

## Apuntes para la reflexión sobre el concepto de identidad

Por Ana Capuano, Patricia Lucilli y Lina Szwarc

Ana María Capuano: docente de Técnicas de Investigación Social en la carrera de Ciencia Política de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, maestranda en Metodología de la Investigación Social, Università degli Studi di Bologna (Representación de Buenos Aires) y Universidad Nacional de Tres de Febrero, e integra el grupo de investigadores en el Observatorio de Jóvenes del Instituto Gino Germani (UBA).

Patricia Lucilli: docente de Técnicas de Investigación Social en la carrera de Ciencia Política de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, doctoranda en Ciencias Sociales (UBA) y maestranda en Metodología de la Investigación Social, Università degli Studi di Bologna (Representación de Buenos Aires) y Universidad Nacional de Tres de Febrero.

Lina Szwarc: licenciada en Sociología (con especialización en temática laboral) por la Universidad de Buenos Aires, becaria de investigación en la Universidad Nacional de Tres de Febrero y maestranda en Metodología de la Investigación Social, Università degli Studi di Bologna (Representación de Buenos Aires) y Universidad Nacional de Tres de Febrero.

1 Este artículo se elaboró en el marco del proyecto de investigación "Condiciones de vida e integración de migrantes bolivianos en el área metropolitana de Buenos Aires en los años noventa", dirigido por el Dr. Juan I. Piovani y radicado en la Universidad Nacional de Tres de Febrero (2004-2006).

En las reflexiones que siguen procuraremos analizar el concepto de *identidad* a partir de las distintas perspectivas y disciplinas que han hecho su aporte al respecto. En tal sentido, este trabajo<sup>1</sup> constituye un recorte –seguramente arbitrario– del universo bibliográfico en torno a la temática, y por ello se presenta sólo como una primera aproximación, en la cual, de seguro, un sinnúmero de autores y textos estarán injustamente ausentes.

Se intentarán identificar las principales definiciones –explícitas o tácitas–, entendiendo que la construcción de los *conceptos* no nace solamente de la relación de conocimiento entre la realidad y quien intenta conocerla sino, también, del "diálogo" que aquello comporta al interior de la comunidad académica. En esa dirección recordamos las palabras de Thomas S. Kuhn (1962): "La observación y la experiencia pueden y deben delimitar drásticamente la gama de las creencias científicas admisibles o, de lo contrario, no habría ciencia. Pero, por sí solas, no pueden determinar un cuerpo particular de tales creencias. Un elemento aparentemente arbitrario, compuesto de incidentes personales e históricos, es siempre uno de los ingredientes de formación de las creencias sostenidas por una comunidad científica dada en un momento determinado".

En este punto, es conveniente precisar a qué nos referimos cuando hablamos de "concepto". Para esto, tomamos de Robert Merton (1964) su afirmación acerca de que "el concepto es la definición de lo que debe observarse", es decir, lo que prescribe las variables entre las cuales debemos encontrar relaciones empíricas u observables. Para este autor, el análisis conceptual cumple tres funciones: por un lado, tornar explícito el carácter de los datos subsumidos en un concepto, a fin de evitar que resultados empíricos espurios se expresen en ellos; por otro, permitir al investigador reflexionar y reconocer de qué forma un concepto define la situación observada y sus percepciones sobre ella, de modo que siempre se enfrenta a una situación pre

conceptualizada que es necesario revisar; por último, establecer indicadores observables de los datos sociales que se busca relevar, lo cual se problematiza cuando esos datos responden a una entidad inobservable o simbólica.

En nuestro caso, el análisis se ceñirá a reconocer algunas definiciones conceptuales en tanto aserciones acerca de lo que ellas significan o dicen, lo que nos permitirá realizar un trabajo de campo habiéndonos preguntado por el universo conceptual con el que interpelamos a los actores. De este modo, nuestro ejercicio implica asumir que, a diferencia de lo que planteaba el inductivismo, la observación depende de la teoría, tal como afirmaba Alan Chalmers (1988) al intentar demostrar el error de lo que llamaba el “inductivismo ingenuo”, aquel que supone que la ciencia comienza con la observación en tanto ésta proporcionaría una base segura a partir de la cual se puede derivar el conocimiento. Por el contrario, para este autor, “los enunciados observacionales se hacen siempre en el lenguaje de alguna teoría y serán tan precisos como lo sea el marco conceptual o teórico que utilicen”. De allí, pues, la importancia del análisis conceptual.

#### Algunas de las diferentes teorías sobre la Identidad

Si bien parece haber acuerdo entre diversas vertientes intelectuales sobre la imposibilidad de definir a la identidad de forma esencialista, el acuerdo sólo parece llegar hasta allí. Una vez inmersos en la lectura sobre las definiciones de este concepto, rápidamente nos damos cuenta de las diferentes representaciones operantes. Tal como señala Anette A. del Rey Roa (1998), la historia de este concepto pasa de perspectivas marcadas por el psicologismo a otras acentuadamente históricas. Las primeras ponen el acento en los procesos de individuación, dejando de ser la cultura el referente básico de los individuos, y reflejando en ocasiones una actitud volitiva de aquellos ante el proceso de producción

de identidades; las segundas, en tanto, establecen una superdeterminación de la estructura sobre el individuo.

