



EL PROBLEMA DE LA IDENTIDAD EN LOS ESTUDIOS POSCOLONIALES. CLASIFICACIÓN RACIAL, HISTORIAS DE LAS MINORÍAS, RECONOCIMIENTO INTERCULTURAL

THE PROBLEM OF IDENTITY IN POSTCOLONIAL STUDIES. RACIAL
CLASSIFICATION, HISTORIES OF MINORITIES, INTERCULTURAL
RECOGNITION

Eugenia Fraga

IIGG-FSOC-UBA

euge.fraga@hotmail.com

Resumen

El presente trabajo pretende enfocarse en la cuestión de las identidades, problemática insuficientemente abordada desde las teorías así denominadas clásicas o canónicas de la sociología, y que sí ha sido más abordada desde los estudios poscoloniales. Los estudios poscoloniales son una serie de reflexiones de carácter teórico sobre lo social, trabajos interdisciplinarios cuya postura geopolítica es el cuestionamiento del orden moderno, y con ello, de las teorías que sustentan ese orden. Sucede que uno de los supuestos básicos de la modernidad, desde esta perspectiva, es el de la existencia de civilizaciones 'no modernas'; por ello, una de las consecuencias clave de la modernidad es la creación de ciertos nombres adjudicados a esos 'otros'. Nuestro objetivo en el presente trabajo es profundizar en esta relevante temática, especialmente a partir de los tres ejes que consideramos atraviesan la noción de 'identidad', según ha sido tratada desde esta perspectiva: 1) el problema de la 'raza' y de la 'etnia'; 2) el problema de la 'subalternidad' y de las 'minorías'; y 3) el problema del 'reconocimiento' y de la 'multiculturalidad'. Finalmente, intentaremos esbozar, a modo de conclusión, un posible entrecruce comparativo entre todas estas propuestas.



Abstract

The present work intends to focus on the question of identities, a problem insufficiently addressed by classical and canonical sociological theory, and which is clearly one of the main approaches of postcolonial studies. Postcolonial studies are a series of theoretical reflections on the social, a series of interdisciplinary works whose geopolitical position is to question both the modern world order and the theories that sustain it. One of the premises of the modern world order, from this perspective, is the existence of 'non-modern' civilizations; therefore, one of the main consequences of this existence was the creation of certain 'names' given to those 'others' by the modern civilization. Our aim in the present work is to analyze this question, specially through the matrix of the three dimensions we believe cut across the notion of 'identity' defined by this perspective: 1) the problem of 'race' and 'ethnicity'; 2) the problem of 'subalternity' and 'minorities'; and 3) the problem of 'recognition' and 'multiculturalism'. Finally, we will try to line out a possible comparison among the different proposals previously analyzed, in the mode of a conclusion.

Palabras clave: identidad, estudios poscoloniales, raza, subalternidad, reconocimiento.

Key words: identity, postcolonial studies, race, subalternity, recognition.

Introducción

El presente trabajo pretende enfocarse en la cuestión de las identidades, problemática insuficientemente abordada desde las teorías así denominadas clásicas o canónicas de la sociología (Giménez, 1996), y que sí ha sido más abordada desde los estudios poscoloniales. Los estudios poscoloniales son una serie de reflexiones de carácter teórico sobre lo social, trabajos interdisciplinarios cuya postura geopolítica es el cuestionamiento del orden



moderno, y con ello, de las teorías que sustentan ese orden (Mignolo, 1996; McLennan, 2003; Coronil, 2003). Sucede que uno de los supuestos básicos de la modernidad, desde esta perspectiva, es el de la existencia de civilizaciones 'no modernas', es decir, de identidades distintas a la europea / occidental / capitalista. Por ello, una de las consecuencias clave de la modernidad es la creación de ciertos nombres adjudicados a esos 'otros', producto de la necesidad de dominación a nivel político, económico y cultural. En otras palabras, la creación de identidades impuestas al 'alter' para el sostén de los intereses de 'ego'. 'Primitivos', 'salvajes', 'bárbaros', 'naturaleza', 'pueblos sin historia', 'razas inferiores', o, más actualmente, 'atrasados', 'desviados', 'subdesarrollados', 'supersticiosos' y 'tradicionales' son sólo algunas de las identidades sobre las que trabajaremos. Como se puede ver, y como sostenemos en este trabajo, la cuestión de las identidades es central para la elaboración de una teoría sobre la sociedad moderna desde la sociología¹ (Giménez, 1999; Martínez Sahuquillo, 2006).

Por ello, nuestro objetivo en el presente trabajo es profundizar en esta relevante temática, especialmente a partir de los tres ejes que consideramos atraviesan la noción de 'identidad', según ha sido tratada desde esta perspectiva: 1) el problema de la 'raza' y de la 'etnia'; 2) el problema de la 'subalternidad' y de las 'minorías'; y 3) el problema del 'reconocimiento' y de la 'multiculturalidad'. En el primer eje será central la noción de 'clasificación', y su cruce con la historización del capitalismo y de la modernidad; trabajaremos aquí con el primer referente de los estudios que luego se conocerán como poscoloniales, el autor Frantz Fanon (1970; 2007), con uno de los impulsores del 'proyecto modernidad-colonialidad', el autor Aníbal Quijano (2003), y con los pensadores marxistas del 'sistema-mundo', Immanuel Wallerstein y Etienne Balibar (1991)². El segundo eje girará en torno al concepto clave de 'sujeto subalterno', creado por el grupo de estudios subalternos de la India, especialmente los autores Ranahit Guha (2002), Gayatri Spivak (1999) y Dipesh Chakrabarty (2008); asimismo, se hará uso de nociones aledañas a las de 'subalterno', como las de 'excluidos', 'oprimidos', 'colonizados' y 'minorías' (Edward Said, 1996; 2004). En el tercer eje, en cambio, el acento estará puesto



en las discusiones teóricas actuales referidas a la 'justicia' de los distintos pueblos, es decir, a las 'luchas por el reconocimiento', así como a los debates en torno al 'multiculturalismo' y al 'diálogo intercultural'; para las primeras dos cuestiones, estaremos trabajando con la perspectiva marxista-deconstruccionista-feminista de Nancy Fraser (1997) y con el pensador de la descolonización africana Valentine Mudimbe (2006), mientras que para la segunda cuestión haremos uso de los trabajos de Boaventura de Sousa Santos (2003). Finalmente, intentaremos esbozar, a modo de conclusión, un posible entrecruce comparativo entre todas estas propuestas.

El problema de la raza y la etnia

La matriz dadora de identidad por excelencia, a partir de la modernidad, se apoya, según explica Aníbal Quijano, en lo que él denomina la 'ideología de la raza', donde se utiliza el fenotipo (rasgos externos de las personas) para justificar la dominación colonial, es decir, donde se pone la 'biología' al servicio de lo social. La 'cartografía del poder' de esta ideología es una forma de adjudicación de identidades basada en la 'confusión': detrás de la homogeneidad globalizante (imperialista), se esconde una estructura social fundamentada en la división (racial). Así, el 'otro' es visto como un objeto, en dos sentidos: se lo puede dominar, pero porque primeramente se lo coloca del lado de la naturaleza. Expliquemos esto mejor. Para el autor, uno de los ejes fundamentales de ese patrón de poder es la clasificación social de la población mundial sobre la idea de raza, una 'construcción mental' que expresa la experiencia fundamental de la dominación colonial.

