precisión cómo la gente trató de extender tanto como de consolidar conexiones. Volviendo en la historia hasta la guerra en el sur de Sudan en los '90, Hutchinson se niega a reducir el conflicto a una diferencia cultural o religiosa entre las partes en conflicto, y en cambio insiste en profundizar un análisis de las relaciones políticas, luchas por recursos económicos, y conexiones espaciales.

De hecho, en buena parte de Africa moderna, algunos de los conflictos más amargos tuvieron lugar entre colectividades que son relativamente uniformes cultural y lingüísticamente (Rwanda, Somalia) y entre redes económicas y sociales perdidas basadas más en relaciones de patrón cliente que en afiliación étnica (Angola, Sierra Leone), tanto como en situaciones donde la distinción cultural fue convertida en un arma política (Kwa Zulu en Sudáfrica) (86). Explicar el conflicto pasado o presente en términos de cómo la gente construye y pelea por sus “identidades” acarrea el riesgo de proveer una explicación prefabricada, presentista, teológica que distrae la atención de cuestiones tales como las señaladas por Hutchinson.

El nacionalismo de Europa del Este

Hemos argumentado que el término identidad, con sus conotaciones de limitación, grupalidad, similitud, es conspicuamente poco apropiado para el análisis de sociedades segmentarias de acuerdo con el criterio de linaje -al orden del día en los conflictos en África. Uno podría aceptar este punto de vista e incluso aceptar que la terminología identitaria es apropiada para otros escenarios sociales, incluyendo el nuestro, en la que la “conversación identitaria” pública y privada es muy corriente. Pero *no* estamos argumentando *sólo* que el concepto de identidad no “viaja” bien, que no puede ser universalmente aplicado a todos los escenarios sociales. Queremos sostener un postulado más fuerte: que “identidad” no sólo no es necesaria sino que tampoco es útil como categoría de análisis incluso allí donde es ampliamente usada como una categoría de la práctica. Llegado este punto, consideraremos brevemente el nacionalismo al Este de Europa y en los Estados Unidos.

Los escritos históricos y de la ciencias sociales a cerca de el nacionalismo en el Este de Europa –mucho más que en los escritos a cerca de movimientos sociales o etnicidad en los Estados Unidos- se han caracterizado como relativamente

fuerzas o débiles concepciones de identidad grupal. Muchos comentaristas han visto el resurgimiento del nacionalismo étnico post-comunista en la región como el reverdecer de identidades nacionales robustas y profundamente enraizadas- de identidades lo suficientemente fuertes y resistentes como para haber sobrevivido a décadas de represión por parte de despiadados regímenes comunistas antinacionales. Pero esta visión del “retorno del oprimido” es muy problemática (87).

Consideremos la antigua Unión Soviética. No tiene fundamento ver los conflictos nacionales como esfuerzos para validar y expresar identidades que han sobrevivido de alguna manera a los intentos por parte del régimen de destruirlas. Aunque fue *antinacionalista*, y por supuesto brutalmente represiva en todas las formas posibles, el régimen soviético fue cualquier cosa menos *antinacional* (88). Lejos de suprimir despiadadamente la nacionalidad, el régimen alcanzó medidas sin precedentes en cuanto a su institucionalización y codificación. Dividió el territorio soviético en más de cincuenta “patrias” autónomas putativamente nacionales, a las que se adscribía al nacer en la base a la descendencia, registrada en los documentos de identidad, registrada burocráticamente, y usadas para controlar el acceso a la enseñanza superior y el empleo. Al hacerlo, el régimen estaba no sólo *reconociendo o ratificando* una orden de cosas preexistente; se *innovaba la constitución* de las personas y de los lugares como *nacionales* (89). En este contexto, las concepciones fuertes de identidad como profundamente enraizada en la historia pre-comunista de la región, congelada o reprimida por un despiadado régimen antinacional, que retornó con el colapso del comunismo son en el mejor de los casos anacrónicas, y en el peor simples racionalizaciones académicas de la retórica nacionalista.

¿Pero qué hay de las concepciones débiles, constructivistas de identidad? Los constructivistas concederían la importancia del sistema soviético de institucionalización de la multinacionalidad, e interpretarían esto como el medio institucional por el que se construyeron las nacionalidades. ¿Pero por qué

deberíamos entender que lo que se construye de esta manera es “identidad”? Si asumimos esto corremos el riesgo de mezclar un sistema de *identificación* o *categorización* con su resultado presupuesto, *identidad*. Denominaciones categóricas de grupo –aunque autoritarias, aunque profundamente institucionalizadas- no pueden servir de indicadores de grupos “reales” o “identidades” fuertes.

Consideremos por ejemplo el caso de los rusos en Ucrania. Al censo de 1989, un 11.4 de los residentes de Ucrania se identificaron su “nacionalidad” como rusa. Pero la precisión sugerida por este dato censal, aún cuando rondaba los cien mil, es totalmente espúrea. Las mismas categorías de “ruso” y “ucraniano”, como designaciones de nacionalidades etnoculturales putativamente distintas, o distintas “identidades”, son profundamente problemáticas en el contexto de Ucrania, donde los niveles de intermatrimonios han crecido, y donde millones de ucranianos nominales hablan sólo o primordialmente ruso. Deberíamos ser escépticos de la ilusión de “identidad” o grupalidad limitada creada por el censo, con sus categorías exhaustivas y mutuamente excluyentes. Se podrían imaginar circunstancias en las cuales la “grupalidad” emergería entre los rusos nominales en Ucrania, pero tal grupalidad no puede tomarse como dada (90).

La institucionalización y codificación formal de categorías étnicas y nacionales no implica nada como la *profundidad*, *resonancia*, o *poder* de tales categorías en la experiencia de vida de las personas categorizadas. Un sistema clasificatorio etnonacional fuertemente institucionalizado hace a ciertas categorías óptimas y legítimamente útiles para la representación de la realidad social, la formulación de reclamos políticos, y la organización de la acción política. Esto es en sí mismo un hecho de gran significancia, y el derrumbe de la Unión Soviética no puede entenderse sin hacer referencia a él. Pero no implica que estas categorías vayan a tener un rol significativo en la conformación de la percepción, la orientación de la acción o el modelaje de la autocomprensión en la vida cotidiana –un rol que está implicado en las perspectivas constructivistas de “identidad”.

Los niveles en que las categorizaciones oficiales dan forma a la autocomprensión, los niveles en que las categorías poblacionales constituidas por estados o por políticos emprendedores se aproximan a “grupos” reales –estas son preguntas abiertas que pueden ser analizadas sólo empíricamente. La terminología de “identidad” probablemente oscurezca más de lo que ayude a la solución de tales preguntas, ya que empaña lo que debe diferenciarse: categorización externa y autocomprensión, comunalidad objetiva y grupalidad subjetiva.

Consideremos un ejemplo final, no soviético. Los límites entre húngaros y rumanos en Transilvania son realmente más nítidos que entre rusos y ucranianos en Ucrania. Sin embargo, aquí también los límites son considerablemente más porosos y ambiguos de lo que suele asumirse. El lenguaje tanto político como cotidiano es de seguro rigurosamente categorial, dividiendo a la población en categorías etnonacionales mutuamente excluyentes, e impidiendo formas mixtas o ambiguas. Pero este código categorial, importante en tanto *elemento constituyente* de relaciones sociales, no debe tomarse como una *descripción fiel* de ellas. Fortalecidas por empresas identitarias de ambos lados, el código categorial oscurece tanto como revela a cerca de autocomprensiones, enmascarando la fluidez y ambigüedad de que crece de matrimonios mixtos, de bilingüismo, de migraciones, de niños húngaros asistiendo a escuelas de habla rumana, la asimilación intergeneracional (en ambos sentidos), y –quizá más importante- de la pura indiferencia a los reclamos de la nacionalidad etnocultural.

Aún en su variante constructivista, la terminología de “identidad” nos dispone a pensar en términos de grupalidad limitada. Esto es así porque aún el pensamiento constructivista a cerca de la cuestión de la identidad toma la *existencia* de identidades como axiomática. La identidad siempre estuvo “allí”, como algo que los individuos y los grupos “tienen”, aún si el contenido de identidades particulares, y los límites que distinguen los grupos unos de otros, son conceptualizados como siempre fluyendo. Aún la terminología constructivista tiende a objetizar “identidad”,

a tratarla como una “cosa”, aunque maleable, que la gente “tiene”, “forja”, y “construye”.

Esta tendencia a objetizar “identidad” nos priva de fuerza analítica. Hace más difícil la “grupalidad” y la “limitación” como *propiedades emergentes* de escenarios estructurales o coyunturales particulares en lugar de tomarlos como si siempre hubieran estado allí. Este punto necesita ser enfatizado hoy más que nunca, porque la terminología grupista irreflexiva que prevalece en la vida cotidiana, el periodismo, la política, y también en bastante investigación social- el hábito de hablar sin calificación de “albanos” y “serbios”, por ejemplo, como si estuvieran claramente delimitados, como si fueran “grupos” internamente homogéneos- no sólo empobrece el análisis social sino que restringe las posibilidades políticas en la región.

