

La identidad como memoria y proyecto

Un abordaje transdisciplinar a las construcciones identitarias

María Elsa Bettendorff*

Resumen/La identidad como memoria y como proyecto. Un abordaje transdisciplinar a las construcciones identitarias

La obstinada persistencia de la noción de identidad en el pensamiento occidental podría revelar, en una primera aproximación, un reclamo ontológico propio de la condición humana. Primero, la filosofía, y, luego, las disciplinas sociales que fueron constituyéndose como territorios de saber relativamente autónomos dotaron a este concepto de una densidad semántica que lo alejaría progresivamente de los usos más populares del término; sin embargo, los imaginarios colectivos que justifican y son justificados por su existencia continuaron trabajando, anónimamente, para resignificarlo en contextos cada vez más complejos e interdependientes. El presente ensayo propone un recorrido en espiral de las identidades como constructo de las culturas, en particular, a través de los metadiscursos que siendo ellas mismas discursos intentan capturar, al menos provisoriamente, sus sentidos y funciones.

Palabras clave

Cognición social - constructivismo - cultura - discurso social - estereotipos - estudios culturales - globalización - hermenéutica - hibridación - identidad corporativa - identidad cultural - ideología - imaginario social - memoria colectiva - mercados culturales - ontología - políticas culturales - posmodernidad - psicología social - racionalismo - relativismo - representación - subjetividad.

Summary/The identity as a memory and as a project. A transdiscipline tackle to identity constructions

The obstinate persistence of the identity notion in the occidental thinking could reveal, in a first approximation, an ontological demand of the human condition itself. First, philosophy, and then, the social disciplines that were constituted as a relatively autonomous knowledge territories, provide to this concept a semantic density that will gradually move further away from the most popular uses of the term; however, the collective imaginary that justify -and are justified by- their existence continue working, anonymous, to remean in more complex and interdependent contexts. The present essay propose an spiral route of the identities as constructions of the cultures, in particular, through speeches that being themselves metaspeeches- try to catch, in a transitory way at least, their senses and functions.

Key words

Social cognition - constructivness - culture - social speech - stereotypes - cultural studies - globalization - hermeneutic - hybridation - corporative identity - cultural identity - ideology - social imaginary - collective memory - cultural markets - ontology - cultural politics - postmodernity - social psychology - rationalism - relativism - representation - subjectivity.

Resumo

A obstinada persistência da noção de identidade no pensamento ocidental poderia revelar, numa primeira aproximação, um reclamo ontológico próprio da condição humana. Primeiro, a filosofia, e depois, as disciplinas sociais que foram se constituindo como territórios de saber relativamente autônomos dotaram esse conceito de uma densidade semântica que o afastaria progressivamente dos usos mais populares do termo; embora, os imaginários coletivos que justificam e são justificados por sua existência continuaram trabalhando, anonimamente, para renomea-lo em contextos cada vez mais complexos e interdependentes. O presente ensaio propõe um caminho espiralado das identidades como constructo das culturas, em particular, através dos meta discursos que sendo elas mesmas discursos intentam prender, ao menos temporariamente, seus sentidos e funções.

Palavras chave

Cognição social / Construtivismo / Cultura / Discurso social / Estereótipos / Estudos culturais / Globalização / Hermenêutica / Hibridização / Identidade corporativa / Identidade cultural / Ideologia / Imaginário social / Memória coletiva / Mercados culturais / Ontologia / Políticas culturais / Posmodernidade / Psicologia social / Racionalismo / Relativismo / Representação / Subjetividade.

Creación y Producción en Diseño y Comunicación [Trabajos de estudiantes y egresados] N° 3 (2005). ISSN 1668-5229

*María Elsa Bettendorff. Licenciada en letras (UBA). Docente de la Universidad de Buenos Aires y Universidad de Palermo. infocedyc@palermo.edu.

Introducción

Identidad y discursos sociales

Je est un autre
Rimbaud

Toda doxa supone su contrario: la paradoja para-doxa anida en el sistema de evidencias de una cultura, de una sociedad que se concibe a sí misma, a la vez, como una y múltiple. La convicción sobre lo que solemos llamar "identidad" es, precisamente, una certeza que se instala con pertinaz fijeza en las fronteras entre el sentido común y su opuesto, el non-sense, ya que ella parece constituirse a la vez por el ser y el no ser, esto es, ser en uno(s) y no en otro(s) y, también, no ser en uno(s) y ser en otro(s). La identidad y la alteridad expresada también como otredad se reclaman recíprocamente y que gestionan un inagotable juego dialéctico de determinaciones lo intrínseco por lo extrínseco, y viceversa: identidad en sí y para sí, diferencia de otro para sí; identidad en otro y para otro, diferencia en sí para otro.... Estas presunciones sobre lo uno y lo otro pueden rastrearse tanto en la Historia con mayúscula del pensamiento occidental como en la historia con minúscula de los imaginarios sociales, tanto más penetrante y viva cuanto más inapresable y evasiva que la primera. Pero antes de correr el riesgo de encallar en la difusa especularidad de tales reflexiones y refracciones en torno a la identidad, la prudencia aconseja buscar refugio en la rigurosa luz de las convenciones lingüísticas. ¿Será suficiente?

El Diccionario de la Real Academia Española ofrece, en su 22ª edición, cinco acepciones del término "identidad", todas ellas derivadas del vocablo latino *identitas*, el cual, a su vez, remite a *idem*, "idéntico": lo "que es lo mismo" o "muy parecido" a otra cosa. El primer uso registrado es, justamente, "cualidad de idéntico"; el segundo, "conjunto de rasgos propios de un individuo o de una colectividad que los caracterizan frente a los demás"; el tercero, "conciencia que una persona tiene de ser ella misma y distinta a las demás"; el cuarto, "hecho de ser alguien o algo el mismo que se supone o se busca", y el último, propio de las matemáticas, "igualdad algebraica que se verifica siempre, cualquiera que sea el valor de sus variables" (R.A.E., 2001: 843-844). De la secuencia de definiciones es posible extraer algunas precisiones y, también, algunas contradicciones: la identidad es una cualidad o un haz de rasgos de lo que es, no el ser en sí mismo lo que entra en conflicto no sólo con nuestras primeras observaciones sino también con la cuarta acepción del término y hasta con las afirmaciones fundadoras de la filosofía de Occidente, como veremos luego; es tanto individual como social y se forja sobre la diferencia y/o la distinción i.e., en relación de oposición con otro/s, como ya hemos advertido; se vincula con procesos psicológicos conscientes de orden subjetivo con un Yo que se contempla a la vez que contempla a los otros y sabe de esa contemplación; se asocia a mecanismos de identificación como una condición de facto y aquí se oye la alarma de la contradicción antes mencionada: "hecho de ser... el mismo que se supone o busca" y, finalmente, penetra en el pensamiento lógico, formal de modo estructurante, como también veremos. Pese a su variedad, ninguna de estas definiciones responde a las preguntas clave en la cuestión que nos ocupa: ¿cómo, por qué y para qué llega a conformarse e instalarse en la mente de alguien, o de un agregado de "alguienes" discúlpese la

licencia, más todavía tras haber citado a la R.A.E. esa suerte de dogma existencial, de autoimagen diferencial y diferenciadora, que llama su "mi", "nuestra" identidad?