“Ese resultado de la historia del poder colonial tuvo dos implicaciones decisivas. La primera es obvia: todos aquellos pueblos fueron despojados de sus propias y singulares identidades históricas. La segunda es, quizás, menos obvia, pero no es menos decisiva: su nueva identidad racial, colonial y negativa, implicaba el despojo de su lugar en la historia de la producción cultural de la humanidad. En adelante no eran sino razas inferiores, capaces sólo de producir culturas inferiores. Implicaba también su reubicación en el nuevo tiempo histórico constituido con América primero y con Europa después: en adelante eran 'el pasado'. En otros términos, el patrón de poder fundado en la colonialidad implicaba también un patrón cognitivo, una nueva perspectiva de conocimiento dentro de la

cual lo no-europeo era el pasado y de ese modo inferior, siempre primitivo” (Quijano, 2003: 221).

El período de las colonizaciones instauró un nuevo patrón de poder mundial, y con él, una nueva forma de adjudicación de identidades, basada en primera instancia en las diferencias entre conquistadores y conquistados. Una supuesta diferente estructura biológica ubicaba a unos y a otros en situación 'natural' de superioridad o inferioridad, y servía, con ello, a la justificación de la dominación que la conquista imponía. Sobre esta base se clasificó al total de la población, primero nativa de América y África, y finalmente del mundo entero (Estévez y del Solar, 2002). La identidad racial fue entonces una nueva forma de legitimación de las ya antiguas situaciones de asimetría social. Creado hace tanto tiempo, sin embargo, resultó ser, hasta hoy en día, uno de los más eficaces instrumentos de dominación social universal, pues logró combinarse con otros dos: el de género y el de clase.

Pero además, porque se asoció rápidamente a las identidades raciales a la estructura global de control del trabajo, conformándose así una sistemática división racial del trabajo. Mientras que el trabajo pago o asalariado se reservó como derecho exclusivo del 'blanco', el 'indio' fue obligado a formas laborales de servidumbre, y el 'negro' a la más cruda esclavitud. Y para darle mayor fuerza a esta clasificación universal, el etnocentrismo colonial creó un nuevo relato histórico en el que se ubicó a las distintos pueblos colonizados y a sus culturas, en un tiempo pasado y por ello inferior, cuya trayectoria de 'progreso' culminaba en Europa. De aquí se deriva el conocido repertorio de categorías binómicas: primitivo/civilizado, irracional/racional, tradicional/moderno, naturaleza/cultura, Oriente/Occidente. Por otro lado, y gracias a la objetivación que venía sufriendo el cuerpo con toda la filosofía, la religión, los saberes y las prácticas occidentales, éste comenzó a concebirse como sinónimo de 'naturaleza', y como antónimo del 'espíritu', la 'mente' o la 'cultura'. Esta cosificación y degradación del cuerpo permitió la teorización 'científica' de la raza, por un lado, y por otro la concepción de los pueblos 'naturales' como meros objetos de estudio o medios de producción (Quijano, 2003)³.

Podemos pensar la problemática de las identidades como una cuestión



de relaciones -por oposición a una cuestión de 'esencias'-. Desde esta perspectiva, cada identidad depende de la posición en la que se encuentra cada grupo social en relación a otro: por ejemplo, se es colonizado porque hay colonos. De esto habla Frantz Fanon cuando dice en su libro *¡Escucha, blanco!* que 'el otro', por gestos, actitudes y miradas, lo 'fija' a uno, es decir que siempre se es lo que 'el otro lo hace a uno'. De hecho, si tomamos el planteo del autor respecto a la identidad negra, vemos que 'el problema' no es tanto el de 'ser negro', sino el de serlo para el 'blanco'. Lo que esto significa, justamente, es que las implicaciones de la identidad en la vida social no son únicamente para el propio grupo, sino que lo son especialmente para el resto de los grupos. A su vez, esta fijación permanente de la identidad del otro es lo que hace al autor afirmar que entre el 'nosotros' y los otros hay siempre 'un mundo'. La identidad alterna o del sujeto dominado en una determinada sociedad, ocupa un lugar muy específico. Cuando Fanon explica que su negritud es sólo un 'tiempo débil', está haciendo referencia a que el negro ocupa, a los ojos del blanco o de la identidad dominante, aquel 'segundo momento' de la dialéctica hegeliana, el momento de la antítesis, de la pura negatividad. Desde la mirada del colonizador, el colonizado está encerrado en esta 'objetividad aplastante', es un 'objeto' entre otros objetos. Es en esa objetualidad negativa que el sujeto dominado debe encerrarse, y por ello la experiencia de la identidad dominada es la del confinamiento (Molina García, 1996).

La paradoja es que, si bien se le encierra al negro en su negritud, se le critica por esa cualidad y se le obliga a adoptar los valores y las prácticas del blanco. Queda entonces el negro privado de su pasado -y de su futuro- negro, a la vez que nunca podrá ser del todo blanco. Es en este sentido que Fanon se considera un 'condenado'. La herencia negra es calificada por el blanco de 'enfermedad', la negritud es algo que urge ser curado. Pero el 'remedio blanco' nunca termina de 'curar' al negro. En esta indefinición existe el dominado racial, que para colmo debe mostrar la humildad del 'paciente' medicalizado. Pero además, se hace a cada individuo responsable de la 'falta' que representa como miembro de una colectividad: el negro es responsable de su cuerpo, de su raza, de sus antepasados.



Frente a esto, el negro no busca la superación, no busca alcanzar el momento hegeliano de la síntesis. La afirmación de la identidad negra, paradójicamente, rescata la negatividad con la que se la caracteriza desde fuera. Evidentemente, asignarle al otro una identidad no implica necesariamente reconocerlo como igual. Por ello es que la identidad, además de ser relacional, termina de definirse como autoasignación. La autoidentificación del dominado no busca la universalidad ni la trascendencia, se afirma en su particularismo y en su inmanencia. Pero además, afirma que no existe una sola forma de ser de cada tipo de identidad, sino que lo que hay es una multiplicidad de identidades, construidas, heterogéneas, localizadas, contextualizadas, y que por ello mismo no pueden abstraerse en algún universal. En palabras de Fanon, la conciencia negra no es 'carencia' ni 'potencialidad' de nada, sino plenitud en sí misma, y la experiencia de la identidad negra no es unívoca sino que es ambigua, pues no hay 'un negro', sino 'negros' (Fanon, 1970).