Reclamos identitarios y los persistentes dilemas de “raza” en los estados Unidos

La terminología de identidad ha sido particularmente poderosa en los estados unidos en décadas recientes. Identidad ha sido prominente tanto como una expresión de análisis para las ciencias sociales y humanas cuanto como un término para articular experiencias, movilizar lealtades, y formular reclamos simbólicos y materiales en la práctica social y política cotidiana.

El pathos y resonancia de los reclamos de identidad en Estados Unidos contemporáneo tiene muchos orígenes, pero uno de los más profundos es el problema central de la historia Americana –las importación de esclavos africanos, la persistencia de la opresión racial, la variedad de las respuestas de americanos y africanos. La experiencia afro-americana de “raza” como imposición de categorización tanto como de autoidentificación ha sido importante no sólo en sus propios términos, sino desde la década de 1960 en adelante como un patrón para reclamos identitarios de toda índole, incluyendo aquellos basados en el género y orientación sexual tanto como aquellos basados en “etnicidad” o “raza” (91).

En respuesta al torrente de reclamos identitarios de las últimas tres décadas, el discurso público, la discusión política, la academia en casi cualquier campo de las ciencias sociales y humanas, han sido transformadas. Hay mucho que valorar en este proceso. Los libros de historia y las narrativas públicas cuentan una historia aún más rica e inclusiva que la que contaban en esas generaciones. Variadas formas de universalismo -la categoría marxista de “obrero” que siempre aparece en el traje de un hombre, la categoría liberal de ciudadano que resulta ser blanco- han sido desenmascaradas. Los propios reclamos identitarios de “primera generación” –y las literaturas académicas informados por ellos- han sido criticados por su ceguera a particularidades que los atraviesan: los movimientos afro-americanos por actuar como si la mujer afro-americana no tuviera intereses de género específicos, las feministas por centrarse en la mujer blanca de clase media.

Las discusiones constructivistas tuvieron una particular influencia en círculos americanistas, lo que permitió a los académicos remarcar la importancia contemporánea de las identificaciones impuestas y autocomprensiones que han evolucionado dialécticamente con ellos, a la vez que enfatizar que tales grupos autoidentificados e identificados con otros no son primordial sino históricamente producidos. El tratamiento de la raza en historiografía norteamericana es un ejemplo excelente (92). Aún antes de que “construcción social” deviniera en palabrerío, los académicos mostraban que lejos de ser una dimensión del pasado de América, la raza como categoría política se originó al mismo tiempo que los impulsos republicanos y populistas de América. Edmun Morgan argumentó que a comienzos del siglo dieciocho en Virginia, los sirvientes blancos contratados y los esclavos negros compartían una subordinación que no era nítidamente diferenciable; algunas veces actuaban juntos. Fue recién cuando las élites de las plantaciones de Virginia empezaron a movilizarse en contra de los Ingleses que necesitaron afilar las diferencias entre los políticamente integrados y los excluidos, y el hecho de que los esclavos negros eran más numerosos y reemplazables como trabajadores y menos plausibles como soporte político, desembocó en un

énfasis de la diferencia, que los pobres blancos pudieron poner en uso para hacer reclamos (93). Desde tal apertura, los historiadores han identificado algunos momentos clave de redefinición de límites raciales en Estados Unidos –y varios puntos en los que otros tipos de ligazones tuvieron la posibilidad de devenir en otras formas de afiliación política. Blanco y negro eran ambas categorías históricamente creadas e históricamente variables. Mientras tanto, los historiadores comparativos han mostrado que la construcción de raza puede asumir formas aún más variadas, mostrando que mucha gente que era “negra” dentro de los sistemas clasificatorios norteamericanos, hubieran sido algunas otras cosas en otras partes de América (94).

Así, la historia norteamericana evidencia el poder de la identificación impuesta, pero también revela la complejidad de las autocomprensiones de la gente definida por circunstancias que no controla. Las autodefiniciones colectivas previas a la Guerra Civil situaban a los negros americanos de modos particulares con respecto a Africa- viendo usualmente un origen africano (o etíope) que los ubicaba en el corazón de la civilización cristiana. Sin embargo, los primeros movimientos de vuelta al Africa solían tratar a Africa como una tabla rasa o una civilización en decadencia a ser redimida por cristianos afro-americanos (95). Asumirse a sí mismos como “pueblo” proveniente de una diáspora no necesariamente implicaba estar reclamando comunidad cultural -los dos conceptos han estado en mutua tensión desde entonces. Se podría escribir la historia de la autocomprensión afro-americana como el “brote” en el tiempo de una nacionalidad negra, o se puede explorar la concomitancia de tal sentido de la colectividad con los esfuerzos de los activistas afro-americanos para articular distintos tipos de ideologías políticas y desarrollar conexiones con otros radicales. Lo más importante es considerar la variedad de posibilidades y la seriedad con la que fueron debatidas.

Las interpretaciones cosmopolitas de la historia norteamericana han sido criticadas por borrar el dolor de las distintas maneras en que la historia fue experimentada: sobre todo el dolor de la esclavitud y la discriminación, y el

esfuerzo en contra de la esclavitud y la discriminación, una historia que marca a los afro-americanos de una manera no compartida por los americanos blancos (96). Aquí es donde la necesidad de comprender la experiencia particular resuena poderosamente, pero también es aquí donde cobra seriedad el riesgo de reducir todas esas historias en una identidad singular y estática. En tal reducción pueden haber logros tanto como pérdidas, tal como han evidenciado los participantes en debates a cerca de políticas raciales (97). Pero subsumir bajo la categoría genérica de “identidad” las experiencias históricas y “culturas” pretendidamente comunes y de otros grupos como las mujeres y los ancianos, americanos gays, pobres y desvalidos, no es de ninguna manera más respetuoso del dolor de las historias particulares que las retóricas universalistas de justicia o derechos humanos. Y la asignación de individualidades a tales “identidades” deja a mucha gente –que ha experimentado trayectorias desiguales y la variedad de innovaciones y adaptaciones que constituyen a la cultura- atrapada una identidad rígida que no le cabe totalmente y una retórica suave sobre hibridez, multiplicidad y fluidez que no ofrece ni comprensión ni consuelo (98). La cuestión sigue siendo si podremos captar la complejidad de la historia -incluyendo las formas cambiantes en las que las categorizaciones externas han estigmatizado tanto como humillado gente a la que le ha dado un sentido de la colectividad habilitador y potenciador- en un lenguaje más flexible y diferenciado. Si se va a tomar en serio la contribución real del análisis social constructivista –que las afinidades, categorías y subjetividades se desarrollan y cambian a lo largo del tiempo-, y no se la va a reducir una descripción presentista y teológica de la construcción de los grupos corrientes, entonces la grupalidad limitada ha de ser pensada como una propiedad contingente, emergente y no axiomáticamente dada.

Representarse a la sociedad norteamericana contemporánea acarrea un problema similar –obviando descripciones chatas y reduccionistas del mundo social como un mosaico multicromático de grupos identitarios monocromáticos. Esta sociología identitaria conceptualmente improvisada, en la que la intersección de raza, género, orientación sexual , y quizás dos o tres categorías más, genera un set de pilares

conceptuales para toda ocasión, ha devenido poderosa en el ambiente académico norteamericano en los '90 –no sólo en las ciencias sociales, los estudios culturales, y estudios étnicos, sino también en la literatura y la filosofía política. En lo que queda de esta sección, cambiamos el ángulo de nuestra visión y consideramos las implicaciones del uso de esta sociología identitaria en éste último ámbito.

Alisdair MacIntyre escribió que si “una filosofía moral presupone una sociología” (99), la misma implica *a fortiori* una teoría política. El problema con buena parte de la teoría política es que está edificada sobre una sociología dudosa –de hecho precisamente en la recién mencionada representación social del mundo centrada en lo grupal. Aquí no estamos tomando partido del “universalismo” en contra del “particularismo”. En cambio, sugerimos que la terminología identitaria y la ontología social grupista que alimenta a mucha de la teoría política contemporánea oculta la naturaleza problemática de la “grupalidad” en sí misma y cierra el camino a otras maneras de conceptualizar afiliaciones y afinidades particulares.

Hoy hay bastante literatura que es crítica de la idea de ciudadanía universal. Iris Marion Young, una de las más influyentes de tales críticas, propone en cambio un ideal de ciudadanía grupalmente diferenciada, basada en la representación grupal y derechos grupales. Argumenta que la noción de una “perspectiva general imparcial es un mito”. Diferentes grupos sociales tienen diferentes necesidades, culturas, historias, experiencias y percepciones de las relaciones sociales”. La ciudadanía como concepto no debería tratar de trascender tales diferencias, sino de reconocerlas y tratarlas como “irreducibles” (100).