Queda claro ahora que la problemática de la identidad trasciende por completo el recurso a la normativa de la lengua; si bien ésta se sostiene en los usos sociales, no puede dar cabal cuenta de la intrincada trama de percepciones, representaciones, funciones, disfunciones, transacciones y reapropiaciones que, en un efecto de reverberación sonora, dispara el término del centro a la periferia del lenguaje, a los márgenes del sentido, allí donde lo nombrado no requiere no debe ser comprendido.

El concepto de identidad no ocupa, en realidad, un espacio determinado en un campo de representaciones o de significaciones verbales; lo que le corresponde es, antes que una posición, una disposición, una tensión hacia un despliegue por entornos enunciativos donde nunca ni siquiera en el aséptico contexto de las ciencias formales su aparición será neutra, porque en cada uno de ellos estará predispuesta por las restricciones semánticas inducidas por el género y, sin dudas, también por los participantes y por las coordenadas espacio-temporales del enunciado. Con estas observaciones nos acercamos al verdadero ámbito de producción, reproducción y transformación de la(s) identidad(es): el vastísimo territorio de los discursos sociales, en eterno concubinato con la esfera de lo ideológico.

Siguiendo a Marc Angenot, entenderemos aquí por discurso social:

[...] todo lo que se dice y escribe en un estado de sociedad, todo lo que se imprime, todo lo que se expresa públicamente o se representa actualmente en los medios [...]; todo lo que narra y argumenta, si convenimos que narrar y argumentar son los dos grandes modos de puesta en discurso (Angenot, 1989: 13).

Los discursos sociales, si bien suelen confundirse con manifestaciones u ocurrencias concretas de los géneros discursivos dominantes en una cultura, son, más bien:

[...] Un rumor social sin coherencia, cuyas incoherencias se hallan cimentadas [...] por lo dóxico que circula, el ya-allí, lo ya dicho; por lo que funciona como evidencia, mediante lo presupuesto, lo preconstruido, lo cristalizado, lo petrificado, lo informe de la costumbre, lo no dicho, lo no pensado, lo que inmoviliza; una pluralidad fragmentaria, el ruido del mundo que se va a convertir en materia textual (Robin, 1994: 272).

De allí su inmediata integración con la noción de co-texto, es decir, de entorno textual de todo discurso efectivo de género

específico. De esta manera, la doxa y sus componentes ideológicos en particular, los estereotipos, sobre los que volveremos más adelante penetran en las producciones discursivas de todos los ámbitos, operando como esquemas tácitos o explícitos, ya para ser convalidados o ya para ser cuestionados pero nunca ignorados. Es así que las referencias a la(s) identidad(es) en los discursos de las ciencias y las disciplinas, en los discursos políticos de distinto signo, en los literarios, en los religiosos, en los periodísticos, en los institucionales, en los publicitarios y empresariales, etc., refrendarán ciertos contenidos del imaginario y objetarán u omitirán otros entre los disponibles en el marco global de una cultura, promoviendo a la vez nuevos significados que se integrarán de modo paulatino aunque sea sólo en un nivel epidérmico a esa misma doxa que define lo identitario para un individuo, un grupo o un pueblo.

En los siguientes apartados nos dedicaremos a relevar la conformación del concepto de "identidad" en los discursos de las disciplinas humanas y/o sociales, los cuales tienden a tematizar, en un movimiento metadiscursivo, a los otros discursos sobre la identidad que, pese a ser más próximos a los imaginarios sociales o precisamente por eso, no acostumbran dar cuenta de sus propias operaciones constructivas.

Devaneos ontológicos de la identidad

La irrupción de la noción de "identidad" en el pensamiento occidental coincide, llamativamente, con la fundación "oficial" de la reflexión filosófica. El triunfo del ente inmutable de Parménides sobre el ser en constante devenir del oscuro Heráclito, antes del siglo V a.C., es la piedra basal tanto de la ontología como de la lógica que, desde los umbrales mismos de la antigüedad clásica, se expanden, irrefrenables, hasta la modernidad. Resulta oportuno recordar aquí los más célebres versos del poema Sobre la naturaleza, que convirtieron a Parménides en el mentor de la dicotómica y excluyente tradición idealista iniciada por Platón:

Vamos, yo te diré y escuchando el discurso
consérvalo en ti
las dos únicas vías de indagación que se
pueden concebir.
La una, que (el ser) es y no puede no ser:
ésta es la vía de la Persuasión,
porque se halla acompañada de la verdad;
La otra, que no es y que es necesario que no
sea: éste, te digo
es un sendero en el que nadie aprenderá
nada.
Pues tú no podrás conocer el no-ser lo cual
no es posible
ni podrías expresarlo (fr. 4, 1-8).

Y, más adelante:

La misma cosa es el pensar y el ser, porque sin el
ser (...) no podrías encontrar el pensamiento (fr. 5).

En estas líneas se cristaliza definitivamente lo que Aristóteles llamará más tarde el principio de identidad, del que se deducen

el de no-contradicción y el de tercero excluido, presentados los tres como leyes elementales del razonamiento lógico en cualquier viejo manual de filosofía: "lo que es, es"; "nada puede ser y no ser al mismo tiempo"; "lo que es, es, y lo que no es, no es; no hay una tercera posibilidad". Lo que hoy puede parecer una cadena de tautologías fue la tríada inaugural de todos los racionalismos, incluido o sobre todo el positivista. Podemos aventurar, entonces, que la fe en la razón humana cultivada tenazmente hasta mediados del siglo XX surge de la afirmación de lo idéntico como esencia suprema de toda entidad, en particular, la entidad que es capaz de pensar y pensar-se en el mismo acto de pensamiento; si nos detenemos en el último fragmento citado, no sólo reconoceremos el embrión presocrático del cogito de Descartes, sino también el postulado central del positivismo científico: sólo es válido pensar lo que es, y lo que es lo real es la condición de verdad de lo pensado. La evidencia del ser es, al mismo tiempo, la constancia del pensamiento: el principio de identidad, Heidegger dixit, no radica en la igualdad entre dos términos "A=A", sino en la mismidad "A es A": lo mismo consigo mismo. La identidad del ente opera así como una garantía del ser, que autoriza la actividad de las ciencias e incluso podríamos agregar la organización de las sociedades en torno a la idea de unidad. El efecto residual de este tipo de constructos conceptuales sobre la identidad en los valores de la cultura dominante de Occidente y, muy especialmente, en la praxis del poder, se hace patente en la persistente tendencia a la negación a la eliminación de lo otro, lo distinto. Enfatiza un autor de la talla de Zygmunt Bauman, en alusión a las ambivalencias del mundo moderno:

[...] lo otro del orden no es otro orden: tan solo es el caos de la alternativa. Lo otro del orden es el hedor de lo indeterminado e impredecible. Lo otro es la incertidumbre, el origen y arquetipo de todo temor. Los tropos del otro orden son: indeterminación, incoherencia, incongruencia, incompatibilidad, ilogicidad, irracionalidad, ambigüedad, confusión, inexpresividad, ambivalencia (Bauman 1991: 81).

Como lo confirman, por ejemplo, las operaciones políticas y militares de la mayor potencia económica y armada del planeta, lo diferente a ese ser en sí mismo reconocido como civilización contemporánea y ornamentado por sus imperativos categóricos "sistema democrático", "libertad individual", "propiedad privada", "progreso" o "mercado" no debe tener lugar en la realidad: es lo contradictorio, lo caótico, lo inhumano; la terrorífica amenaza de la nada.