En otro texto, *Los condenados de la tierra*, Fanon explica que el mundo puede pensarse como 'dividido en compartimentos'. El mundo, tanto colonial como poscolonial, está 'cortado en dos', y por ende, habitado por dos 'especies' diferentes. Y lo que hace a una especie diferente de la otra es no sólo causa sino efecto de esa misma bipartición: se es rico porque se es blanco, a la vez que se es blanco porque se es rico, y lo mismo sucede con la relación entre pobreza y negritud. La 'especie' blanca, entonces, es la 'raza dirigente', y se caracteriza por ser la que no se parece a los autóctonos, a 'los otros'. Esta es la raza del colono, el encargado de 'hacer la historia'. La historia del blanco es siempre una historia de heroísmo, una 'epopeya', una 'odisea'. El blanco es 'el comienzo absoluto' de la tierra que coloniza, que sin su presencia carecería de historia. Del mismo modo, de él depende 'el futuro' de la otra 'especie'. Esto es lo que busca demostrar a cada momento que se le presenta, gritando que él es el 'amo'. Así, el colonizado se ve apresado en 'las mallas del colonialismo', al que sólo puede impugnar afirmando su propia y absoluta 'originalidad', en contraposición a los discursos universalistas que se le imponen. Sin embargo, en el discurso del colono, el negro es sólo una encarnación del mal:



“El colono hace del colonizado una especie de quintaesencia del mal. La sociedad colonizada no sólo se define como una sociedad sin valores. No le basta al colono afirmar que los valores han abandonado o, mejor aún, no han habitado jamás el mundo colonizado. El indígena es declarado impermeable a la ética; ausencia de valores, pero también negación de los valores. Es, nos atrevemos a decirlo, el enemigo de los valores. En este sentido, es el mal absoluto. Elemento corrosivo, destructor de todo lo que está cerca, elemento deformador, capaz de desfigurar todo lo que se refiere a la estética o la moral, depositario de fuerzas maléficas, instrumento inconciente e irrecuperable de fuerzas ciegas”. (Fanon, 2007: 36).

Este maniqueísmo a veces llega a un grado extremo en el que el colonizado se ve directamente deshumanizado, animalizado. Como explica Fanon, el lenguaje del colono, al hablar del colonizado, es un 'lenguaje zoológico'. A pesar de todo esto, el colonizado está dominado, pero no domesticado. Está inferiorizado a la fuerza, pero no está convencido de su inferioridad. La inmovilidad a la que está condenado el negro se impugna realmente tan sólo en el momento en que éste decide poner fin a la colonización, trocándola por la historia propia, de la descolonización. La descolonización afecta al 'ser' mismo de la negritud, es decir, a su identidad, pues transforma a los que antes eran meros 'espectadores' de la historia, en 'actores privilegiados'. La descolonización es por ello la 'creación de hombres nuevos': lo que solía ser una simple 'cosa' colonizada se convierte en 'hombre' en el mismo movimiento en el cual se libera. De hecho, esta transformación es tan radical, que puede expresarse con fórmulas antagónicas. Si antes reinaba el lema 'todos los indígenas son iguales', por el cual todos los nativos eran igualmente explotados en todos los niveles, la descolonización impone un lema nuevo: 'todos los colonos son iguales', y por ello toda su influencia colonial debe ser eliminada. A la teoría del 'indígena como mal absoluto' responde la teoría del 'colono como mal absoluto', y entonces toda la idiosincrasia proveniente del blanco debe desecharse. La posición de Fanon es clara: el llamado 'Tercer Mundo' no debe contentarse con definirse en relación con valores ajenos, sino que debe esforzarse por retomar o crear valores propios. Porque Europa no debe olvidar que es, sin lugar a duda, creación de ese mismo 'Tercer Mundo' al que desprecia⁴. (Fanon, 2007).



Un autor abocado de manera muy especial a la cuestión de la raza y el racismo es Etienne Balibar. Veamos lo que él tiene para decir sobre el tema:

“El racismo, verdadero 'fenómeno social total', se inscribe en prácticas [...], discursos y representaciones que son otros tantos desarrollos intelectuales del fantasma de profilaxis o de segregación [...], y que se articulan en torno a estigmas de la alteridad [...]. Organiza sentimientos [...], confiriéndoles una forma estereotipada, tanto en lo que se refiere a sus 'objetos' como a sus 'sujetos'. Esta combinación de prácticas, de discursos y de representaciones en una red de estereotipos afectivos es la que permite atestiguar la formación de una comunidad racista [...] y también el modo en que, como en un espejo, los individuos y las colectividades que son blanco del racismo (sus 'objetos') se ven obligados a percibirse como comunidad”.
(Balibar y Wallerstein, 1991: 32).

Es decir, que el racismo se conforma a partir de diversas formas de violencia, de desprecio, de intolerancia, de humillación, de explotación, que resultan legitimadoras de la aparentemente persistente necesidad de 'purificar' el cuerpo social, de preservar la identidad del 'yo' o del 'nosotros', ante las perspectivas de 'promiscuidad', mestizaje o invasión. Pero además, estas racionalizaciones tienen un componente emocional, pues se trata de sentimientos de carácter obsesivo, 'irracional'.

Por otro lado, la existencia del racismo genera una contradicción por la cual, aquellas colectividades a las que se les niega el derecho a definirse por sí mismas, se les atribuye simultáneamente una identidad comunitaria desde fuera (González, 2007). Y finalmente, genera también un sinnúmero de condicionamientos, conflictos y violencias en sus víctimas, visibles en los actos, discursos y teorías racistas. Por todo esto es que Balibar entiende al 'complejo racista' como la combinación de un no-reconocimiento y una voluntad de saber: mientras que el último elemento refiere al violento deseo de conocimiento del mundo social y de sus relaciones, característica de todo sujeto, el primero de ellos es el que convierte a la violencia practicada en algo soportable para aquellos que la ejercen.

Balibar habla además del 'nuevo racismo' o neoracismo, uno que ya no se fundamenta en una supuesta herencia biológica, sino en la idea de la irreductibilidad de las diferencias culturales; que no postula la superioridad de uno u otro pueblo frente a otro, sino, más soslayadamente, el 'peligro' que



constituye la desaparición de las fronteras y la mixtura de diferentes formas de vida. Esto es lo que suele llamarse 'racismo diferencialista', y se apoya fuertemente en la premisa de que los grupos humanos tienden a preservar su identidad y sus tradiciones. De este modo, aunque subrepticamente, la cultura comienza a funcionar como una segunda naturaleza, es decir, como un mecanismo de aislamiento de esos grupos humanos en una determinación de origen, en una genealogía inmutable. Asimismo, el neoracismo constituye una novedosa forma de inclusión/exclusión de los pueblos y las culturas, una nueva forma de organizar la paradoja del universalismo y el particularismo. Es que la noción de cultura, aquí, pareciera referir a una estructura de desigualdades, de entidades simbólicas separatistas (Balibar y Wallerstein, 1991)⁵.