¿Qué clase de diferencias debieran ser ratificadas con especial representación y derechos? Las diferencias en cuestión son las asociadas con “grupos sociales”, definidos como “identidades comprensivas y estilos de vida”, y diferenciados de meros agregados, por un lado –clasificaciones arbitrarias de personas de acuerdo

con algún atributo- y de asociaciones voluntarias por el otro. Especiales derechos y representación no estarían acordes a todo grupo social, sino sólo a aquellos que sufren al menos de cinco formas de opresión. En la sociedad norteamericana contemporánea, esto significa “mujeres, negros, aborígenes norteamericanos, chicanos, portorriqueños y otros latinoamericanos, asia-americanos, gays, lesbianas, obreros, y discapacitados mentales o físicos” (101).

¿Qué constituye la “grupalidad” de estos “grupos”? ¿Qué los hace grupos y categorías alrededor de las cuales las auto y mutua-identidades podrían cristalizarse pero no necesariamente lo harían? Esto no es puntualizado por Young. Ella asume que las diversas historias, experiencias y localizaciones sociales dotan a estos “grupos” de diferentes “capacidades, necesidades, culturas y estilos cognitivos” y de “distintos entendimientos de todos los aspectos de la sociedad y perspectivas únicas en asuntos sociales” (102). La heterogeneidad social y cultural se construye aquí como yuxtaposición de bloques internamente homogéneos y externamente limitados. Los “principios de unidad” que Young repudia en el nivel de la política como un todo –porque “ocultan la diferencia”- son reintroducidos, y continúan ocultando la diferencia, en el nivel de los “grupos” constituidos.

Comprometidos con las discusiones a cerca de ciudadanía grupalmente diferenciada o “multicultural” existen asuntos importantes que han sido debatidos largamente dentro tanto como fuera del ámbito académico, teniendo que ver de una manera u otra con el peso relativo y los méritos de los reclamos universalistas y particularistas (103). El análisis sociológico no puede ni debería intentar resolver este debate, pero puede intentar apuntalar sus cimientos sociológicos usualmente débiles. Puede ofrecer un vocabulario más rico para conceptualizar la particularidad y la heterogeneidad social y cultural. Desplazarse desde el vocabulario identitario abre la posibilidad de especificar otras formas de conexión, otros términos de identificación, otros estilos de autocomprensión, otras formas de considerar la localización social. Para citar lo que Adam Przeworsky dijo hace

tiempo a cerca de la clase, la lucha cultural es una lucha a cerca de cultura antes que una lucha entre culturas (104). Los políticos activistas de identidades deploran el lenguaje de grupalidad limitada no sólo porque refleja la realidad social, sino precisamente porque la grupalidad es ambigua y competitiva. Su retórica grupista tiene una dimensión preformativa, constitutiva que contribuye, cuando es exitosa, a consolidar los grupos que evoca (105).

Aquí tenemos un vacío entre los argumentos normativos y la terminología activista que toma a la grupalidad limitada como axiomática e histórica, y el análisis sociológico que enfatiza la contingencia, fluidez y variabilidad. En un punto hay un dilema de la vida real: preservar la distintividad cultural depende por lo menos en parte de mantener de mantener la grupalidad limitada y por lo tanto en vigilar policíacamente la “opción de salir”, y las acusaciones de “pasar” o traicionar las propias raíces sirven como modos de disciplina (106). Los críticos de tal vigilancia argumentarían que una política liberal debiera proteger a los individuos de la opresión de los grupos sociales tanto como del estado. Sin embargo, en el nivel del análisis social el dilema no es necesariamente tal. No nos enfrentamos con una total necesidad de optar entre una terminología analista universalista individualista y una terminología identitaria grupista. Delinear las opciones de esta manera hace que perdamos la variedad de formas (aparte de grupos limitados) que pueden asumir la afinidad, comunalidad y conexión –por lo tanto nuestro énfasis en la necesidad de un vocabulario más rico. No estamos argumentando a favor de ninguna postura en las políticas de distinción cultural y opción individual, sino por un vocabulario para el análisis social que contribuya a abrir e iluminar la variedad de opciones. Las políticas de “coalición” de grupo celebradas por Young y otros, por ejemplo, ciertamente tienen su lugar, pero la sociología grupista que está por debajo de esta particular forma de coalición política –con su presupuesto de que los grupos limitados son los pilares esenciales de las alianzas políticas– constriñen la imaginación social (107).

Nada de esto desmiente la importancia de los habituales debates sobre concepciones “universalistas” y “particularistas” de la justicia social. Lo que sostenemos es que la perspectiva identitaria de la grupalidad limitada no ayuda a resolver estas cuestiones; en algunos aspectos el debate está basado en concepciones erradas de ambas partes. De hecho no necesitamos optar entre una historia de Norteamérica reducida a las experiencias y “culturas” de grupos limitados y otra reducida a una única historia “nacional”. Reducir la heterogeneidad de la sociedad americana a un mosaico multicromático de grupos identitarios monocromáticos oscurece más de lo que contribuye a la labor de comprender el pasado y perseguir la justicia social en el presente.

Conclusión: Particularidad y las políticas de “identidad”

No hemos discutido a cerca de políticas de identidad. Sin embargo, la discusión tiene implicaciones políticas tanto como intelectuales. En algunos ámbitos, esto se vería como regresivo, porque minaría las bases para hacer reclamos particularistas. Eso no sólo no es nuestra intención sino que además no es una inferencia válida de lo que hemos escrito.

Persuadir a la gente de que son uno; de que integran un grupo limitado, distinto, solidario; de que sus diferencias internas no importan, por lo menos para el propósito a mano –esto es una parte normal y necesaria de la política, y no sólo de lo que ordinariamente se conoce como “políticas de identidad”. No es toda la política; y de hecho tenemos reservas a cerca de la forma en que el recurso de rutina de conformar identidad podría usurpar otras formas igualmente importantes de conformar reclamos políticos. Pero no pretendemos privar a nadie de “identidad” como una herramienta política, o de menospreciar la legitimidad de provocar atracción política en términos identitarios.

En cambio, nuestra discusión se ha centrado en el uso de “identidad” como concepto *analítico*. A lo largo de este artículo, nos hemos preguntado cuál es la

supuesta labor del concepto, y cuán bien lo hace. Hemos argumentado que se le exige hacer un trabajo analítico muy variado –mucho de él legítimo e importante. Sin embargo, “identidad” es inapropiado para realizar esta labor, porque está atravesado por la ambigüedad, dividido por significados contradictorios, y sobrecargado de connotaciones reificadas. Calificar el sustantivo con listas de adjetivos –para especificar que la identidad es múltiple, fluida, constantemente renegociada, etc.- no resuelve el problema orweliano de encontrarse atrapado en una palabra. Rinde poco más que un oxímoron sugestivo –una singularidad múltiple, una cristalización que fluye- pero aún persiste la pregunta de por qué uno debería usar el mismo término para designar todo esto y más. Así, argumentamos que términos analíticos alternativos pueden hacer el trabajo necesario ahorrándonos la confusión.

Lo que está en cuestión aquí no es la legitimidad o importancia de los reclamos particularistas, sino cuál es la mejor manera de conceptualizarlos. La gente siempre y en todas partes siempre tiene ataduras, autocomprensiones, historias, trayectorias, prédicas. Y esto nutre el tipo de reclamos que hacen. Subsumir una particularidad tan penetrante bajo la rúbrica reduccionista e indiferenciada de “identidad”, es casi tan violento para sus formas indóciles y variadas como lo sería un intento de subsumirlo bajo una categoría “universalista” tal como “interés”.

Pensar la particularidad en términos identitarios, además, constriñe tanto la imaginación sociológica como la política. Nos distrae de una variedad de posibilidades para la acción política lo mismo de los enraizados en la identidad putativa compartida –y no sólo esos que son alabados o condenados por “universalistas”. Los defensores de la política identitaria, por ejemplo, piensan a la cooperación política en términos de construcción de coaliciones entre identidades grupales limitadas. Este es un modo de cooperación política, pero no el único.

Kathryn Sikkik y Margaret Kech, por ejemplo, han llamado la atención sobre la importancia de las “redes de asuntos transnacionales”, desde el movimiento antiesclavista de los comienzos del siglo diecinueve hasta las campañas internacionales por los derechos humanos, ecología, y derechos de la mujer en los años recientes. Tales redes necesariamente cruzan límites culturales y estatales y unen lugares particulares y reclamos particularistas a preocupaciones más amplias. Para tomar un ejemplo, el movimiento antiapartheid unió organizaciones políticas sudafricanas que están es sí mismas lejos de la unidad –algunas con ideologías “universalistas” compartidas, algunas que se reconocían como “africanistas”, algunas defensoras de una definición de “identidad” bastante local y cultural- con grupos de iglesias internacionales, uniones laborales, movimientos pan-africanos de solidaridad racial, grupos defensores de derechos humanos, etc. Los grupos particulares hicieron y deshicieron acuerdos de cooperación a lo largo de la red; el conflicto entre los oponentes del apartheid era algo raro, casi en extinción. Con el desplazamiento de los actores en el interior de la red, los temas de interés se redefinían. En ciertos momentos, por ejemplo, los temas con mayor recepción para la movilización internacional pasaban a primer plano, mientras que otros –de gran importancia para potenciales participantes- eran marginados (108).