Sin embargo, pese a la violencia que históricamente ha ejercido, en todas las formas de totalitarismo, colonialismo, imperialismo y segregacionismo, la afirmación o la imposición del ser uno de cuño parmenídeo frente a la posibilidad del ser de lo diverso, el pensamiento disolutivo de las totalidades y las permanencias heredero del relegado Heráclito obtuvo notables éxitos en los círculos intelectuales y académicos desde mediados del siglo XVIII. La crítica a las concepciones filosóficas esencialistas o sustancialistas sobre la identidad tiene, seguramente, sus antecedentes más corrosivos en Hume y Nietzsche; para ellos, el sujeto autoidéntico del racionalismo cartesiano no sería sino una ilusión, cuyo abandono pondría en escena una multiplicidad de cogniciones, emociones y voluntades. Este tipo de cuestionamientos encontrará después su mayor y más célebre sustento, sin dudas, en el ámbito del

psicoanálisis freudiano, orientándose implacablemente a la desmitificación del Yo. Entre muchos otros, este elocuente párrafo escrito por el médico vienés en 1930 previene a las generaciones posteriores de las trampas de la identidad subjetiva:

En condiciones normales nada nos parece tan seguro y establecido como la sensación de nuestra mismidad, de nuestro propio yo. Este yo se nos presenta como algo independiente unitario, bien demarcado frente a todo lo demás. Sólo la investigación psicoanalítica [...] nos ha enseñado que esa apariencia es engañosa; que, por el contrario, el yo se continúa hacia dentro, sin límites precisos, con una entidad psíquica inconsciente que denominamos 'ello' y a la cual viene a servir como de fachada (Freud, 1975: 5).

El sujeto escindido por la herida narcisista del inconsciente que desnuda aquí Freud será, a su vez, el referente obligado del sujeto descentrado y disperso asumido por la mayoría de las teorías de la posmodernidad que, en las postrimerías del siglo XX, empañarán fatalmente el sistema de absolutos con el que Europa y América del Norte bruñeran sus prístinos espejos.

Saliendo de las engorrosas y siempre parciales síntesis del derrotero histórico de un término aislado, pasemos ahora a relevar la consideración de una de sus más difundidas derivaciones por parte de las ciencias sociales contemporáneas: la denominada identidad cultural, tipo privilegiado de las identidades colectivas.

La identidad colectiva o la persecución del “yo plural”

Entre los polos ontológicos de la omni-abarcativa identidad del ente universal o del sujeto trascendental kantiano y la del sujeto individual de la psicología sin olvidar el de la filosofía político-económica y la ética pragmática del liberalismo anglosajón, las sociedades del siglo XX se descubren a sí mismas en la urgencia de hipostasiar un tipo de identidad intermedio y mediador, capaz de conjugar las contrarias aunque ya no contradictorias necesidades de cohesión y diferenciación propias de las naciones modernas y las colectividades que las diseñan.

Como señala Pelayo García Sierra, la locución “identidad cultural” comienza a circular en Europa, con gran fuerza, tras la Segunda Guerra Mundial, probablemente a causa de las radicales reorganizaciones de orden político que se producen durante esos años. La idea de identidad, reservada hasta entonces casi exclusivamente a los tratados de filosofía, se reubica de pronto en el contexto de las reivindicaciones de fronteras o de autonomías nacionales, regionales o étnicas. En ese encuadre, la identidad tenderá a ser referida no ya a sujetos lógicos, cosmológicos o psicológicos, sino a las culturas: “culturas” en plural, desde una perspectiva relativista, cuya fundamentación teórico-ideológica es elaborada por nuevas generaciones de antropólogos que cuestionan a la antropología clásica en particular, los antropólogos estructuralistas liderados por Claude Lévy-Strauss, quien, en 1975, dirigiera un histórico seminario sobre la problemática de la identidad. El relativismo cultural, caracterizado como una

suerte de propuesta no siempre feliz para evitar el etnocentrismo en las ciencias humanas (García Canclini: 1981), defensor de las diferencias sustanciales y la inconmensurabilidad de las prácticas sociales de todos los pueblos, por más “salvajes” y “atrasados” que resulten a la mirada del civilizado Occidente, sirve como soporte conceptual a un creciente corpus de enunciados de orientación nacionalista o regionalista: durante las décadas de los años setenta y ochenta del último siglo, la publicación de libros, folletos o artículos de distinta índole que contienen en su título el vocablo “identidad” “Identidad y Cultura”, “Identidad, tradición, autenticidad”, “La identidad cultural de Colombia”, “Cultura e Identidad valencianas”... aumenta en forma incesante (García Sierra, 1999).

Pero... ¿cuál es el significado de esta expresión arrullada por la armoniosa melodía del pensamiento relativista? Nos topamos aquí con una verdadera metástasis polisémica, pues la noción de “cultura”, adherida a la de “identidad”, ya tan compleja, empuja el oleaje del sentido a costas inescrutables. Sin ánimo de repasar los centenares de definiciones de las que la palabra “cultura” ha sido objeto sólo en el campo de las ciencias sociales, nos inclinaremos aquí por retener la formulada por el filósofo y antropólogo estadounidense Clifford Geertz, simplemente por el grado de aceptación que parece haber conquistado en muchas comunidades académicas. Según Geertz, promotor del controvertido concepto “primordial ties” lazos primordiales, que explica desde lo emotivo-afectivo la demanda de las sociedades humanas de darse existencia y tener un nombre, la cultura debe ser entendida como:

[...] un sistema de signos interpretables (símbolos). La cultura no es una entidad, no es algo a lo que puedan atribuirse de manera causal acontecimientos sociales, modos de conducta, instituciones [...]. Cuando se la concibe como una serie de dispositivos simbólicos para controlar la conducta, como una serie de fuentes extra somáticas de información, la cultura suministra un vínculo entre lo que los hombres son intrínsecamente capaces de llegar a ser y lo que realmente llegan a ser (Geertz, 1997: 55-57).

Lo que se denomina “cultura” en una sociedad suele ser, entonces, un vasto repertorio de convenciones regulador del pensamiento y la acción, resultante, en parte, de una tradición, una educación y un *modus vivendi* aceptados como comunes; en parte, de hábitos representacionales compartidos y, en parte, de una voluntad activa de agentes políticos, todo esto enhebrado progresivamente en el collar de abalorios de la interacción comunicativa, que desliza al centrípeto ser individual al cuerpo centrífugo y operativo del sujeto social. De esta manera, la “identidad cultural” de una colectividad, un pueblo, una nación o un país manteniendo las sutiles pero sensibles diferencias entre estos conjuntos puede verse como el producto imaginario de experiencias y contactos a la vez particulares y generales hechos memoria e, incluso, de contenidos ocultos por el olvido, pero latentes en el sentimiento de pertenencia que garantiza la cohesión grupal; es, por esta razón, la huella del pasaje del “yo” que se reconoce a sí mismo en el constante flujo de su conciencia al

“nosotros” que proporciona arraigo, seguridad, organización y disciplina a sus componentes, que une al mismo tiempo que distingue discrimina la posición del “ellos”, el inestable espacio de la alteridad. Todos estos aspectos serán contemplados, desde distintos encuadres epistémicos, en los próximos apartados.