En otro artículo del mismo texto, *Raza, nación, clase*, Balibar se dedica a trazar el nacimiento del racismo propio de la era capitalista. Para el autor, la revolución industrial crea al mismo tiempo las relaciones de clase capitalistas, y el racismo de la época burguesa. Este nuevo racismo (puesto que había otros con anterioridad) es el que tiene como víctima al proletariado en su doble condición de explotado y 'peligroso'. Los racismos anteriores cargaban connotaciones teológicas, pero el racismo de la era burguesa se libera de ellas y comienza a pararse en el terreno 'científico': sociología, psicología, biología, patología, criminología se combinan para llegar a la conclusión de que el obrero constituye una 'raza degenerada'. La presencia de -o el contacto con- el obrero es una situación amenazante para la 'raza' de los buenos ciudadanos. A partir de esta idea es como se construye el binomio de las 'clases laboriosas' frente a las 'clases peligrosas', en las que se combina una categoría económica con una moral. Esta antropología de la igualdad de nacimiento asociada a la desigualdad hereditaria es la que naturaliza el antagonismo social de clase/raza (Balibar y Wallerstein, 1991).

La relación entre capitalismo y racismo es asimismo desarrollada por Immanuel Wallerstein, quien define al mundo globalizado como otorgando dos identidades contrapuestas. Por un lado está la identidad de los estados centrales, que se encuentra a gusto en cualquier zona de la estructura del capital, la cual se procura sea lo más homogénea posible a lo largo y ancho del



planeta; por otro, está la identidad de las áreas periféricas, áreas que buscarán afincarse en localizaciones espaciales definidas para poder combatir desde allí, con sus particularidades como herramienta, la mundialización impuesta (Wallerstein, 1979). Pero este sistema-mundo globalizado, es además capitalista, y esto tiene consecuencias decisivas en la clasificación de los sujetos:

“En todos los sistemas históricos anteriores, la xenofobia entrañaba una consecuencia fundamental en el comportamiento: la expulsión del 'bárbaro' del espacio físico de la comunidad, la sociedad, el grupo interno; la versión extrema de esta expulsión era la muerte. Cuando expulsamos físicamente al otro, el entorno que pretendemos buscar gana en 'pureza', pero es inevitable que al mismo tiempo perdamos algo. Perdemos la fuerza de trabajo de la persona expulsada y, por consiguiente, la contribución de esa persona a la creación de un excedente del que hubiéramos podido apropiarnos periódicamente. Para todos los sistemas históricos, esto representa una pérdida, particularmente grave cuando toda la estructura y la lógica del sistema se fundamentan en la acumulación continua de capital”. (Balibar y Wallerstein, 1991: 55).

El sistema capitalista, como bien explica la teoría marxista -de la cual Wallerstein se nutre-, requiere de toda la fuerza de trabajo existente, puesto que es su trabajo el que genera los bienes de los cuales luego se extraerá y se acumulará el capital. En esta sociedad singular que es la capitalista, la expulsión de sujetos del sistema carece de sentido, sería contraproducente para los objetivos de reproducción del sistema. El problema es que, si se incluye a la totalidad de los sujetos dentro de él, se precisa simultáneamente de alguna forma de organización de la fuerza de trabajo, para evitar los conflictos que ésta pueda traer. Nos referimos a los costos de producción, pero también - y muy especialmente- a los conflictos laborales, como las demandas por las condiciones o los salarios laborales. El modo que encontró el capital para reducir al máximo estos potenciales problemas es el racismo: en otras palabras, la 'etnificación' de la fuerza de trabajo. Si bien históricamente siempre existieron jerarquías en las profesiones y en las remuneraciones que respondían a criterios 'sociales', cuando el criterio de jerarquización es la raza es que hablamos de etnificación del trabajo. Este proceso, sin embargo, no ha sido homogéneo sino que ha ido variando con las circunstancias espacio-

temporales, especialmente con aquellas ligadas a las necesidades de organización económica.

El racismo, según Wallerstein, es la combinación entre una relación de pretendida continuidad con el pasado y una relación de flexibilidad con el presente. La supuesta continuidad con el pasado refiere a la definición del 'origen' (genético o social) de las razas o grupos étnicos, nacionales o religiosos (Bengoa, 1996). En cambio, la flexibilidad del presente se refiere a la forma adaptativa en que van cambiando las definiciones de esas mismas entidades reificadas, en cada momento histórico. El racismo establece entonces un vínculo con un pasado aparentemente cerrado, que sin embargo se encuentra en continua revisión en el presente dadas las cambiantes necesidades del sistema. Y esto lleva a una permanente creación y recreación de comunidades y grupos humanos, clasificados diferencialmente, siempre de modo distinto. Algunos grupos desaparecen, otros emergen, otros se combinan o se dividen, suben o bajan en la escala social. Lo que no parece cambiar es que siempre hay alguno de ellos que ocupa el lugar del 'negro' o del 'explotado' (Balibar y Wallerstein, 1991).

El problema de la subalternidad y las minorías

Un concepto especialmente importante, a la hora de pensar la problemática de las identidades, es el de 'subalterno'⁶. Según Ranahit Guha, el subalterno es todo aquel cuya voz ha sido silenciada, es todo aquel que no forma parte de las elites y que por ello puede ser entendido como formando parte del 'pueblo'. El subalterno es el 'explotado' y el 'oprimido', es el miembro de las 'minorías' invisibilizadas. En definitiva, es aquel al que no se le permite ser sujeto de su propia historia, sino que se lo convierte en mero objeto inerte de una historia ajena (Guha, 2002).

Por su lado, y en discusión con esta misma cuestión, Gayatri Spivak define al subalterno como aquel que no puede hablar, o más específicamente, como aquel que carece de un 'lugar de enunciación' desde el que pueda expresarse, logrando que su voz sea tenida en cuenta. Si el subalterno logra



hablar -en el sentido que veníamos diciendo-, entonces deja de ser subalterno en ese mismo momento. Pero para que esto suceda, no es suficiente que otro sujeto -individual o colectivo- lo 'represente', pues esto no equivaldría a hablar sino a 'ser hablado'. Sin embargo, no es posible que el subalterno hable por fuera de los mecanismos institucionalizados -es decir, hegemónicos o dominantes- de expresión, por ello la salida de la condición de subalternidad es también una entrada al sistema discursivo dominante o hegemónico⁷ (Spivak, 1999). En definitiva, como podemos apreciar, y como desarrollaremos a continuación, el dilema de la identidad subalterna constituye un tema de discusión abierto a numerosas contradicciones.

Edward Said, en su conocido libro *Orientalismo*, marca un problema clásico del pensamiento social colonial: aquel que ocurre cuando al 'otro' se lo ve como algo que simplemente 'está allí', cuando en realidad ese otro es una construcción del 'yo', un artefacto que tiene más que ver con el yo que mira al otro, que con el otro en sí mismo. Lo que ha sucedido en general en las teorizaciones coloniales es que el 'ego' (europeo, occidental) estereotipa a un 'alter' (por ejemplo, Oriente) de modo que no es posible entender a uno sin su contracara, y viceversa. Esta construcción de identidades contrapuestas es la forma de relacionarse de las distintas civilizaciones: al construir identitariamente al otro, me doy mi propia identidad, es decir, me represento a mí mismo al representar a alguien más (Said, 2004). Lo que sucede es que no todas las identidades tienen la misma jerarquía, es decir que existen simultáneamente identidades hegemónicas e identidades subalternas.