Nuestra idea no es celebrar tales redes por sobre movimientos sociales más exclusivamente identitarios o reclamos basados en el grupo. Las redes no son intrínsecamente más virtuosas que los movimientos identitarios y los grupos no son intrínsecamente sospechosos. La política –en Sudáfrica o en cualquier otra parte- no es una confrontación entre los buenos universalistas o las buenas redes versus los tribalistas malos. Muchos estragos fueron causados por redes flexibles construidas con base clientelista y concentradas en el pillaje y el contrabando; tales redes a veces han estado ligadas a organizaciones políticas de “principios”; y muchas veces han estado conectadas al comercio de armas y mercadería ilegal en Europa, Asia y Norteamérica. Múltiples particularidades están en juego, y se necesita distinguir entre situaciones en las que se enlazan con símbolos culturales particulares y situaciones en las que son flexibles, pragmáticas, fácilmente

extensibles. No contribuye a la precisión del análisis utilizar las mismas palabras para los extremos de reificación y fluidez, y todo lo que hay en el medio.

Criticar el uso de “identidad” en el análisis social no es cegarnos a la particularidad. Es en cambio concebir los reclamos y posibilidades que surgen de afinidades y afiliaciones particulares, de comunalidades y conexiones particulares, de historias y autocomprensiones particulares, de problemas particulares y predicamentos de manera más diferenciada. En las últimas décadas el análisis social ha devenido masiva y perdurablemente sensibilizado a la particularidad; y la literatura a cerca de identidad ha contribuido en gran medida a esta empresa. Ahora es tiempo de ir más allá de identidad –no en el nombre de un universalismo imaginado, sino en el nombre de la claridad conceptual requerida por el análisis social y la comprensión política.

Notas

*Traducción: Julia Coria y Mercedes Paz. Edición Rodrigo Hobert

1. De “Politics and the English Language”, en George Orwell, *A Collection of Essays* (New York: Harcourt Brace, 1953), 169-170.
2. Para una fuerte crítica de políticas de identidad, ver Tood Gitlin, *The Twilight of Common Dreams: Why America Is Wracked by Culture Wars* (New York: Henry Holt, 1995), y para una defensa sofisticada, Robin D. G. Kelley, *Yo’ Mama’s Disfunktional!: Fighting the Culture Wars in Urban America* (Boston: Beacon, 1997). Para ver una sugerencia de que el momento de las políticas de identidad puede haber pasado, revisar Ross Posnock, “Before and after Identity Politics”, *Raritan* 15 (Verano de 1995): 95-115; y Davida Holinger, “Nationalism, Cosmopolitanism, and the United States”, en Noah Pickus, editor, *Immigration and Citizenship in the Twenty-first Century* (Lanham, MD: Rowman Littlefield, 1998).

3. Avrum Stroll, "Identity", *Encyclopedia of Philosophy* (New York: MacMillan, 1967), Vol. IV, p. 121-124. Para un tratamiento filosófico contemporáneo, ver Bartholomaeus Boehm, *Identitaetund Identifikation: Zur Persistenz Physikalischer Gegenstaende* (Frankfurth/Main: Peter Lamg, 1989). Sobre la historia y vicisitudes de "identidad" y términos asociados, ver W. J. M. Mackenzie, *Political Identity* (New York: St. Martin's 1978), 19-27, y John D. Ely, "Community and the Politics of Identity": Toward the genealogy of a Nation State Concept", *Stanford Humanities Review* 5/2 (1997), 76 ff.
4. Ver Phillip Gleason, "Identifying Identity: a Semantic Story", *Journal of American History* 69/4 (Marzo 1983): 910-931. La *Encyclopedia of Social Sciences* de los años treinta (New York: Macmillan: 1930-1935) no contiene referencias a la cuestión de la identidad, pero sí menciona "identificación" – enfocada exhaustivamente en huellas digitales y otras formas judiciales de marcar individuos (Thorstein Sellin, Vol. 7, pp.573-575). La *International Encyclopedia of the Social Sciences* de 1968 (New York: Macmillan) contiene un artículo sobre "identificación política" de William Buchanan (Vol. 7., pp. 57-61), que se refiere a "la identificación de una persona con un grupo" –lo que incluye clase, partido, religión- y otro sobre identidad psicosocial, de Eric Erikson (ibid., 61-65), que se refiere a los "roles de integración con el grupo" de los individuos.
5. Gleason, "Identifying Identity", 914 ff, para la apropiación del trabajo de Ericson por la ciencia política, ver Makenzie, *Political Identity*.
6. Gleason, "Identifying Identity", 915-918.
7. Anselm Strauss, *Mirrors and Masks: The Search for an Identity* (Glencoe, Ill: Free Press, 1959).
8. Ervin Goffman, *Stigma: Notes on the management of Spoiled Identity* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1963); Peter berger y Thomas Luckman, *The Social Construction of Reality* (Gardem City, NY: Doubleday, 1966); Peter berger, Brigitte berger, y Hansfried Kellner, *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness* (New York: Random House, 1973); Peter Berger, "Modern Identity: Crisis and Continuity", in *The Cultural Drama:*

Modern identities and Social Ferment, ed. Wilton S. Dillon (Washington: Smithsonian Institution Press, 1974).

9. Tal como lo señaló Philip Gleason, la popularización del término empezó bastante antes de la turbulencia mental de la mitad y el fin de la década del sesenta. Gleason atribuye su popularización inicial al prestigio de las ciencias sociales a mitad del siglo, y a la autoridad cognitiva de las mismas, a la moda de los estudios de carácter nacional del período y de la pos-guerra, y a la crítica de la sociedad de masas de la posguerra, que novedosamente problematizaron la “relación del individuo con la sociedad” (“Identifying Identity”, 922 ff).
10. Ericson caracterizó identidad como “un proceso ‘localizado’ en el corazón del individuo pero también en el corazón de su cultura comunal, un proceso que establece... la identidad de esas dos identidades” (*Identity: Youth and Crisis* [New York: Norton, 1968], 22, cursiva en el original). A pesar de que es una formulación relativamente tardía, la ligazón estaba ya establecida en los escritos de Ericson de la posguerra inmediata.
11. Ver por ejemplo Craig Calhoun, “New Social Movements of the Early Nineteenth Century”, *Social Science History* 17/3 (1993): 385-427.
12. Mackenzie, *Political Identity*, 11, paper de un seminario de 1974; Coles se basa en Gleason, “Identifying Identity”, 913. Gleason repara en que el problema fue señalado aún antes: “a fines de los sesenta, cuando la situación terminológica se había escapado de las manos completamente” (ibid., 915). El propio Erikson se lamentó del “indiscriminado” uso de “identidad” y “crisis de identidad” en *Identity: Youth and Crisis*, publicado en 1968 (p. 16).
13. Kwame Anthony Appiah y Henry Louis Gates, Jr. Eds. “Introduction: Multiplying Identities”, en *Identities*, ed. Appiah y Gates (Chicago: University of Chicago Press, 1995), I.
14. Por ejemplo, sólo entre 1990 y 1997 el número de artículos periodísticos con “identidad” o “identidades” en el título en la base de datos *de Current Contents* se dobló y más, mientras que el total de los artículos sólo creció un

veinte por ciento. James Fearon encontró un incremento similar en el número de abstracts para la disertación que contenían el término “identidad”, incluso después de controlar el incremento en el número de abstracts para la disertación. Ver “What is Identity (As We Now Use The Word)?” manuscrito inédito, dept. De Ciencia Política, Stanford University, p. 1.