Perspectivas como la de Geertz han sido muy fecundas en los estudios antropológicos sobre las identidades culturales que sucedieron al relativismo: en particular, respecto de los nacionalismos, se destaca el trabajo de Benedict Anderson, *Imagined communities. Reflections on the origin and spread of nationalism*. Este texto, aunque concentrado en el caso de Indonesia especialidad del autor, da pie a análisis de proyecciones casi universales. Se ofrece allí un enfoque constructivista, consistente en observar a las sociedades y, más estrictamente, a las naciones, como procesos de construcción humanos, creaciones cognitivas de líderes, intelectuales, artistas y, en general, de las masas populares; por este motivo, esas “comunidades imaginadas”, así como han sido erigidas por una suma de voluntades más o menos conscientes, pueden ser destruidas (Anderson, 1993).

Aprovechemos las especulaciones anteriores para observar que en tanto algunos aspectos de esas configuraciones identitarias culturales parecen operar simultáneamente en el nivel consciente y en la psicología profunda de los individuos, otros escapan a éstos: hablamos de sus aplicaciones políticas y económicas, articuladas y dirigidas por aparatos gubernamentales con propósitos que, aunque generalmente ligados a los de la unidad y la revaloración comunitarias, pueden llegar a reducir, en un afán pragmático y simplificador, un complejo sistema de experiencias y percepciones sociales a un esquemático listado de caracteres y condiciones numerables, útil como herramienta propagandística o de mercado. Cabe subrayar aquí la elocuente proliferación de congresos, conferencias, jornadas y encuentros patrocinados por organismos oficiales nacionales e internacionales que, en los albores del siglo XXI, concentran su interés en problemáticas identitarias, legitimando su protagonismo en la agenda de las políticas culturales.

Pero, más allá de sus usos populares u oficiales, conviene recordar que el destino epistemológico de las identidades culturales encuentra su mayor obstáculo o, mejor dicho, su más violenta reformulación en el indómito agnosticismo de las teorías de la posmodernidad, a las que ya aludimos. Agnes Heller, en su insoslayable análisis de las transformaciones sociales a partir de la posguerra, observa la decadencia de las “identidades esenciales”, supuestos motores de la historia o responsables de grandes causas, en las últimas décadas. Las nuevas identidades, merced al ácido aporte de la generación existencialista, alienada y posmoderna, aparecen de pronto despojadas de su “aura” épica. Los perfiles de estas identidades reconstruidas en un mundo post-globalizado no recortan ya sujetos de posiciones prefijadas, sino que señalan desplazamientos y tránsitos (Heller: 1989), como veremos más adelante. Corresponde ahora reflexionar brevemente sobre otras variantes de las identidades colectivas, que mutilan casi mortalmente la pretensión a la vez homogeneizadora y distintiva de las identidades culturales.

Como hemos sugerido, las llamadas “identidades culturales” suelen fundarse en criterios territoriales continental, regional, local: latinoamericanidad o argentinidad, por ejemplo, étnicos desde los más amplios e imprecisos, como negritud, hasta los más restringidos y situados, como pueblo mapuche, lingüísticos como hispanidad, ligada por lo general a los hablantes de la lengua castellana, independientemente de su origen geográfico o racial e inclusive históricos y religiosos como cristiandad. Frente a esas identidades tradicionales, se ubica la sincrónica y comprehensiva “identidad de época” que, si bien precaria en su temporalidad, intenta recuperar una suerte de espíritu universal relativo a lo que se percibe como presente v. gr., la del hombre moderno y las múltiples y dispersas identidades etarias que van desde las juventudes políticas hasta las tribus urbanas y las segmentaciones cronológicas arbitrarias y variables tales como “tercera edad”, de clase patentadas magistralmente por el materialismo histórico y reformadas, con fines algo menos revolucionarios y denominaciones más sofisticadas y complejas, por los estudios de mercado, de género y sexuales distinguiéndose aquí el basamento socio-psicológico del bio-psicológico, profesionales, etc. Algunos de estos tipos de identidad se asocian, actualmente, a grupos que reclaman el reconocimiento social o denuncian la discriminación o el desamparo que padecen al interior de la macro-comunidad en la que se insertan como minorías, creando sus propias agrupaciones y hasta dándoles entidad jurídica, en un gesto reivindicatorio y pasional que emula los “lazos primordiales” de los que hablaba Geertz. En este sentido, los análisis provenientes de los Cultural Studies, tanto los de original sello británico como las adaptaciones de los investigadores latinoamericanos a la luz de las relaciones entre la cultura oficial, lo popular y lo masivo-mediático, han enriquecido notablemente las discusiones sobre las construcciones identitarias. Apuntando a la “puesta en escena” de las identidades colectivas, estos trabajos suelen describir el drama e inclusive el melodrama de los distintos tipos de actores sociales en un territorio nacional multicultural, donde se confrontan y negocian permanentemente posiciones de poder e intereses parciales a través de estrategias hegemónicas y contrahegemónicas, de conservación y de resistencia (cf. García Canclini, 1995).

La emergencia de estas manifestaciones identitarias sobre la trama aparentemente isomórfica de las culturas revela, sin dudas, que las argumentaciones sobre el sentido de pertenencia no pueden agotarse en la automática asimilación al entorno inmediato, sino que requieren una lectura multifocal e, irreversiblemente, transversal. Como afirman Ruth Amossy y Anne Herschberg Pierrot:

[...] Cada uno de nosotros posee tantas identidades sociales como pertenencias; podemos formar parte simultáneamente de una clase social, de una etnia mayoritaria o minoritaria, de una nación y, por supuesto, de un sexo. La imagen colectiva que circula de estas diversas categorías es determinante en la constitución de la identidad y en los comportamientos e interacciones consecuentes (Amossy y Herschberg Pierrot, 2001: 48).

La Identidad relatada y memoria colectiva

La teatralidad de las luchas identitarias a la que aluden los estudios culturales latinoamericanos sobre las mediaciones sociales encuentra un contundente sustento teórico en el más filosófico abordaje de la hermenéutica contemporánea. El "giro hermenéutico" en la filosofía y las ciencias sociales, tan exitosamente promovido por Hans-Georg Gadamer (cf. Gadamer, 1995), parte, como se sabe, del énfasis en el vínculo entre lenguaje y razón ya resaltado por Heidegger, Wittgenstein y Vygotski, desde sus respectivos marcos epistemológicos, y de la necesidad de reemplazar a la explicación cientificista por la comprensión-interpretación de los procesos culturales, enraizados en tradiciones, encuadrados en contextos históricos y dinamizados en interacciones discursivas. Su tesis fundamental es la de que la existencia humana siempre se inscribe en circunstancias, es decir, en un mundo constituido entre lo propio y lo extraño, y que esas circunstancias son "interpretativas", es decir, concebibles desde una apertura que organiza la experiencia vital cuando se la explicita, representa o proyecta a través de las operaciones simbólicas propias del lenguaje.