Para Said, ser subalterno es ser el 'diferente', aquel que representa una diferencia, pero no cualquier diferencia sino una que implica inferioridad, en el marco de un contexto social determinado. Por ello es que, para el autor, el mundo se encuentra dividido en 'mayores' y 'menores'. Las subalternas son aquellas figuras que, hasta que no hacen suficiente 'ruido', no se les presta atención ni se les responde cuando hablan. Antes de haber causado alguna disrupción, al subalterno se lo mantiene ignorado, es decir, está presente pero no cumple ninguna función útil, desde el punto de vista del discurso dominante. Por ello, en general, a las historias, tradiciones y culturas de esos 'otros' se los



ha visto fundamentalmente como meras respuestas a las iniciativas hegemónicas, es decir, como pasivas y dependientes, y no como iniciativas propias y positivas. El subalterno o 'colonizado' no puede ser definido de forma esencial o fija: se trata de una posición relacional constantemente afectada por límites y presiones externos, aunque de diferente modo según el momento y el lugar. Por ello es que nociones como la de 'otredad' o 'diferencia' están irremediablemente condicionadas por el contexto histórico y global.

“La fetichización y la celebración inexorable de la 'diferencia' y de la 'otredad' es, por lo tanto, un camino peligroso. Sugiere no solamente lo que Jonathan Friedman ha llamado 'la espectacularización de la antropología', por medio de la cual la 'textualización' y 'culturalización' de sociedades parece ocurrir a pesar de la política y la historia, sino también la apropiación descuidada y la traducción del mundo por un proceso que aún con todas sus declaraciones de relativismo, despliegue de rigor epistemológico y experticia técnica, no puede diferenciarse fácilmente de los procesos del imperialismo”. (Said, 1996: 38).

Lo que sí parece quedar claro es que la alteridad y la diferencia se encuentran siempre asociadas a la figura del 'extraño', de aquel que irrumpe en el campo de visibilidad de los sujetos dominantes, a partir de un desafío o una resistencia. El subalterno, frecuentemente, obtiene su articulación en el punto en el que se interrumpe el silencio y la complacencia hegemónica, por ello se encuentra en relación intrínseca y permanente con la cuestión de la voz y de ruido. De todo esto se desprende la necesidad de cuestionar la identidad y el pensamiento identitario como problemáticas fijas, puesto que suelen resultar en obstáculos concretos para la reflexión sobre la otredad y la diferencia. Por ejemplo, la cuestión de la identidad nacional, que si bien es, hasta cierto punto, útil en el proceso de descolonización y liberación del imperialismo, es al mismo tiempo un elemento peligroso si se congela en forma de xenofobia (Cruz García, 2002). La clave, concluye Said, es no ver al otro como algo ontológicamente dado, sino siempre como algo históricamente constituido, de modo de erosionar la base fundamentalista que se suele adscribir a las distintas culturas (Said, 1996).

El pensador indio Dipesh Chakrabarty aborda esta misma cuestión pero de otro modo: a partir del problema de las minorías versus las mayorías.



'Minoría' y 'mayoría' no son entidades naturales sino constructos, y a pesar de que el significado corriente de ambos es estadístico, se trata en realidad de campos semánticos deícticos, es decir, que dependen del contexto. La ventaja numérica no es necesariamente garantía de constitución de una mayoría, puesto que se dan casos de grupos que, aún siendo matemáticamente más grandes, constituyen un grupo 'menor' en el sentido de que su historia aparece subordinada a los relatos históricos dominantes. Existen, efectivamente, experiencias del pasado que continúan siendo menores, de menor importancia, y por ello cuentan con una inserción problemática en la concepción hegemónica. Es esta cuestión de la 'historia' la que nos abre el dilema acerca de a qué denominar minoría y mayoría. Y es por esto que el autor retoma la idea de una crítica a los relatos de identidad, característica del ámbito de la crítica literaria, para comenzar a entender a lo 'menor' como aquello que pone en duda a lo 'mayor'. Lo menor describe una relación con el pasado, que se encuentra mediada por la racionalidad del método historiográfico, aquel que se caracteriza por convertir a lo no-hegemónico en no-racional.

“Me gustaría denominar pasados 'subalternos' a estas relaciones subordinadas con el pasado [...] Los pasados subalternos, en el sentido que yo le doy a la palabra, no pertenecen exclusivamente a grupos socialmente subordinados o subalternos, ni únicamente a las identidades minoritarias. Los grupos de la elite y dominantes también pueden tener pasados subalternos en la medida en que participen en mundos de la vida subordinados por los relatos 'mayores' de las instituciones dominantes”. (Chakrabarty, 2008: 147).

Dado que el problema de la subalternidad es una cuestión de comprensión, Chakrabarty no duda en utilizar herramientas proporcionadas por la hermenéutica para dilucidarlo. Para que se dé la comprensión entre dos sujetos -a primera vista diferentes-, es necesario que ambos ya se hayan comprendido en un sentido primario, que se hayan identificado como potencialmente semejantes. Por ello, un supuesto básico de la hermenéutica es la pluralidad del 'yo': la identidad es múltiple y no unitaria, y por ello, en última instancia, el sujeto diferente comparte mi identidad de sujeto (Muldoon, 1997). Si esta comprensión 'primaria' no ocurre, no puede establecerse ningún tipo de relación significativa entre ambos. Es por esto que Chakrabarty afirma que los



humanos de cualquier período y región, en tanto humanos, son siempre en cierto sentido coetáneos entre sí; sin esta premisa, aquellos 'otros' resultan completamente ininteligibles. De aquí se desprende que la 'diferencia' entre sujetos humanos no es más que el nombre de una relación, que como toda relación separa y une a la vez, del mismo modo que hace una frontera. La hermenéutica de los pensadores sobre lo social, entonces, debe basarse sobre el axioma de identificación -aunque sea tácita- con el objeto de estudio, puesto que éste es también sujeto (Chakrabarty, 2008).

El problema del multiculturalismo y el reconocimiento

Otra conceptualización relevante sobre las identidades puede desprenderse de las reflexiones que diversos autores han realizado acerca del tema de los derechos humanos y el multiculturalismo (Langman, 2008)⁸. En primer lugar, Boaventura de Sousa Santos sostiene que, en el marco de la globalización, el problema de las luchas por la identidad es en realidad una lucha entre el universalismo y el relativismo por un lado, y el multiculturalismo por otro: si la primera postura genera un continuo choque entre civilizaciones, la segunda conduce a una relación balanceada entre lo global y lo local.

“Resulta imperativo trascender el debate entre universalismo y relativismo cultural. Este es un debate esencialmente falso, cuyos polos conceptuales son ambos igualmente perjudiciales para una concepción emancipatoria de los derechos humanos. Todas las culturas son relativas, pero la postura filosófica del relativismo cultural está equivocada. Todas las culturas aspiran a tener valores últimos y preocupaciones centrales, pero el universalismo cultural, en tanto postura filosófica, es erróneo”. (Santos, 2003: 355).