15. Uno podría hablar más puntualmente de la “crisis de la crisis de identidad”. Acuñada y popularizada por Erikson, y llevada a las colectividades sociales y políticas por Lucian Pye y otros, la noción de “crisis de identidad” se expandió en los sesenta. (Para las propias reflexiones de Erikson sobre los orígenes y vicisitudes de la expresión, ver el prólogo de *Identity: Youth and Crisis*, pp. 16ff). La crisis ha devenido (como un oxímoron) crónica; y las crisis putativas de identidad proliferaron al punto de destruir el sentido que el término alguna vez supo tener. Ya en 1968, Erikson se lamentaba de que el término fuera usado como una moda “ritualizada” (ibid., p. 16). Una muestra bibliográfica reciente reveló que las “crisis de identidad” eran el predicado no sólo de los temas usuales –entre todas las identidades étnicas, raciales, nacionales, de género, y sexuales- sino también de temas tan heterogéneos como el Gaul del siglo quinto, la profesión de silvicultura, la histología, las corporaciones médicas francesas durante la Primera Guerra Mundial, la internet, la Sonowal Kacharis, la educación técnica en la india, la educación especial temprana, las enfermeras de los hospitales franceses, las maestras de jardín de infantes, la televisión, la sociología, los grupos de consumidores japoneses, la Agencia Espacial Europea, el MITI japonés, la National Association of Broadcasting, Cathay Pacific Airways, los presbíteros, la CIA, la Universidades, Clorox, Chevrolet, los abogados, la Redevelopment Agency de San Francisco, la teología negra, la literatura escocesa del siglo dieciocho y, nuestro tema favorito, los fósiles de dermopteros.
16. *Identities: Global Studies in Culture and Power*, que apareció en 1994, “explora la relación de identidades raciales, étnicas y nacionales y las jerarquías de poder en arenas globales y nacionales... [esto] responde a la paradoja de nuestro tiempo: el crecimiento de una economía global y

movimientos de población transnacionales producen o perpetúan prácticas culturales diferenciales y diferentes identidades” (fijación de “objetivos y alcance” impresos en la parte interior de la tapa). *Social identities: Journal for the Study of Race, Nation and Culture*, cuyo primer número apareció en 1995, se concentra en las cuestiones de “la formación de, y las transformaciones en identidades socialmente relevantes, sus formas de exclusión material y poder, y de las posibilidades políticas y culturales abiertas por estas identificaciones” (frase impresa en el interior de la tapa).

17. Zygmunt Bauman, “Soil, Blood and Identity”, *Sociological Review* 40 (1992): 675-701; Pierre Bourdieu, “L’identité et la représentation: Éléments pour une réflexion critique sur l’idée de région”, *Actes de la Recherche en sciences sociales* 35 (1980): 63-72; Fernand Braudel, *The Identity of France*, trans. Sian Reynolds, 2 vols. (New York: Harper & Row, 1988-1990); Craig Calhoun, “Social Theory and the Politics of Identity”, en Calhoun, ed., *Social Theory and the politics of Identity* (Oxford, U.K. and Cambridge, Mass: Blackwell, 1994); S. N. Eisenstadt y Bernhard Giesen, “The Construction of collective identity”, *Archives européennes de sociologie* 36, n° 1 (1995): 72-102; Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity: Self and Society in Late Modern Age* (Cambridge: Polity Press, en asociación con Blackwell, Oxford, 1991); Jürgen Habermas, *Staatsbürgerschaft und nationale Identität: Überlegungen zur europäischen Zukunft* (St. Gallen: Erker, 1991); David Laitin, *Identity in Formation* (Ithaca: Cornell University Press, 1998); Claude Lévi-Strauss, editor, *L’identité: Séminaire interdisciplinaire* (Paris: Presses Universitaires de France, 1997); Paul Ricoeur, *Oneself as Another* (Chicago: University of Chicago Press, 1992); Amartya Sen, “Goals, Commitment, and Identity”, *Journal of Law, Economics and Organization* 2 (Otoño de 1985): 341-355; Margaret Somers, “The native constitution of identity: A Relational and Network Approach”, *Theory and Society* 23 (1994): 605-649; Charles Taylor, “The Politics of Recognition” en *Multiculturalism and “The Politics of Recognition: An Essay”* (Princeton University Press, 1992): 25-74; Charles Tilly, “Citizenship, Identity and Social History” en Tilly, editor, *Citizenship,*

Identity and Social History (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1996; Harrison White, *Identity and Control: A Structural Theory of Social Action* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1992).

18. Sobre los conceptos de experiencia-cercana y experiencia-distante ver -los términos son derivados de Hainz Kohut- Clifford Geertz, "From the Native's Point of View, in *Local Knowledge* (New York: Basic Books, 1983), 57. El contraste básico se retrotrae como mínimo a *The Rules of Sociological Method*, de Emile Durkheim, trans. S Silovay y J. Mueller, ed. G. E. G. Catlin, 8th ed. (New York: Free Press, 1964), 14-46.
19. Como señala Loïc Wacquant a cerca de la raza, el "continuo intercambio entre nociones analíticas y ordinarias, la combinación incontrolada de conceptos sociales y sociológicos de 'raza'" es "intrínseca a la categoría" Desde el principio, la ficción colectiva dispuso que 'raza' ... siempre había mezclado ciencia con sentido común y negoció en la complicidad entre ellas" ("For an Analytic of Racial Domination", *Political Power and Social Theory* 11 [1997]: 222-223).
20. Sobre "emprendedores de identidades étnicas, ver Barbara Lal, "Ethnic Identity Entrepreneurs: their Role in Transracial and Intercountries Adoptions", *Asian Pacific Migration Journal* 6 (1997):385-413.
21. Este argumento es desarrollado más tarde en Roger Brubaker, *Nationalism Reframed* (Cambridge: Cambridge university Press, 1996), chapter 1.
22. Mara Loveman, "Is 'race' essential? A coment on Bonilla-Silva", *American Sociological Review*, November 1999. También ver Wacquant, "For an Analytic of Racial Domination"; Rupert Taylor, "Racial Terminology and the Question of 'Race' in South Africa", manuscript 7; y Max Weber, *Economy and Society*, ed. Guenter Roth y Claus Wittich (New York: Bedminster Press, 1968), 1: 385ff, para un notable argumento cuestionador de la utilidad analítica de las nociones de "raza", "grupo étnico", y "nación".
23. Sobre la "nación" como una ficción política", ver Louis pinto, "Une fiction politique: la nation" *Actes de la recherche en sciences sociales* 64 (September 1986): 45-50, una apreciación bourdieuiana de los estudios del

nacionalismo llevada a cabo por el eminente historiador húngaro Jenő Szűcs. A cerca de la raza como una “ficción colectiva”, ver WAcquant, “For an Analytic of racial Domination”, 222-223. El trabajo clave de Bourdieu a este respecto es “L’ientité et la representation: éléments pour une réflexion critique sur l’idée de région”, *Actes de la recherche en sciences sociales* 35 (November 1980), parte del cual es reeditada en Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, trans. Mathew Adamson, ed. John B. Thompson (Cambridge: Harvard, 1991).

24. Incluso el manifiesto sociológico objetivista de Durkheim se espanta de esta posición extrema; ver *The Rules of Sociological Method*, chapter 2.
25. Wacquant, “For an Analytic of Racial Domination”, 222. Ver también la crítica de Wacquant al concepto de “underclass” en “L’underclass urbaine dans l’imaginaire social et scientifique américain”, en Serge Paugam, editor, *L’exclusion: l’état de savoirs* (Paris: La découverte, 1996): 248-262.
26. Para un ejemplo influyente y sustancioso, ver Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (New York y London: Routledge, 1990).
27. Para una revisión reciente, ver Calhoun, “Social Theory and the Politics of Identity”, 9-36.
28. Eduardo Bonilla-Silva, por ejemplo, desliza una impecable caracterización constructivista de los “sistemas sociales racializados” como “sociedades...parcialmente estructuradas por la localización de los actores en las categorías raciales”, donde “las razas” son caracterizadas como grupos sociales reales con intereses reales divergentes (“Rethinking Racism: Toward a Structural Interpretation”, *American Sociological Review* 62 (1996), 469-470. En su influyente *Racial Formation in the United States* (second edition, New York: Routledge, 1994), Michael Omi y Howard Winantse esfuerzan por ser más consistentemente constructivistas. Pero también ellos fracasan en el intento de mantenerse fieles a su definición constructivista de “raza” como un “complejo inestable y ‘descentrado’ de significados sociales que es contantemente transformado por las luchas políticas... [y como] un concepto

que *significa* y simboliza conflictos sociales e intereses mediante la referencia a diferentes tipos de cuerpos humanos” (55, énfasis en el original). Las experiencias históricas de los “inmigrantes europeos” blancos, argumentan, fueron y se mantuvieron fundamentalmente diferentes de las de esos “grupos raciales minoritarios” (incluyendo Latinos y asia-americanos tanto como afro-americanos y americanos nativos”; el “paradigma étnico” es aplicable al pasado pero no –por su “descuido de la raza *per se*”- a los tiempos que corren (14-23). Esta distinción aguda entre grupos “étnicos” y “raciales” descuida el hecho –ahora bien establecido en la literatura histórica- de que la “blancura” de varios grupos inmigratorios europeos era “llevada a término” después de un período inicial en que frecuentemente eran categorizados en términos raciales o simil raciales como no blancos; también descuida lo que podríamos llamar proceso de “desracialización” entre algunos grupos que consideran como fundamentalmente “raciales”. Al respecto, ver James R. Barret y David Roediger, “Inbetween Peoples: Race, Nationality and the ‘New Immigrant’ Working Class”, *Journal of American Ethnic History* 16(1197): 3-44; sobre estos temas, ver Joel Perlman and Roger Waldinger, “Second Generation Decline? Children of Immigrants, Past and Present –a Reconsideration”, *International Migration Review* 31/4 (Winter 1997), 893-922, esp. 903 ff.