Las prestaciones de la hermenéutica a la reflexión sobre la(s) identidad(es) son particularmente generosas en la obra del francés Paul Ricoeur, en especial *Sí mismo como otro* (1996) y *Tiempo y narración* (I, II y III, 1995-1996). Allí, el filósofo describe la doble tensión dialéctica entre la mismidad (término que evoca al idem, lo que el sujeto tendría de inmutable) y la ipseidad (que se refiere al ipse, a la identidad en función de un otro, con el que se mantendría una relación de implicación), lo que le permite arribar al concepto de identidad narrativa, superador de las visiones opuestas del sujeto soberano de la modernidad y del sujeto disuelto o fraccionado de Hume o Nietzsche. El sujeto al que remite esta identidad no es un Yo cerrado sino, como ya dijimos, un sujeto expuesto al contexto que trabaja sobre la tradición cultural y es capaz de innovación. Las identidades aparecen así dispuestas sobre una "trama narrativa", como síntesis de la diversidad; los agentes de esa narración "interactúan, nacen, mueren, transmutan, aparecen, desaparecen, luchan, decaen, vencen, desean, se fugan": son producto de ficciones en las que, sin embargo, hay componentes de verdad o realidad por obra de la mimesis. En suma: la noción de identidad narrativa autoriza a interpretar a los sujetos y sus identidades como efectos discursivos de un relato a la vez histórico y literario, a lo largo de la línea del tiempo. En un texto más reciente en el que revisa sus teorías, a propósito de sus análisis sobre las relaciones entre la afirmación de la identidad personal o colectiva y la función narrativa, Ricoeur advierte:

[...] La distinción que propongo entre identidad-idem e identidad-ipse sólo refuerza la capacidad de contar y de contarse, y de responder así a la pregunta: "¿quién soy?" Esta capacidad no es evidente, como lo atestigua la impotencia de los sobrevivientes de los campos de concentración para elevar su memoria lastimada al plano de la expresión verbal por medio del relato (Ricoeur, 1999: 129).

Observaciones como ésta invitan a pensar en identidades de sujetos colectivos tales como "sobrevivientes del Holocausto", "veteranos de la guerra de Malvinas" o "hijos de desaparecidos" al modo de protagonistas de historias que van desde experiencias individuales intransferibles y difícilmente

comunicables, teñidas por el sufrimiento y la pérdida, a figuraciones oportunamente delineadas en el imaginario de una comunidad, que son procesadas y reprocesadas por la denominada "memoria colectiva". Recurrir a esta nueva locución nos obliga a otra indagación en el andamiaje conceptual de las ciencias sociales.

La noción de "memoria colectiva" fue precisada con elocuencia ya en la primera mitad del siglo XX, a través de las reflexiones del filósofo y sociólogo Maurice Halbwachs discípulo de Bergson y Durkheim acerca de la memoria, el tiempo y las sociedades. Este pensador despeja la confusión frecuente entre este tipo de memoria y la mal llamada a su juicio "memoria histórica": para Halbwachs, la Historia y la memoria colectiva son dos diferentes registros del pasado; la primera no comienza sino donde termina la tradición, es decir, en el punto donde se "descompone" o agota la memoria social (Halbwachs, 1968). La memoria colectiva debe entenderse como una corriente de pensamiento continuo, que no retiene del pasado sino lo que todavía está vivo o es capaz de permanecer vivo en la conciencia del grupo que la mantiene, mientras que la Historia se ubica fuera de los grupos, por debajo o por encima de ellos, obedeciendo a una necesidad didáctica de esquematización. De esta manera, en el desarrollo constante de la memoria colectiva no habría líneas claramente delimitantes como en la Historia, sino más bien contornos irregulares e inciertos, de tal manera que en ella el presente no se opone al pasado, como ocurre con el reconocimiento de períodos históricos. Resulta claro que la existencia de diferentes grupos en el seno de las sociedades da lugar a diversas memorias colectivas, mientras que la Historia pretende presentarse como la memoria universal del género humano o, al menos, como la memoria de una parte del género humano; frente a esta ambición universalista, la memoria colectiva se define como:

[...] el grupo visto desde dentro [...]. Ella presenta al grupo una pintura de sí mismo que transcurre, sin dudas, en el tiempo, ya que se trata de su pasado, pero de tal manera que él se reconozca siempre en ella (Halbwachs, 1968: 77 la traducción es nuestra).

La memoria colectiva se identificaría, entonces, con el endogrupo (i.e., el grupo de pertenencia). Esta caracterización nos conduce a postularla como la enunciativa implícita de los relatos identitarios, al actuar como bisagra entre la narrativa individual y la narrativa social, y al convertir en "pasado compartido" por el grupo lo que se experimentó fragmentariamente.

Agreguemos que la actividad narradora de esa memoria colectiva, propulsora de los relatos identitarios, es, así como continua y fluida, contingente, pues está sometida a fuerzas e intereses coyunturales. Pese a las advertencias de Halbwachs respecto de su carácter microsociales, es evidente que ella está afectada por factores macrosociales: tanto las instituciones nacionales o religiosas escuela, Iglesia como los mass media y la literatura aunque esta última, cada vez menos que los anteriores, y hasta el mismo espacio urbano con sus monumentos, nombres de calles, edificios "patrimoniales", etc. contribuyen a dictar los contenidos de sus narraciones, señalando a los grupos cuáles son los hechos que merecen recordarse y por omisión cuáles deben ahogarse en el olvido.

Se ha hablado, incluso, de "políticas de la memoria colectiva", en alusión a los esfuerzos del poder por tamizar ese pasado compartido y asegurar una "memoria oficial", defenderla y conservarla (cf. Bergero y Reati, 1997).

Un sujeto ideológico

Los conceptos recogidos en el apartado anterior redirigen nuestra atención a la esfera de los discursos sociales, entendidos éstos como expresiones difusas o latentes de la doxa y como co-texto de los enunciados efectivos que circulan en una sociedad, tal como se aclarara en la introducción de este ensayo. Si, como acabamos de ver, es posible identificar a la memoria colectiva con los grupos sociales y su exigencia de dotarse de una autoimagen con una cierta, aunque maleable, persistencia temporal, también se hace viable conectar sus "contornos irregulares e inciertos" con ese co-texto, del que sería parte integrante, y situar a la identidad comunitaria como sujeto ideológico antes que lógico de sus narraciones y argumentaciones.

Retomando las lecturas de Angenot ya citadas, adoptamos su comprensión de los sujetos ideológicos como entidades imaginarias determinadas y definidas únicamente por un conjunto de axiomas y presupuestos que proceden del sistema ideológico de una comunidad, es decir, del repertorio de ideologemas i.e., máximas subyacentes al desarrollo argumentativo de los enunciados efectivos, que toman cuerpo en fórmulas cristalizadas, cercanas a los estereotipos que circulan en ella (Angenot, 1989). Es así que entidades abstractas como "instinto maternal" o "democracia liberal" resultan de las series fraseológicas que se disponen en torno a ellas, como una constelación, otorgándoles la condición de evidencias indiscutibles y, por lo tanto, realidad. Lo mismo ocurriría con tópicos identitarios tales como "ser nacional", "identidad nikkei" o "identidadlésbica", para ofrecer ejemplos de variada extensión y naturaleza.

Como sujetos ideológicos de los relatos tejidos por memorias colectivas de mayor o menor amplitud social, las identidades cobran cuerpo y consistencia para aquellos que las sostienen-soportan, proveyéndolos de los marcos de referencia requeridos para su auto-reconocimiento como partes de un grupo o un pueblo. Las identidades son para ellos, de este modo, garantía de una existencia supra-individual que, así como los compromete, los precede y los trasciende, conjurando el atávico temor a la disolución, la sinrazón y el vacío.