Esto es así porque la pregunta por la universalidad es una que sólo se ha preguntado Occidente, es decir, es una pregunta particular que sin embargo se impone al resto del globo. El debate entonces no es uno de universalismo versus relativismo cultural: éste debe ser resemantizado en términos de 'diálogo transcultural', y llevado a cabo con parámetros también transculturales. Contra el universalismo, Santos propone los diálogos transculturales de 'problemas isomórficos', es decir, afines o equivalentes; y contra el relativismo,



propone desarrollar 'criterios procedimentales transculturales', que permitan distinguir entre políticas progresivas y regresivas, entre procesos de 'apoderamiento' y de 'desapoderamiento', entre la emancipación y la regulación. Así, las diversas culturas tienen derecho a reivindicar su igualdad, cuando la diferencia les traiga perjuicios, pero también tienen derecho a reivindicar su diferencia, cuando la igualdad les traiga perjuicios. En otras palabras, y dado que las culturas suelen distribuir a los diferentes grupos de modo jerárquico y competitivo, los pueblos deben poder ser 'iguales' siempre que la diferencia los haga inferiores, pero deben poder también ser 'diferentes' cuando la igualdad ponga en peligro su identidad (Santos, 2003).

Por su parte, Nancy Fraser afirma que la identidad es siempre una representación. El problema surge cuando en vez de representarse a la identidad como algo propio, visible o apreciable, se la representa como algo extraño, invisible o despreciable. Así es como se dan los casos de 'injusticia', que según explica la autora, se encuentran fuertemente arraigados en los patrones sociales de representación, interpretación y comunicación. Este tipo de injusticia puede adoptar diversas formas. En primer lugar está la 'dominación cultural', que consiste en estar sujeto a patrones de interpretación y comunicación asociados a una cultura ajena, y que por ello torna a los patrones de identificación propios en extraños u hostiles. En segundo lugar se encuentra el 'no reconocimiento', que consiste en 'volverse invisible' a través de la efectivización de las prácticas representativas, interpretativas y comunicativas de la propia cultura. Y en tercer lugar encontramos el 'irrespeto', que consiste en ser calumniado y menospreciado en las representaciones culturales públicas estereotipadas, presentes especialmente en las interacciones cotidianas.

Las luchas por la identidad son entonces, para Fraser, una pugna entre el reconocimiento y el no-reconocimiento, entre la aprobación o el menosprecio de las diversas identidades (Schuttenberg, 2007). La autora sugiere por ello la valoración positiva de la diversidad cultural e incluso la transformación de los patrones sociales de representación, interpretación y comunicación para lograrlo. Es cierto que se han dado lo que Fraser denomina 'soluciones



afirmativas' para paliar los diversos casos de injusticia; éstas se encuentran asociadas actualmente con el 'multiculturalismo central'. Este tipo de multiculturalismo se propone reparar la falta de respeto mediante la re-evaluación de las identidades de grupo que hayan sido injustamente devaluadas, pero no aplica ninguna modificación sobre el contenido de esas mismas identidades, ni tampoco sobre las diferenciaciones implícitas entre los grupos. Evidentemente, para la autora, las soluciones meramente afirmativas no son suficientes. Por ello es que trasciende la pura afirmación de la identidad y la diferencia, para alcanzar algo más radical.

“Las soluciones transformativas, por el contrario, están asociadas actualmente con la deconstrucción. La eliminación de la falta de respeto, en este caso, se lograría a través de la transformación de la estructura cultural-valorativa subyacente. Al desestabilizar las identidades de grupo existentes y los factores de diferenciación, estas soluciones no sólo elevarían la autoestima de los miembros de los grupos irrespetados; cambiarían la imagen que todos los miembros de la sociedad tienen de sí mismos”. (Fraser, 1997: 39).

El problema de las injusticias simbólicas, justamente, no es simplemente la existencia de diferenciaciones, pues eso supondría que la diferencia es algo a ser eliminado y no algo a ser valorado. El verdadero problema es cuáles son esas diferencias, y por qué y cómo se reproducen, quién las sustenta, qué consecuencias negativas tienen para la sociedad en su conjunto, o lo que es lo mismo, si son o no injustas. Por ello, mientras que las soluciones afirmativas promueven la diferenciación existente entre los grupos, las 'soluciones transformativas' intentan, a largo plazo, desestabilizar esa diferenciación, dando lugar así, tendencialmente hablando, a futuros reagrupamientos e identificaciones potenciales. Es que las colectividades son bivalentes, es decir, son agrupamientos económicos y culturales a la vez, y por ello requieren justicia en ambos ámbitos; en otras palabras, requieren tanto igualdad como diferencia. La clave del asunto, entonces, no es simplemente disolver todas las diferencias para lograr una única y unívoca identidad humana, sino que se trata, antes bien, de crear un espacio de diferencias múltiples, que no sean binarias pero sí fluidas y cambiantes (Fraser, 1997).

Desde una línea algo diferente, Valentine Mudimbe también habla de la



identidad entendida como reconocimiento, tanto propio como ajeno. El autor nos va señalando, a lo largo de su obra, las diversas facetas de esta concepción de la identidad, las cuales revistaremos a continuación. En primer lugar, Mudimbe sostiene que una identidad social, al afirmarse en el 'nosotros' frente a los grupos exteriores, se afirma consiguientemente en un proyecto que, en las relaciones concretas con los otros, y también en referencia a sí mismo, se identifica con la propia capacidad de trascendencia. La identidad es siempre social, se forma en relación a un 'otro', y constituye no algo realizado sino antes bien un proyecto a realizar; más específicamente, un proyecto de trascendencia, de superación del estado actual, por ello la identidad está en perpetuo cambio. Esto último vuelve a aparecer cuando, en un segundo momento, el autor explica que la identidad es como un tejido de interdependencias, un conjunto de narrativas en principio ilimitadas, que obligan a los sujetos a habitar simultáneamente una multiplicidad de territorios. Las identidades son entonces 'inter-identidades', son relacionales, y por ello no pueden ser sino múltiples y mutantes (Mudimbe, 2006).

Una tercera faceta de la identidad nos muestra que su constitución es indisociable de la corporalidad: la identidad del sujeto se expresa como una 'experiencia del cuerpo'. Esto es así porque la identidad es, antes que nada, una percepción. Dado que sólo podemos captar el mundo a través de los sentidos, y dado que estos son corporales -es decir, posibilitados por órganos del cuerpo-, la experiencia del yo y del otro es siempre corporal. Un cuarto elemento clave de la identidad resulta ser el lenguaje (Casarotti, 1999). Según Mudimbe, la experiencia de la identidad es siempre lingüística, y esto se debe a que toda experiencia humana es una experiencia social, es la experiencia propia de existir 'en el mundo', en una comunidad. Todo ser humano, es decir, toda entidad pasible de una identidad, nace ya inmerso en un mundo lingüístico, significativo, y es en esa experiencia semiótica que se le da una identidad. Por ello, Mudimbe retoma la idea de que la identidad es una 'cadena de significantes' donde tanto el 'yo' como el 'otro' se satisfacen mutuamente, creando en el mismo movimiento el carácter específico de la relación de identificación que los une. Esto implica que la identidad es una construcción



lingüística acordada por al menos dos sujetos: 'ego' y 'alter', que por ello pueden identificarse -e identificar al otro- en la identidad construida.