29. Walter Benn Michaels ha argumentado que ostensiblemente las nociones de identidad cultural, en la medida en la que se avanza sobre ellas –como usualmente son avanzadas en la práctica, especialmente en conexión con raza, etnicidad, y nacionalidad- como razones para mantener, o valorar, un set de creencias o prácticas- no pueden evitar las tentaciones esencialistas para las que *somos*. “No hay concepciones de identidad antiesencialistas... [E]l esencialismo es inherente no a la descripción de identidad sino al intento de derivar las prácticas de la identidad –nosotros *hacemos* esto porque *somos esto*. Por lo tanto el antiesencialismo... debe tomar forma no de producir explicaciones más sofisticadas de identidad (eso es, esencialismos más sofisticados) sino de cesar de explicar lo que la gente

hace o debiera hacer por la referencia a quiénes son y/o a qué cultura pertenecen” (“Race into culture: A Critical Genealogy of Cultural Identity”, en *Identities*, ed. Appiah and Gates, p. 61n). Repárese al final del pasaje citado, sin embargo, la ligazón crucial entre “hacer” y “debiera hacer”. El esencialismo reside, sostiene Michaels, menos en el “intento de derivar [de manera explicativa] la práctica de la identidad” que del intento de *prescribir* las prácticas sobre la base de una identidad imputada: *deberías* hacer esto porque *eres* esto.

30. Para una diferente aproximación a esta cuestión, ver Fearon, “What is Identity (As We Now Use the Word)?”.
31. Ver, por ejemplo, Jean L. Cohen, “Strategy or Identity: New Theoretical Paradigms and Contemporary Social Movements”, *Social Research* 54/4 (Winter 1985): 663-716.
32. Somers, “The Narrative Constitution of Identity”.
33. Esta oposición depende de una conceptualización estrecha de la categoría “interés”, restringida a entender el interés como directamente derivable de la estructura social (ver, por ejemplo, *ibid.* 624). Si, en cambio, el interés es entendido como culturalmente o discursivamente constituido, como dependiente de la *identificación* discursiva de interés y (más fundamentalmente) del interés como sustento de unidades, “constituido y reconstituido *en y a lo largo* del tiempo”, como las identidades según las entiende Somers, entonces la oposición pierde mucha de su fuerza.
34. Algunas ramas de la teorización identitaria enfatizan la autonomía relativa de las autocomprensiones vis-à-vis la localización social. La tendencia es más pronunciada en el cuarto y el quinto uso esbozados aquí.
35. La conceptualización de identidad como no anclada en la estructura social es extranjera a los escenarios sociales más premodernos, en los que las autocomprensiones y las comprensiones del otro son generalmente entendidas como siguiendo directamente de la estructura social. Ver, por ejemplo, Peter Berger, “On the Obsolescence of the Concept of Honor”, 172-181 en *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*, ed. Stanley

- Hauerwas y AlasdirMacIntyre (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983).
36. Alberto Melucci, "The Process of Collective Identity" in *Social Movements and Culture*, ed. Hank Johnston y Bert Klandermans (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995).
 37. Mucho del trabajo reciente sobre la cuestión del género, de seguro, ha criticado por "escencialista" la idea de que las mujeres comparten una igualdad fundamental. Algunas ramas de trabajo reciente, sin embargo, predicaron tal igualdad de algunos "grupos" definidos por la *intersección* de género con otros atributos categoriales (raza, etnia, clase, orientación sexual). Ver, por ejemplo, Patricia Hill Collins, *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment* (Boston: Unwin Hyman, 1990).
 38. Ver, por ejemplo, Harold R. Isaacs, *Idols of the Tribe: Group Identity and PolitChange* (New York: Harper & Row, 1975); Walker Connor, *Ethnonacionalism, The Quest for Understanding* (Princeton: Princeton University Press, 1994), 195-209.
 39. Para una mirada histórica y filosófica sofisticada, ver Charles Taylor, *Sources of the Self: The making of the Modern Identity* (Cambridge: Harvard University Press, 1989).
 40. Para una explicación clave por el propio Erikson, ver *Identity: Youth and Crisis*, 22.
 41. Ver, por ejemplo, Calhoun, "The problem of Identity in Collective Action"; Melucci, "The Process of Collective Identity"; Roger Gould, *Insurgent Identities: Class, Community and Protest in Paris from 1848 to the Comune* (Chicago: University of Chicago Press, 1995).
 42. Ver, por ejemplo, Stuart Hall, "Introduction: Who Needs 'Identity'?" en *Questions of Cultural Identity*, edited by Stuart Hall and Paul du Gay (London: Sage, 1996).

43. Ver, por ejemplo, Richard Werbner, "Multiple Identities, Plural Arenas" en Richard Werbner y Terence Ranger, editores, *Postcolonial Identities in Africa* (London: Zed, 1996), 1-26.
44. Dos importantes excepciones, aunque parciales, merecen ser señaladas. Walter Benn Michaels ha formulado una crítica brillante y provocativa del concepto de "identidad cultural" en "Race into Culture". Pero ese ensayo se concentra menos en los usos analíticos de la noción de "identidad" que en la dificultad de especificar qué hace "nuestra" cultura o "nuestro" pasado contar como "nuestro" –cuando la referencia no es a las prácticas *reales* o al pasado *real* de una persona sino a algún grupo putativo o a su pasado –sin invocar implícitamente la noción de "raza". Concluye que "nuestro sentido de la cultura tiene la característica de ser pensado para desplazar a la raza, pero ... la cultura ha resultado ser una vía para continuar en vez de para terminar con el pensamiento racial. Es sólo la atracción de la raza lo que lo queles da su pathos a nociones como perder nuestra cultura, o preservarla, [o]... devolverle su cultura a los pueblos" (61-62). Richard Handler argumenta que "deberíamos tener tantas sospechas con 'identidad' como hemos aprendido a tenerlas con 'cultura', 'tradición' 'nación' y 'grupo étnico'" pero después da sus puñetazos críticos (27). Su argumento central – que la importancia de "identidad" en occidente contemporáneo, especialmente la sociedad americana "no significa que el concepto puede ser aplicado sin meditación a otros tiempos y lugares" (27)– ciertamente es verdad, pero implica que el concepto *puede* ser aplicado fructíferamente en escenarios occidentales contemporáneos, algo que otros pasajes en el mismo artículo y su propio trabajo en nacionalismo quebébécois tiende a poner en duda. Ver "Is 'Identity' a Useful Cross-Cultural Concept?" in *Commemorations: The Politics of National Identity*, ed. John Gillis (Princeton: Princeton University Press, 1994); las citas son de la página de la página 27. Ver también Handler, *Nationalism and The Politics of Culture in Quebec* (Madison: University of Wisconsin Press, 1988).
45. Stuart Hall, "Who needs 'Identity'?" 2.

46. "Uso 'identidad' para referirme al punto de encuentro, el punto de *sutura*, entre, por un lado los discursos y prácticas que intentan 'interpelar', hablarnos para colocarnos en un lugar como sujetos sociales con discursos particulares, y por el otro lado, los procesos que producen subjetividades, que nos producen como sujetos que pueden ser 'hablados'. Identidades son puntos de ligazón temporal a las posiciones subjetivas que las prácticas discursivas construyen para nosotros" (ibid., 5-6).
47. Claude Lévy-Strauss, notas concluyentes a Lévy-Staruss, ed., *L'identité*, 332.
48. Lawrence Grossberg, "Identity and Cultural Studies: Is That All There Is", in may y du Gay, eds., *Questions of Cultural Identity*, 87-88.
49. Melucci, "The Process of Collective Identity", 46.
50. Aquí el nublado entre categorías de la práctica y categorías de análisis es particularmente asestado. Como argumentó Richard Handler, las concepciones académicas de "nación" e "identidad nacional" han tendido a replicar características clave de ideología nacionalista, notablemente las nociones axiomáticas de limitación y homogeneidad en la "nación" putativa (*Nationalism and the Politics of Culture in Québec*). El mismo argumento puede aplicarse a "raza" o "etnia".
51. Ver, por ejemplo, Isaacs, *Idols of the Tribe*; Connor, "Beyond Reason: The Nature of Etnonational Bond", in Connor, *Ethnonationalism*.
52. Somers, "The Narrative Constitution of Identity", las citas son de 605, 606, 614 y 618, el énfasis está en el original. También ver Sommers, "Narrativity, Narrative Identity, and Social Action: Rethinking English Working-Class Formation", *Social Science History* 16/4 (Invierno 1992): 591-630. Para otro argumento a cerca de identidad en términos de narrativa, ver Denis-Constant Martín, "The Chices of identity", *Social Identities* 1/1 (1995), 5-20; también ver idem, "Introduction: Identités et politique: Récit, mythe, et idéologie", 13-38 en Denis-Constant Martín, ed., *Cartes d'identité: Comment dit-on "nous" en politique?* (Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1994).