Identidad y otredad; estereotipos y realidad

Hasta este punto, hemos tratado a las identidades colectivas principalmente como factores cohesivos y figuraciones autor-referenciales, recurriendo a nociones extraídas de paradigmas filosóficos, sociológicos y socio-lingüísticos. De estas nociones, se infieren permanentemente los mecanismos diferenciadores que intervienen en su elaboración, como hemos anotado en más de una ocasión: si, como hemos visto, lo que se concibe como "identidad" es la percepción compartida de un "nosotros" habitado por una memoria narradora, esta percepción es, simultáneamente, distintiva, porque se fija frente a un "otros" con el que se establece una relación de implicación. Ningún grupo humano se autopercebe y se autodefine más que por

oposición a la forma en la que percibe y define a otro grupo humano, y es en esa oposición donde obtiene su horizonte identitario. Por otro lado, si contrastáramos estos puntos de vista con las descripciones del aparato psíquico procedentes del psicoanálisis freudiano, se haría necesario considerar lo que de "otro" hay en la subjetividad, a través de la tripartición Yo-Ello-Superyó. Incluso algunas líneas de los estudios lingüísticos resaltan la actividad modeladora de "lo otro" exterior en el pensamiento y en el lenguaje de los individuos, por medio de los conceptos de "polifonía", "heterogeneidad constitutiva" y "heterogeneidad mostrada" (cf. Authier, 1981). Ese "ser a partir de otro", sintetizado luminosamente en las palabras de Rimbaud que sirven como epígrafe a este trabajo, es tanto una indicación de unidad como de diversidad, de seguridad como de inquietud.

Para profundizar ese aspecto, indisociable del de la identificación grupal, nos dejaremos guiar por algunos desarrollos pertinentes de la psicología social.

Uno de los problemas más resaltados por las investigaciones de corte psicosocial es el de cómo son objetivadas y consensuadas la identidad y la diferencia, más allá de la coerción cultural: ¿hay un fundamento en el ámbito de lo real que de crédito a esas construcciones sociales?; y si no lo hay, ¿cómo es posible que persistan esas construcciones? En la mayoría de los discursos identitarios, se presenta a estos procesos como hechos racionales y hasta naturales, a través de argumentaciones étnicas, lingüísticas, históricas, épicas, geográficas o míticas. Tomemos como ejemplo extremo un fragmento de una proclama en defensa de la identidad hispánica cristiana y castiza que puede leerse hoy en una página de Internet:

[...] Es verdad que pudo haber una España árabe (Al-Andalus, que por cierto, en árabe significa Vandalucía, "tierra de Vándalos") y otra España judía (Sefarad), pero la España que nosotros hemos heredado es la España que se hizo en lucha contra los enemigos de la religión católica. La tolerancia que se presume mostraron los musulmanes no fue tal, y si no: que se lo pregunten a los mozárabes, cristianos que tuvieron que vivir bajo el yugo musulmán [...]. Sobre la "comunidad" judía asentada en España por aquellas fechas de la Edad Media sólo podemos decir que más que sufrir la marginación de parte de los musulmanes o de los católicos con los que coexistían, ellos mismos se apartaban, construyendo sus propios barrios - las juderías o aljamas - por mor de vivir aislados, evitando que el contacto con los "goim" (que significa en hebreo cerdos, gentiles, calificativo con el que los judíos denominaban indistintamente a cristianos y musulmanes) les pudiera contaminar si entraban en contacto con ellos [...]. La España que nosotros hemos heredado, guste o no, es la que nos entregó el Rey Fernando III el Santo, que reconquistó el Reino de Jaén a los musulmanes. La España de la que nosotros venimos es la España de las Catedrales, la España de los Caballeros cristianos que morían en Cruzada. La España vigorosa que culminó su reconquista en 1492 y se lanzó al descubrimiento, conquista, población y evangelización de la América Hispana - que no "Latina" - construyendo un

Imperio de dimensiones que jamás se había visto
(Asociación Cultural Hispania).

Si bien no es frecuente encontrar este grado de animosidad xenófoba en un enunciado sobre lo nacional se trata, claramente, de un discurso racista sobre una supuesta pureza de sangre, orientado a descalificar la llamada "Teoría de las Tres Culturas", que afirma el aporte aluvional de cristianos, musulmanes y judíos en la constitución de España, la enumeración de hechos-acontecimientos de un pasado glorioso y distintivo como documento probatorio de una esencia inmanente al espíritu de la etnia, en contraposición al pasado "oscuro" de otros grupos, es un ejercicio habitual en los discursos conservadores sobre la identidad; el "nosotros" invocado a lo largo del fragmento se alimenta aquí del reconocimiento de un tiempo heroico que, aunque lejano, dinamiza ciertos vínculos y rechaza otros, los que suponen la presencia amenazante y perturbadora de esos "ellos" despiadados o medrosos de cualquier modo, moralmente inferiores ajenos a la más acendrada tradición cristiana.

La búsqueda de fundamentos idiosincrásicos en la realidad conlleva, como en este caso, el riesgo de la manipulación a través de la estereotipia; sin embargo, la seducción que ejercen semejantes manifestaciones sobre determinados grupos no pasa por su grado de verosimilitud: esquemas como éstos, aunque distorsionados respecto de sus "modelos" históricos, confirman para quienes se ven reflejados en ellos una "superioridad moral" en relación con otros grupos aquí, los musulmanes y los judíos retroalimentándose así, indefinidamente, los contenidos positivos del propio estereotipo y los negativos del adjudicado a "los otros". La teoría de la identidad social, introducida en la psicología social por Henri Tajfel en 1969, permite explicar, en parte, ese fenómeno: según Tajfel, la tendencia de los grupos a acentuar las similitudes de sus integrantes se produce siempre a expensas de otros grupos, habitualmente, para valorizarse frente a éstos; proyectar una imagen unificada de la propia comunidad permite confrontarla a otras para evaluarla mejor; según numerosas experiencias de campo, esta comparación es, por regla general, ventajosa para el grupo al que pertenece el evaluador. Ese favoritismo lleva a los sujetos del grupo en cuestión a incrementar el sentimiento de su propio valor, es decir, a reforzar su autoestima. En resumen: las representaciones estereotipadas del "sí mismo" y del "otro" son siempre funcionales, aun cuando sean deformadas (Amossy y Herschberg Pierrot, 2001). Paralelamente, el "disminuir" al otro ayuda a conjurar la amenaza disolutiva de lo diferente, a evitar el riesgo de confundirse en lo exterior y ajeno, a conservar los lazos sociales que dan arraigo y autocomprensión a los sujetos.

Sin embargo, no hay dudas de que lo que resulta "funcional" para los grupos sirve también como argumento para validar acciones que exceden los meros efectos psicosociológicos; el sentimiento de "superioridad" así inducido es una vía directa al etnocentrismo y a la intolerancia de los pueblos, así como para la rivalidad más enconada entre los conjuntos humanos que conviven en espacios próximos. Como apuntara Habermas, demasiadas guerras y genocidios se han perpetrado y siguen perpetrándose en nombre de ese sentimiento para continuar invocando "los valores de la sangre, la tierra y la religión" en forma despreocupada (Habermas, 1985).