Es en este punto, en la conjunción de elementos de la filosofía del sujeto y del psicoanálisis, que el autor introduce la noción de 'reconocimiento':

“La alteridad siempre se afirma en una relación recíproca con alguien más: la ipsiedad del autoconocimiento del sujeto que se comprende, para referirse a Hegel, es una necesidad urgente de reconocimiento externo; cualquier mirada o voz que, desde un sitio externo, puede estabilizarlo en una diferencia percibida”. (Mudimbe, 2006: 344).

Que ego se reconozca es igual a que se identifique con una determinada identidad; sucede lo mismo cuando alter reconoce a ego: lo identifica. Este carácter acordado, consensuado de la identidad vuelve a aparecer cuando Mudimbe explica la idea de que la identidad se constituye en procesos de negociación entre, por un lado, los requisitos sociales y, por otro, los rasgos individuales. Vale decir, la negociación se da entre lo que la estructura social impone, y lo que la agencia humana logra. En otras palabras, se negocia entre una identidad colectiva -estructural o impuesta- y una identidad individual -activa o construida. (Mudimbe, 2006).

Conclusiones

Como podemos ver, pareciera que la cuestión de las identidades ha sido abordada en los estudios poscoloniales desde dos grandes puntos de vista: uno que podríamos denominar marxista, y una que podríamos llamar postestructuralista. Mientras que la primera perspectiva se preocupa mayormente por las prácticas otorgadoras de identidad, por el mundo del trabajo, y siempre en el marco del capitalismo, la segunda perspectiva pone el énfasis en los discursos identitarios, en la relevancia del lenguaje, y en el problema de los derechos. En el enfoque marxista encontramos entonces, en primer lugar, a Quijano, con sus nociones de 'estructura social dividida', 'triple patrón de clasificación' (género-etnia-clase), y 'división racial del trabajo' (salario como privilegio blanco; servidumbre y esclavitud para indios y negros),



que define a la identidad de los pueblos colonizados como 'medios de producción'. En segundo lugar, Balibar habla de una 'estructura de desigualdades', de un 'racismo burgués' inherente a las relaciones capitalistas de una ideología de las 'clases laboriosas' versus las 'clases peligrosas', y de la identificación del proletario como 'raza degenerada'. En tercer lugar, Wallerstein utiliza conceptos como 'sistema-mundo capitalista', 'estructura del capital', 'lógica de reproducción sistémica' basada en la acumulación, 'etnificación del trabajo', 'costos de producción' y 'conflictos laborales', y define la identificación del 'otro' como 'fuerza de trabajo'.

En el enfoque postestructuralista, en cambio, encontramos en primer lugar a Guha, que define al subalterno como 'voz silenciada', como sujeto a un 'discurso histórico' ajeno. En segundo lugar, Spivak entiende al 'habla' como medio para lograr una posición de sujeto, utiliza nociones como 'mecanismos institucionalizados de expresión' y 'sistemas discursivos hegemónicos', y define al subalterno como aquel que no puede hablar, como carente de 'lugar de enunciación'. En tercer lugar, Chakrabarty entiende a la minoría y a la mayoría como 'campos semánticos', habla de 'relatos históricos' dominantes y dominados, realiza una crítica a los 'relatos de identidad', utiliza elementos de la hermenéutica y de la crítica literaria, e interpreta a la subalternidad como 'problema de comprensión' o inteligibilidad, y la identidad como 'relación significativa'. En cuarto lugar, Said habla de la 'representación discursiva' de ego y alter, de la situación colonial como 'imposición de silencio' y de 'hacer ruido' como medio de emancipación, de la 'textualización' y la 'traducción' de las culturas dominadas, a la vez que entiende a la subalternidad como diferencia, y a la identificación del 'otro' como 'artefacto' o construcción. En quinto lugar, Mudimbe define a la identidad como 'proyecto', como 'potencialidad', como 'narrativa', como 'multiplicidad cambiante', como 'percepción corporal', como 'experiencia semiótica mediada por el lenguaje' y como 'cadena de significantes'⁹.

Pero están también aquellos autores que de algún modo intentan combinar elementos de ambas perspectivas. Así, por ejemplo, Fanon habla, en términos marxistas, de un 'mundo dividido en compartimentos', habla de 'ricos'



y 'pobres', de 'sujetos' y 'objetos' de la historia, de la 'alienación' del colonizado (entendida como 'deshumanización' o 'animalización'), y de la emergencia de un 'hombre nuevo' luego de la liberación descolonizadora. Pero por otro lado, Fanon es concebido como antecedente del postestructuralismo por utilizar nociones como 'discurso universalista' del colono, por entender al colonizado como 'negatividad', como 'carencia', como 'potencia' y como 'falta', y a la identidad como 'construcción subjetiva' y relacional. Asimismo, tenemos el caso de Fraser, quien por el lado postestructuralista habla de la 'deconstrucción' como solución a la injusticia, de la injusticia como problema de 'interpretación y comunicación', de 'patrones simbólicos' de irrespeto y no-reconocimiento, a la vez que entiende a la identidad como representación valorativa. Pero por el otro lado, Fraser incorpora rasgos del marxismo cuando hace hincapié en la 'reproducción de la desigualdad', en la 'distribución material' como parte de la solución a la injusticia, y cuando define a las colectividades como 'agrupaciones económicas' además de culturales. Consideramos a la combinación de preocupaciones tanto prácticas como discursivas, tanto materiales como simbólicas, como una combinación singularmente atinada a la hora de comprender cabalmente el problema de las identidades.

Referencias bibliográficas

- BALIBAR, Etienne y WALLERSTEIN, Immanuel. (1991). *Raza, nación, clase*. Madrid: Iepala.
- BENGOA, José. (1996). *La comunidad perdida. Ensayos sobre identidad y cultura*. Santiago: Sur.
- BHABHA, Homi. (2002). "Interrogar la identidad: Frantz Fanon y la prerrogativa poscolonial". En *El lugar de la cultura* (pp. 61-90). Buenos Aires: Manantial.
- CASAROTTI, Eduardo. (1999). "Paul Ricoeur. La constitución narrativa de la identidad personal". *Prisma*, 12: 118-131.
- CHAKRABARTY, Dipesh. (2008). *Al margen de Europa. Pensamiento poscolonial y diferencia histórica*. Barcelona: Tusquets.