53. Charles Tilly, "Citizenship, Identity and Social History", 1-17 in *Citizenship, Identity and Social History*, ed. Charles Tilly (Cambridge: Cambridge University Press, 1996). Las citas son de p. 7.
54. Craigh Calhoun, "The Problem of Identity in Collective Action" in Joan Huber, editor, *Macro Micro Linkages in Sociology* (Newbury Park, Cal.: Sage, 1991). Las citas son de pp. 53, 64-67.
55. Ibid., 53, 68.
56. Calhoun, *Social Theory and the Politics of Identity*, 9.
57. Sobre los méritos de "identificación", ver Hall, "Who Needs 'Identity'?". A pesar de que la de Hall es una concepción foucaultiana/post-freudiana de "identificación", bosquejando en el "repertorio discursivo y psicoanalítico", y bastante distinto del aquí propuesto, usualmente advierte que "identificación" "es casi tan tramposo como 'identidad' mismo, pero aún así preferible; y ciertamente no da garantías contra las dificultades conceptuales que presenta" (p. 2). También ver Andreas Glaeser, "Divided in Unity: The Hermeneutics of Self and Other in the Postunification Berlin police" (On. D. Dissertation, Harvard university of Minnesota press, 1997), esp. cap. 1.
58. Craigh Calhoun, *Nationalism* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997), 36 ff.
59. Para una perspectiva antropológica, usualmente extendiendo el modelo barthiano, ver Richard Jenkins, "Rethinking Ethnicity: Identity, Categorization and Power", *Ethnic and Racial Studies* 17/2 (Abril 1994): 197-223, y Jenkins, *Social identity* (London y New York: Routledge, 1996).
60. Peter Berger, "Modern identity", 163-164, sostiene algo parecido, aunque el se expresa en términos dialécticos –y posiblemente conflictivos- entre identidad subjetiva y objetiva.
61. Gérard Noirel, *La tyrannie du national* (Paris: Calman-Lévy, 1991), 155-180; idem, "L'identification des citoyens: Naissance de l'état civil républicain", *Genèses* 30 (1993): 3-28; idem, "Surveiller des déplacements ou identifier les personnes? Contribution à l'histoire de passeport en France de la 1er à la III République", *Genèses* 30 (1998): 77-100; Beatrice Fraenkel, *La signature:*

genése d'un signe (Paris: Gallimard, 1992). Algunos académicos, incluyendo a Jane Caplan, historiador en el Bryan Mawr College, y John Torpey, sociólogo de la University of California, Irvine, están con frecuencia ligados a proyectos sobre pasaportes y otros documentos de identidad.

62. Michel Foucault, "Governmentality", en Graham Burchell y al., ed., *The Foucault Effect: Studies in Governmentality* (Chicago: University of Chicago Press, 1991), 87-104. Concepciones similares han sido aplicadas a sociedades coloniales, especialmente en lo que hace a la manera en que los esquemas de clasificación y enumeración los colonizadores dieron forma y de hecho constituyeron el fenómeno social (como "tribu" y "casta" en India) clasificado. Ver, en particular, Bernard Cohn, *Colonialism and Its Forms of Knowledge: The British in India* (Princeton: Princeton University Press, 1996).
63. Sobre los dilemas, dificultades, e ironía implicados en "administración de identidad", como la determinación autoritaria de quién pertenece a qué categoría en la implementación de la ley de conciencia racial, ver Christopher A. Ford, "Administering Identity: The determination of 'Race' in Race-Conscious Law", *California Law Review* 82 (1994): 1231-1285.
64. Charles Tilly, *Durable Inequality* (Berkeley: University of California Press, 1998).
65. Melissa Nobels, "'Responding with Good Sense': The Politics of race and Censuses in Contemporary Brazil", Ph. D. Dissertation, Yale University, 1995.
66. Ver, por ejemplo, Melucci, "The Process of Collective Identity"; Martin, "The Choices of Identity".
67. Stuart Hall, "Introduction: Who Needs 'Identity'?" ; Margaret Somers, *The Narrative Constitution of Identity*.
68. Ver Hall, "Introduction", 2ff; y Alan Finlayson, "Psychology, psychoanalysis and theories of nationalism", *Nations and nationalism* 4/2 (1998): 157 ff.
69. Pierre Bourdieu, *The Logic of Practice*, trad. Richard Nice (Cambridge: Polity Press, 1990).
70. Una extensa literatura antropológica sobre la sociedad africana y otras sociedades, por ejemplo, describe cultos de curación, cultos de posesión

espiritual, movimientos de erradicación de brujas, y otros fenómenos colectivos que ayudan a constituir formas particulares de autocomprensión, formas particulares en que los individuos se sitúan a sí mismos socialmente. Ver estudios clásicos por Victor Turner, *Schism and Continuity in an African society: A Study of Ndembu Village Life* (Manchester: Manchester University Press, 1957) y I. M. Lewis, *Ecstatic Religion: An Antropology Study of Spirit Possession and Shamanism* (Harmondsworth, U.K.: Penguin, 1971); para trabajo más reciente de Paul Stoller, *Fusion of the Worlds: An Ethnography of Possessions among the Songhay of Niger* (Chicago: University of Chicago Press, 1989) and Janice Boddy, *Wombs and Alien Spirits: Women, Men and The Zar Cult in Northen Sudan* (Madison: University of Wisconsin Press, 1989).

71. Para un ejemplo puntual, ver la noción de Slavenka Drakulic sobre ser “sobrellevado por el nacionalismo” como un resultado de la guerra en la ex Yugoslavia, en *Balkan Express: Fragments from the Other Side of the War*, trad. por Maja Soljan (New York: W. W. Norton, 1993), 50-52.
72. Ver, por ejemplo, Peter Berger “Modern Identity: Crisis and Continuity”, 162.
73. Ver, por ejemplo, Craig Calhoun, “The Problem of Identity in Collective Action”, 68, caracterizando “identidad ordinaria”.
74. Pra un buen ejemplo al respecto, ver el análisis de Mary Water “identidades” étnicas opcionales excepcionalmente no constrictivas –o lo que Herbert Gans ha llamado la “etnicidad simbólica” – de la tercer o cuarta generación de descendientes de inmigrantes católicos europeos en los Estados Unidos en, *Ethnic Options: Choosing Identities in America* (Berkeley: University of California Press, 1990).
75. Charles Tilly, *From Mobilization to Revolution* (Reading, Mass.: Addison-Wesley, 1978), 62 ff.
76. Sobre la centralidad de la comunalidad categórica en el nacionalismo moderno, ver Handler, *Nationalism and the politics of Culture in Québec*, y Calhoun, *Nationalism*, cap. 2.

77. Ver, por ejemplo, la discusión sobre el “imperativo anticategorico” en Mustafa Emirbayer y Jeff Goodwin, “Network Analysis, Culture, and the Problem of Agency”, *American Journal of Sociology* 99/6 (May 1994): 1414.
78. Lonsdale, “When Did the Guisii or Any Other Group Become a Tribe?”, *Kenya Historical Review* 5/1 (1977): 355-368; Abner Cohen, *Custom and Politics in Urban Africa: A Study of Migrants in Yoruba Towns* (Berkeley: University of California Press, 1969). Los antropólogos han sido influenciados por el trabajo de Fredrick Barth, ed., *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference* (London: Allen & Unwin, 1969), especialmente la “Introducción” de Barth, 9-38. Tratamientos constructivistas más recientes y sistemáticos incluyen a Jean-Loup Amselle y Elikia M'Bokolo, eds., *Au coeur de l'ethnie: Ethnies, tribalisme et état en Afrique* (Paris: Editions la Découverte, 1985); Leroy Vail, ed., *The Creation of Tribalism in Southern Africa* (Berkeley: University of California Press, 1998); Terence Ranger, “The Invention of Tradition in Africa” in Eric Hobsbawn y Terence Ranger eds., *The invention of Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 211-262.
79. La discusión sobre identidad devino popular entre los africanistas es años recientes, y la típica insistencia en que la identidad es múltiple raramente es seguida por la explicación de por qué tal multiplicidad debiera ser considerada identidad. Para una caso puntual, ver Richard Werbner, “Multiple identities, Plural Arenas”, en Richar Werbner y Terence Rangers, eds., *Postcolonials Identities in Africa* (London: Zed, 1996), 1-26. Los africanistas académicos han sido críticos de los conceptos de raza y etnia, pero a menudo todavía usan “identidad” de un modo inexaminado. Ver, por ejemplo, el número especial del *Journal of Southern African Studies* 20/3 (1994), coordinado por Saul Dubow, John Sharp, y Edwim N. Wimsen. “Ethnicity and Identity in Southern Africa”. Un acercamiento más reflexivo – que despliega una variedad de terminos para indicar diferentes formas de afiliación y que examina lo que “idéntico” significa de hecho en contextos particulares- puede encontrarse en Claude Fay, “Car nous ne faisonsqu'un’:

- identités, équivalences, homologues au Maasina (Mali)", *Cahier des Sciences Humaines* 31/2 (1995) 427-456. Las posiciones identitarias son severamente criticadas en Jean-Francois Vallart, *L'illusion idientitaire* (Paris: Fayard, 1996).
80. E.E. Evans-Pritchard, *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of Nilotic People* (Oxford: Clarendon, 1940).
 81. Ver el estudio pionero de Abner Cohen, "Cultural Strategies in the Organization of Trading Diasporas", in Claude Meillassoux, ed., *The Development of Indigenous Trade and Markets* (London: Oxford University Press, 1971).
 82. Paul Richards, *Fighting for the Rain Forest: War, Youth and Resources in Sierra Leone* (Oxford: Currey, 1996), 79.
 83. John Lonsdale, "States and Social Processes in Africa", *African Studies Review* 24/2-3 (1981) 139-225.
 84. Jane Guyer, "Household and Community", *African Studies Review* 24/2-3 (1981): 87-137; Jean-Loup Amselle, *Logiques métisses: Anthropologie de l'identité, en Afrique et ailleurs* (Paris: Payot, 1990).
 85. Sharon Hutchinson, *Nuer Dilemmas: Coping with Money, War and the State* (Berkeley: University of California Press, 1995), 29.
 86. Gerard Prunier, *The Rwandan Crisis* (New York: Columbia University Press, 1996) and Jean-Pierre Chrétien, *Le Défilé ethnisme: Rwanda et Burundi: 1990-1996* (Paris: Karthala, 1997). En el mismo sentido, la investigación de Richards sobre el conflicto en Sierra Leone es notable por su acento en las redes antes que en los grupos, en la creolization antes que en la diferenciación, y en overlapping visiones morales antes que en conflictos de "culturas" (Richards, *Fighting for the Rain Forest*).
 87. Para una elaboración de este argumento, ver Roger Brubaker, "Myths and Misconceptions in the Study of Nationalism", in John Hall, ed., *The State of the Nation: Ernest Gellner and the Theory of Nationalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

88. Para una visión más completa de este argumento, ver Brubaker, *Nationalism Reframed*, cap. 2. Para un argumento paralelo a cerca de Yugoslavia, ver Veljko Vujacic y Victor Zaslavsky, "The Causes of Disintegration in the USSR and Yugoslavia", *Telos* 88 (1991): 120-140.
89. De seguro, algunas regiones soviéticas periféricas ya han experimentado movimientos nacionales en los últimos años del imperio Ruso (y durante la resultante guerra civil) pero incluso en esas regiones, la base social de tales movimientos era débil, y la identificación con "la nación" estaba limitada a una porción de la población relativamente chica. De cualquier manera, la importancia del régimen en la constitución de divisiones nacionales fue aún más prominente. Sobre la "elaboración de la nación" soviética en los '20s, ver Yuri Slezkine, "The USSR as a Communal Apartment, or How a Socialist State Promoted Ethnic Particularism", *Slavic Review* 53 (verano de 1994): 414-452; Terry D. Martín, "An affirmative Actino Empire: Ethnicity and the Soviet State, 1923-1938", Ph. D. Dissertation, University of Chicago, 1996.
90. Para datos sobre nacionalidad e idioma, ver Gosudarstvenni Komitet po Statistike, *Natsional'nyi Sostav Nasaleniiia SSSR* (Moscow: Finansy i Statistika, 1991): 78-79.
91. Gitlin, *Twilight*. 134.
92. Una de las mejores presentaciones del análisis constructivista en la historia americana es Earl Lewis, "Race", en Stanley Kutler, eds., *Encyclopedia of the United States in the Twentieth Century* (New York: Scribners, 1996), 129-160. Ver también Babara Fields, "Slavery, Race and Ideology in the United States of America", *New Left Review* 181 (mayo-junio 1990) 95-118.
93. Edmund Morgan, *American Slavery, Americas Freedom: The Ordeal of Colonial Virginia* (New York : Norton, 1975). Trabajos más recientes sobre este período formativo incluyen una publicación especial de *William y Mary Quaterly*, 3rd series, 54/1 (1997), "Constructing Race: Differentiating Peoples in the Early Modern World", e Ira Berlin, *Many Thousands Gone: The First Two Centuries of Slavery in Northern America* (Cambridge: Harvard University Press, 1998).

94. Las diferentes formas en que la raza fue configurada en las Américas fue uno de los temas a los que se dedicó la historia comparativa, notablemente Frank Tannenbaum, *Slave and Citizen: The Negro in the Americas* (New York: Knopf, 1946). Un breve artículo influyente es el de Charles Wagley, "On the Concept of Social Race in the Americas", 531-545 in *Contemporary Cultures and Societies in Latin America*, ed. D. B. Heath and R. N. Adams (New York: Random House, 1965). Un argumento constructivista más reciente sobre la especificidad histórica de la idea de ser "blanco" es ejemplificado en David Roediger, *The Wages of Whiteness: Race and the Making of the American Working Class* (London: Verso, 1991).
95. Uno de los textos fundantes en lo que algunas veces se considera nacionalismo Negro, la narración de Martín Delany de su viaje a África, es notable por su falta de interés en las prácticas culturales de los africanos que encuentra. Para él lo que cuenta es que un cristiano de origen africano encontraría su destino librándose a sí mismo de la opresión de los Estados Unidos y trayendo su civilización cristiana a África. Ver Martín R. Delany y Robert Campbell, *Search for a Place: Black Separatism and Africa 1860*, ed. Howard H. Bell (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1969). Para un reciente libro clarificador sobre conexiones africanas afro-americanas –y las diversas formas en que se produjeron las ligazones mientras que las distinciones culturales se enfatizaron- ver James Campbell, *Songs of Zion: The African Methodist Episcopal Church in the United States and South Africa* (New York: Oxford University Press, 1995).
96. Eric Lott, "The New Cosmopolitanism: Whose America?" *Transition* 72 (Winter 1996): 108-135.
97. Para una contribución al respecto, ver Kwame Antony Appiah, *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture* (New York: Oxford University Press, 1992).
98. Este es el punto enfatizado por Walter Benn Michaels ("Race into Culture"): la asignación de individuos a identidades culturales es aún más problemática que la definición de tales identidades.

99. Alisdair MacIntyre, *After Virtue* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1981), 22.
100. Iris Marion Young, "Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship", *Ethics* 99 (enero 1989): 257, 258. Ver también Young, *Justice and the politics of Difference* (Princeton: Princeton University Press, 1990).
101. Young, "Polity and Group Difference", 267,261.
102. *Ibid.*, 267,268.
103. Ver especialmente los libros lúcidos e influyentes de Will Kymlicka: *Liberalism, Community, and Culture* (Oxford: Clarendon Press, 1991) y *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights* (Oxford: Clarendon, 1995).
104. Adam Przeworski, "Proletariat into a Class: The Process of Class Formation from Karl Kautsky's 'The Class Struggle' to Recent Controversies", *Politics and Society* 7 (1977): 372.
105. Pierre Bourdieu, "L'identité et la représentation: Éléments pour une réflexion Critique sur l'idée de región", *Actes de la recherche en sciences sociales* 35 (1980): 63-72.
106. David Laitin, "Marginality: A Microperspective", *Rationality and Society* 7/1 (enero 1995): 31-57.
107. En un debate con Young, la filósofa Nancy Fraser ha yuxtapuesto una política de "reconocimiento" a una de "redistribución", argumentando que las dos son necesarias, ya que algunos grupos son tanto explotados cuanto estigmatizados o privados de reconocimiento. Estrictamente, ambas partes del debate tratan los límites grupales como si fueran nítidos, y ambos también conciben políticas progresivas como envolviendo coaliciones intergrupales. Los dos niegan otras formas de acción política que no presupongan comunalidad o "grupalidad". Nancy Fraser, "From Redistribution to recognition? Dilemmas of Justice in a 'Post-Socialist' Age", *New Left Review* 212 (1995): 68/93; Yris marion Young, "'Unruly Categories', A Critique of Nancy Fraser's Dual Systems Theory", *ibid.*, 222 (1997): 147-160.

108. Margaret E. Keck and Kathryn Sikkink, *Activists Beyond Borders: Advocacy Networks in International Politics* (Ithaca: Cornell University press, 1998); Audie Klotz, *Norms in International Relations: The Struggle Against Apartheid* (Ithaca: Cornell University Press, 1995). Ver también el clásico estudio de Jeremy Boissevain, *Friends of Friends: Networks, Manipulators and Coalitions* (Oxford: Blacwell, 1974).