De la comunidad a la empresa y viceversa: identidad y

mercado

El tránsito de la "identidad individual" a las "identidades colectivas" ha tenido a su vera, en los últimos años, la consagración discursiva de nuevas locuciones identitarias impulsadas desde las disciplinas y sub-disciplinas dedicadas al estudio de las organizaciones formales con fines sociales y comerciales instituciones, empresas, sus comunicaciones y sus públicos. Es así que en el discurso de sociología organizacional, en el de la teoría de las relaciones públicas y en el del marketing, entre otros derivados, la expresión "identidad corporativa", estableciendo alianzas sistemáticas con locuciones relativas al "parecer" o al "actuar" de organismos civiles de distintos tipos "imagen corporativa", "cultura organizativa", etc., recorre ávidamente las manifestaciones y las oquedades de un "ser" determinante y, sobre todo, diferenciador en la beligerante topografía de los mercados locales e internacionales. Sin la intención de abundar aquí en la innegable contribución de este concepto a la dinámica comunicativa de las empresas y las instituciones en general los trabajos compilados en la presente publicación dan acabada cuenta de su utilidad estratégica, nos detendremos brevemente en sus implicancias epistemológicas, sugiriendo apenas los efectos semánticos del desplazamiento del sujeto ideológico "identidad" de la superestructura político-cultural a la infraestructura económico-productiva.

El ubicuo catalán Joan Costa, uno de los más citados autores en el ámbito de las investigaciones hispanoamericanas sobre la identidad y la imagen corporativas, encuentra un remoto despegue histórico para la primera en la evolución de las "marcas" comerciales europeas a partir de los sellos y estampillas necesarios para la circulación de mercaderías, luego isotipos y logotipos gracias a la imprenta de Gutenberg, todos ellos con una clara función identificatoria. Esta función marcaría, identitaria, se amplificaría a principios del siglo XX, también en Europa, "con la idea innovadora de que todas las manifestaciones de la empresa debían transportar sus signos propios de identidad" (Costa, 2003). En 1908, cuando Henry Ford "desarticulaba los procesos de trabajo en la cadena de montaje en su factoría de Detroit", países como Alemania e Italia producían innovaciones comerciales ya no apoyadas en los cuatro pilares clásicos del pensamiento empresarial el capital, la organización, la producción y la administración, sino en una suerte de "premonición" de la identidad corporativa. Costa destaca que, en ese mismo año, la empresa alemana AEG contrató al arquitecto, diseñador y artista Peter Behrens para desarrollar una concepción unitaria respecto de sus producciones, instalaciones y comunicaciones; más tarde, el sociólogo Otto Neurath "aportaría una visión inédita a la empresa, que ya no sería aquella de la lógica productiva o administrativa, y que enlazaría las relaciones humanas con las comunicaciones hacia el mercado" (Costa, 2003). A mediados del siglo, las intuiciones pioneras del fabricante y "visionario" italiano Camillo Olivetti respecto de la función decisiva de las comunicaciones en el desarrollo empresarial conducirían a la consolidación, al interior de la compañía, de un departamento responsable tanto del diseño industrial y gráfico como de las relaciones comunicativas y culturales externas e internas. Exportada a los Estados Unidos, esta concepción integral de la identidad de empresa sería rebautizada, casi en forma definitiva, con la denominación "identidad corporativa". Por

otra parte, Costa reconoce como basamento teórico de esta noción al trabajo reflexivo de la Bauhaus, escuela alemana en cuya corta existencia entre 1919 y 1933 buscó, entre otras cosas, trasladar la estética a la práctica proyectual del diseño de objetos, productos y mensajes; el pragmatismo norteamericano habría llevado al aún frecuente equívoco de reducir la "identidad corporativa" al diseño gráfico, especialmente el de marcas y packaging. Para Joan Costa "todo es soporte de identidad", no sólo los distintivos gráficos, los embalajes y la publicidad de los productos, ya que aquélla se define como "la esencia institucional de la empresa" que, sugestivamente, puede "diseñarse" y es el eje de expresiones funcionales y emocionales tales como "personalidad", "estilo", "cultura" e "imagen" (Costa, 2003).

El hecho es que conceptos como éstos ponen en evidencia el pasaje de las "sociedades industriales" a las "sociedades de servicios" propias de la reestructuración operada en los mercados económicos y laborales del Primer Mundo en las últimas décadas del siglo pasado; este deslizamiento en las bases materiales de los sistemas sociales, controlado por las políticas neoliberales hegemónicas, estuvo necesariamente acompañado por una reconsideración y un redireccionamiento del "capital" y los "valores" de empresas e instituciones hacia factores de índole cualitativa, consecuentes con el nuevo paradigma productivo. La "identidad" pasa a asociarse, en este escenario, al patrimonio de la organización, junto al "capital intelectual" humano o estructural y otras nociones que, con el auxilio de la sociología y sus adaptaciones economicistas, sustantivan esos "activos intangibles" que han ido cobrando peso y atención crecientes en la literatura especializada. La "identidad personal", la "profesional" y la "organizativa" han convergido incluso en una suerte de "hermenéutica de las organizaciones", que bebe sin pruritos de las identidades narrativas descifradas por la pluma de Paul Ricoeur (cf. Hatch y Schultz, 2004). Lo que podría generalizarse como "identidades de mercado" es transferible también a los intentos de los estados nacionales por posicionarse en los competitivos terrenos del turismo y las exportaciones, a través de herramientas relativamente novedosas como las "marcas país", que "blanquean" desprejuiciadamente las otrora cuestionadas relaciones entre política cultural, producción simbólica, producción material y objetivos de desarrollo económico, confinando en el arcón de la abuela las viejas diatribas a la racionalidad técnica.

El devenir de las identidades en la desterritorialización de las culturas

La llamada "globalización" ha representado, indudablemente, mucho más que el desmantelamiento de los modelos económicos alternativos al capitalismo avanzado: ha significado también el derrumbe de las barreras legales y mentales que los gobiernos opusieron tradicionalmente al mercado de bienes, valores y arquetipos. Las reacciones ante ese proceso han sido dobles: por un lado, la creación de superfederaciones transnacionales de las cuales Europa sigue siendo el ejemplo; por otro, las retribalizaciones étnicas y religiosas, que erosionan la estructura pretendidamente homogénea del Estado-Nación. La tensión generada por esa "realidad dual" apertura vs. aislamiento; alineación vs. contrahegemonía traza laberínticos surcos en la cartografía de las culturas.

En ese contexto, la hibridación cultural, sin ser de ningún modo

un fenómeno reciente (cf. García Canclini, 1995), se ha visto vertiginosamente alentada por las aceleradas aplicaciones de las tecnologías de la telecomunicación en particular, las redes de información, a las que resultaría ingenuo calificar de impredecibles. Los "nuevos territorios culturales" fundados en las mezclas, sin embargo, no comprometen tanto a los grupos como a los individuos: cada uno de ellos se vincula a diversas culturas, de acuerdo con sus roles y oportunidades de consumo, experiencias y, en algunos casos, preferencias. En este sentido, autores como James Lull han observado, hace más de un lustro, que la coherencia cultural como modo de vida ha dejado de ser un imperativo para la asunción de la propia identidad; la cultura se definiría hoy como una red de pertenencias que cumplen las funciones de instrumentos de autocomprensión, interacción social y placer, aún sin descartar la influencia del poder institucionalizado, y sería en sus intersecciones donde los sujetos van negociando sus representaciones y referentes identitarios (Lull, 1997).