- CORONIL, Fernando. (2003). Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo. En Edgardo Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. (pp. 87-112). Buenos Aires: CLACSO.
- CRUZ GARCÍA, Álvaro. (2002). "La fabricación de las identidades nacionales: algunas consideraciones". *Revue de Civilisation Contemporaine*, 2, 1-10.
- ESTÉVEZ, José y DEL SOLAR, José. (2002). "Cuatro tesis sobre la identidad cultural latinoamericana, una reflexión sociológica". *Ciencias Sociales*, 12, 77-92.
- FANON, Frantz. (1970). *¡Escucha, blanco!*. Barcelona: Nova Terra.
- FANON, Frantz. (2007). *Los condenados de la tierra*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- FRAGA, Eugenia. (2013). "El pensamiento binario y sus salidas. Hibridez, paridad, pluricultura y mestizaje". *Estudios Sociales Contemporáneos*, 9, 66-75.
- FRASER, Nancy. (1997). *Iustitia interrupta. Reflexiones críticas desde una posición postsocialista*. Colombia: Siglo del Hombre.
- GIMÉNEZ, Gilberto. (1996). La identidad social o el retorno del sujeto en sociología. En Leticia Méndez (Coord.), *Identidad III, Coloquio Paul Kirchhoff* (pp. 183-205). México: UNAM.
- GIMÉNEZ, Gilberto. (1999). "Materiales para una teoría de las identidades". *Museo Digital de la UAM*, s/d.
- GONZÁLEZ, Noé. (2007). "Bauman, identidad y comunidad". *Espiral*, 14, 40,179-198.
- GUHA, Ranahit. (2002). *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Barcelona: Crítica.
- LANGMAN, Lauren. (2008). *Global justice as identity: mobilization for a better world*. New Delhi: Indira Gandhi National Open University.
- MCLENNAN, Gregor. (2003). "Sociology, eurocentrism and postcolonial theory". *European Journal of Social Theory*, 6 ,1, 69-86.
- MARTÍNEZ SAHUQUILLO, Irene. (2006). "La identidad como problema social y sociológico". *Ciencia, Pensamiento y Cultura*, 182,722, 1-14.
- MIGNOLO, Walter. (1996). Herencias coloniales, teorías poscoloniales. En



Beatriz González Stephan (Ed.), *Cultura y tercer mundo: Cambios en el saber académico* (pp. 99-136). Caracas: Nueva Sociedad.

MOLINA GARCÍA, Pedro. (1996). "Identidad y diferencia. Reproducción social y negación del otro". *Gazeta de Antropología*, 12, 5, 1-11.

MUDIMBE, Valentine. (2006). "¿Qué es una línea? Sobre las paradojas en torno a las alegorías de identidad y alteridad". *Boletín de Antropología*, 20,37, 327-357.

MULDOON, Mark (1997). "Ricoeur and Merleau-Ponty on narrative identity". *American Catholic Philosophical Quarterly*, 71, 1, 35-52.

QUIJANO, Aníbal. (1999). "¡Qué tal raza!". En *Familia y cambio social* (pp. 87-97). Lima: CECOSAM.

QUIJANO, Aníbal. (2003). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Edgardo Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 201-246). Buenos Aires: CLACSO.

SAID, Edward. (1996). Representar al colonizado. Los interlocutores de la antropología. En Beatriz González Stephan (Ed.), *Cultura y tercer mundo. Cambios en el saber académico* (pp. 23-59). Caracas: Nueva Sociedad.

SAID, Edward. (2004). *Orientalismo*. Barcelona: Sudamericana,.

SANTOS, Boaventura de Sousa. (2003). *Reconocer para liberar. Los caminos del cosmopolitismo multicultural*. Río de Janeiro: Civilizacao Brasileira.

SCHUTTENBERG, Mauricio. (2007). "Identidad y globalización. Elementos para repensar el concepto y su utilización en las ciencias sociales". *Cuadernos de Ideas*, 1,1, 1-27.

SEGATO, Rita. (2007). "Raza es signo". En *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad* (pp. 131-150). Buenos Aires: Prometeo.

SPIVAK, Gayatri. (1987). *In other worlds. Essays in cultural politics*. New York: Methuen.

SPIVAK, Gayatri. (1999). "¿Puede el subalterno hablar?". *Revista Orbis Tertius*, 6, 6, 175-230.

WALLERSTEIN, Immanuel. (1979). *El moderno sistema mundial. La agricultura*

*capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI.
Madrid: Siglo XXI.*

Notas

¹ Es necesario trazar una frontera aquí entre las dos formas en que ha sido tratado el tema de la identidad. Por un lado, éste puede ser pensado como 'proceso de identificación', y así lo han hecho autores como Chakrabarty (aquí trabajado) o Segato (trabajada en una publicación anterior de la autora, Fraga, 2013). Por otro lado, la identidad puede ser pensada en términos de 'conformación de sujetos', y así ha sido abordada por autores como Fanon (aquí trabajado) y Bhabha (trabajado en Fraga, 2013).

² Es necesario mencionar aquí una distinción fundamental entre el modo en que el concepto de 'raza' fue trabajado en el ámbito anglosajón, y la forma en que se leyó a autores como Fanon en América Latina. A pesar de esta distinción, en este trabajo abordaremos el problema de la identidad desde ambas perspectivas, desde los 'estudios poscoloniales' y los 'estudios subalternos' tal como fueron pensados por primera vez en la India y Medio Oriente, así como desde la 'perspectiva decolonial' latinoamericana posterior.

³ Otro texto fundamental del autor, referido más estrictamente a la problemática de la raza, es '¡Qué tal raza!'. Remitimos a él (Quijano, 1999) para el tratamiento específico del concepto, ya que aquí nos enfocamos en su perspectiva más general sobre las clasificaciones identitarias.

⁴ Ver especialmente del autor poscolonial Homi Bhabha su aporte a la comprensión de la identidad en la perspectiva de Fanon, presente en su texto 'Interrogar la identidad: Frantz Fanon y la perspectiva poscolonial' (Bhabha, 2002).

⁵ Para profundizar en la temática y la discusión, remitimos especialmente al texto de Rita Segato 'Raza es signo' (2007). Para un abordaje de la perspectiva más amplia de la autora, ver Fraga, 2013.

⁶ Si bien puede no parecer inmediatamente homologable el problema de las identidades a la cuestión de las historias de las minorías, justamente su abordaje a partir de este eje, junto al del racismo y al del reconocimiento, es parte de la hipótesis que, a lo largo del presente trabajo, se intenta poner a prueba.

⁷ Una noción no trabajada aquí, pero relacionada con la problemática aquí abordada, es la de 'esencialismo estratégico'. Spivak (1987) propone la unión de múltiples y heterogéneas identidades subalternas en un único frente común como modo alternativo de intervenir enunciativamente. Es decir, propone la concepción temporalmente esencializada de ciertas identidades, para que éstas puedan participar en la arena política en pos de luchas particulares. Pero aún esta estrategia requiere de las instituciones hegemónicas de comunicación para ser oída.

⁸ Si bien los debates sobre derechos humanos y multiculturalismo tienen interlocutores que a veces escapan a la perspectiva poscolonial y subalterna (por ejemplo, en sus discusiones con el liberalismo clásico), nos interesa especialmente incorporar su mirada como uno de los ejes (junto al de raza/etnia y al de minorías/subalternidades) para un análisis singular de la problemática de las identidades.

⁹ Quisiéramos hacer notar que, si bien dos de estos autores (Guha y Spivak) se reconocen a sí mismos abiertamente como marxistas ('marxista crítico' y 'marxista-deconstruccionista-feminista', respectivamente), este elemento de sus perspectivas no entra claramente en juego a la hora de analizar la temática de las identidades. Por ello, destacamos que nuestra clasificación de autores según perspectivas es aquí meramente parcial y de ningún modo determinante.

Fecha de recepción: 01 de agosto de 2013. Fecha de aceptación: 02 de septiembre de 2013.