Por otra parte, las formas cibernéticas de socialización han dado a luz a nuevas categorías de identidad, como las inducidas dentro de las "comunidades virtuales", en las cuales se establecen fuertes lazos comunicativos y se tejen espacios de dominación y resistencia, a la manera de los aparatos ideológicos; formatos como los weblogs, bitácoras de los más variados contenidos, no sólo autorizan la libre creación de identidades ficcionales fuera del campo literario tradicional, sino que también aglutinan, en sus "comentarios", a identidades virtuales satélites, que salen de la instantaneidad de los foros y los chats para fijar públicamente sus propios recorridos narrativos.

Este desdibujamiento de las identidades culturales a favor de identidades personales flexibles, múltiples y supuestamente autónomas acarrea, desde ya, nuevas incertidumbres: ¿es esto el triunfo definitivo del sujeto descentrado de la posmodernidad frente al monolítico sujeto del pensamiento moderno?; ¿es su des-realización o su reformulación?; y, más concretamente: ¿son estas "nuevas identidades individuales" marcas del insaciable anhelo de ser, o marcas del también insaciable apetito de los mercados?

Y, finalmente, el deseo (a modo de conclusión)

Las respuestas a los interrogantes anteriores exigirían un trabajo teórico sobre las identidades que, sin dejar de lado su carácter de constructos sociales, permitiera reinscribirlas en el arco de significaciones que se extiende desde el sujeto hasta la intersubjetividad. Las representaciones identitarias podrían verse así tanto como resultados de procesos históricamente situados o como actantes de esos mismos procesos, movilizados de los seres empíricos que les confieren sentido. Lo que debe quedar claro es que el cauce de esas identidades continuamente reconstruidas no puede agotarse en la celebración del presente inmediato ritualizada a través del consumo, sino que reclama un principio de solidez y de inteligibilidad en las dimensiones imaginarias pero irrevocables del pasado la memoria y del futuro el proyecto: la conciencia histórica y la confianza en un mañana posible son los verdaderos ojos de la reflexión sobre la identidad. Como apuntara Agnes Heller, hoy se hace necesario postular un Yo capaz de hacer frente a toda forma de opresión, lo

suficientemente formado para no ser violado; si se admite negligentemente la deconstrucción del Yo,

[...] si se deja el Yo totalmente des-hecho, cualquiera puede violarnos, y ni siquiera sabremos si hemos sido violados. El yo des-hecho es la materia bruta del totalitarismo (Heller, 1990: 380)

Bibliografía

- Amossy, R. y Herschberg-Pierrot, A. (2001). Estereotipos y clichés. Buenos Aires: Eudeba.
- Anderson, B. (1993). Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo. México: Fondo de Cultura Económica.
- Angenot, M. (1989). Un état du discours social. Québec: Éd. du Préambule.
- Authier, J. (1981). Paroles tennes à distance. En: *Matérialités discursives*. Lille: Presses universitaires de Lille.
- Bauman, Z. (1991). Modernidad y ambivalencia. En: Beriaín, J. Las consecuencias perversas de la modernidad. Barcelona: Anthropos.
- Bayardo, R. y Lacarrieu, M. (1998). Notas introductorias sobre la globalización, la cultura y la identidad. Buenos Aires: Ciccus.
- Bergero, A. y Reati, F. (1997). Memoria colectiva y políticas del olvido. Buenos Aires: Beatriz Viterbo.
- Brunner, J. J. (1994). América Latina: cultura y modernidad. México: Grijalbo.
- Castoriadis, C. (1989). Los dominios del hombre. Barcelona: Gedisa.
- Costa, J. (2003). Creación de la imagen corporativa. El paradigma del siglo XXI. En: *Razón y Palabra*, n° 34, Monterrey.
- Foucault, M. (1991). Las palabras y las cosas. México: Siglo Veintiuno Editores.
- Freud, S. (1975). El malestar en la cultura. Madrid: Alianza.
- Gadamer, H. G. (1995). El giro hermenéutico. Madrid: Cátedra.
- García Canclini, N. (1981). Cultura y sociedad. Una introducción. México: SEP.
- García Canclini, N. (1995). Culturas híbridas. Estrategias para salir y entrar de la modernidad. Buenos Aires: Sudamericana.
- García Sierra, P. (1999). Filosofía de la cultura. En: *Diccionario filosófico. Manual de materialismo filosófico. Una introducción analítica* (pp. 401-435). Oviedo: Fundación Gustavo Bueno.
- Geertz, C. (1997). La interpretación de las culturas, Barcelona: Gedisa.
- Gilroy, P. (1998). Los estudios culturales británicos y las trampas de la identidad. En: Curran, J., Morley, D. y Walkerdine, D. (comps.). *Estudios culturales y comunicación* (pp. 63-83). Barcelona: Paidós.
- Habermas, J. (1985). La reconstrucción del materialismo histórico. Madrid: Taurus.
- Halbwachs, M. (1968). *La mémoire collective*. París: P.U.F.
- Hatch, M.J. y Schultz, M. (2004). *Organizational Identity. A Reader*. New York-Oxford: Oxford University Press.
- Heidegger, M. (1990). Identidad y diferencia. Barcelona: Anthropos.
- Heller, A. (1989). Existencialismo, alienación, posmodernismo: los movimientos culturales como vehículos de cambio en la configuración de la vida cotidiana. En: Heller, A. y Farenc, F. *Políticas de la posmodernidad*. Barcelona: Península.
- Heller, A. (1990). Más allá de la justicia. Barcelona: Crítica.
- Herlinghaus, H. y Walter, M. (eds.) (1994). *Posmodernidad en la periferia. Enfoques latinoamericanos de la nueva teoría cultural*. Berlín: Langer.
- Lull, J. (1997). Help! Cultura e identidad en el siglo XXI. En: *Diálogos de la comunicación*, 48, Lima.
- Martín-Barbero, J. (1998). *De los medios a las mediaciones*. Bogotá: Andrés Bello.
- Parménides de Elea. Sobre la naturaleza fragmentos. En: Mondolfo, R. (1980). *El pensamiento antiguo. Historia de la filosofía greco-romana* (Vol.I, pp.78-79). Buenos Aires: Losada.
- Pérez Lindo, A. (1998). *Nuevos paradigmas y cambios en la conciencia histórica*. Buenos Aires: Eudeba.
- Real Academia Española (2001). *Diccionario de la Lengua Española* (22ª. ed.). Madrid: Espasa-Calpe.
- Ricoeur, P. (1995). *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*. México: Siglo XXI.
- Ricoeur, P. (1996). *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*. México: Siglo XXI.
- Ricoeur, P. (1999). Respuesta a mis críticos. En: *Fractal*, 13, México, 129-137.
- Robin, R. (1994). Para una sociopoética del imaginario social. En: Perus, F. (comp.). *Literatura e historia* (pp. 262-300). México: Instituto de Investigaciones José María Mora.
- Rosa Rivero, A., Bellelli, G. y Bakhurst, D. *Memoria colectiva e identidad nacional*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Télez-Girón López, R. (2001). Reflexiones sobre la cuestión identitaria. En: *Cuadernos de trabajo de CCL*, 41, Puebla.
- Verón, E. (1987). *La semiosis social. Fragmentos de una teoría de la discursividad: parte II*. Buenos Aires: Gedisa.