La razón por la que afloran las diferencias podría relacionarse con el origen disciplinar, pero quizás también con la especificidad misma de un concepto que, desde el comienzo, presenta un dilema. Como explica Lupicino Iñiguez (2001), “la identidad es, por encima de todo, un dilema. Un dilema entre la singularidad de uno/a mismo/a y la similitud con nuestros congéneres, entre la especificidad de la propia persona y la semejanza con los/as otros, entre las peculiaridades de nuestra forma de ser o sentir y la homogeneidad del comportamiento, entre lo uno y lo múltiple”. Y agrega: “Pero la identidad es también un constructo relativo al contexto sociohistórico en el que se produce, un constructo problemático en su conceptualización y de muy difícil aprehensión desde nuestras diferentes formas de teorizar la realidad social. (...) Por eso, aunque partimos del supuesto de que incluso la identidad individual es social, en tanto surge de su consideración en el contexto de las relaciones e intercambios con los demás, vale la pena aclarar que con el mismo término se suele hacer referencia tanto a la identidad individual como a la identidad colectiva en tanto experiencia de lo grupal, del ‘nosotros’”.

De todos modos, podemos ver cómo las diferencias disciplinares presentan cierta correspondencia con las planteadas en términos conceptuales. En este sentido, Iñiguez identifica tres ramas conceptuales-disciplinares en torno a la comprensión de la identidad:

1) Las perspectivas psicológicas, entre las que se encuentran las versiones *biologicistas*, cuyos máximos exponentes pueden ser Hans Jürgen Eysenk y Glenn Wilson, las *internalistas*, cuyo mejor representante probablemente sea el psicoanálisis, las *femenológicas* y las *narrativas*.

2) El aporte de la psicología social convencional con la *Teoría de la Identidad Social* de Henri Tajfel.

3) Las nuevas teorías psico-sociales, entre las que coloca al *interaccionismo simbólico* de George Herbert Mead, la *micro sociología* de Erving Goffman y la *constitución socio histórica* de los seres humanos.

Dentro de la primera rama, las versiones *biologicistas* postulan que el *cuerpo* explica a la identidad, en tanto fundamento causal no sólo de la configuración de la identidad sino de la experiencia individual de ser persona. A estas perspectivas, sin embargo, se le ha criticado no tener en cuenta la propiedad más destacada de los seres humanos, a saber, el lenguaje como herramienta simbólica de interpretación de nosotros mismos y de los demás y el mecanismo esencial en la construcción de la cultura. Las versiones *internalistas*, en cambio, colocan en un presunto *interior* de la persona las causas de su comportamiento y de su experiencia, ya que la personalidad y su historia se asentarían en una determinada estructura interna del individuo.

Las versiones *fenomenológicas*, por su parte, unifican a la identidad con la idea de *conciencia* del mundo y de nosotros mismos, por ello la descripción de aquello que nos pasa —a través del lenguaje— constituye para esta línea la esencia misma de la identidad. Las versiones *narrativas*, por último, parten de la base de que es a través del lenguaje que podemos interpretar aquello que somos, generar una cierta imagen de nosotros mismos y de los demás y comunicarla, comportando connotaciones y valoraciones sociales que resultan de los procesos sociales que las generan, y que a su vez vuelven a incidir sobre lo que seremos, de modo que somos y actuamos de acuerdo a lo que narramos sobre nosotros mismos.

En la segunda rama, la psicología social convencional, a través del aporte de Tajfel, define a la identidad social como la conciencia que tenemos las personas de pertenecer a un grupo o categoría social, unido a la valoración de dicha pertenencia. Esta valoración se fundamenta en dos procesos com-

plementarios: la *comparación* y la *competición* sociales. En el primer caso, los diferentes grupos se comparan simbólicamente entre sí, en términos de valoración positiva o negativa, y compiten para ello por los recursos simbólicos. De esto resulta una identidad social positiva o negativa, como así también los comportamientos tendientes a restaurar la valoración positiva cuando está en duda o es negativa, como sucede, por ejemplo, con las estrategias de cambio y movilidad social. Por otro lado, cuando se habla de pertenencia como parte de la interacción social, se comprende la aparición tanto de comportamientos diferenciadores y favorecedores al propio grupo como de aquellos perjudiciales al grupo opuesto.

En tanto, la competición social, en el contexto de la teoría de Tajfel, complementada por John Turner, tiene un doble aspecto: la *competición instrumental* y la *competición social*. En el primer caso, los grupos pugnan por alcanzar una meta material que sólo uno puede conseguir; en el segundo, cada grupo trata de mantener una diferencia respecto a los otros en una dimensión valorada positivamente por consenso social. Es decir, no se trata de lograr un valor absoluto, sino una diferencia de signo positivo a favor del propio grupo (Muñoz, 2001). La teoría de Tajfel supone el concepto de *categorización*, que permite entender de qué forma se construye la identidad, y a través de qué mecanismo simbólico se diferencia al “nosotros” del “ellos”, y la *Teoría de la Acentuación*. Según esta última, se suelen acentuar o exagerar las diferencias percibidas entre las clases, al tiempo que se minimizan las diferencias percibidas entre los estímulos que pertenezcan a una misma clase o categoría. Para este autor, las consecuencias extremas de la categorización redundarían en comportamientos discriminatorios.

En el marco de lo que Iñiguez designa como tercer grupo teórico, vemos que para el interaccionismo simbólico de Mead la identidad no pre-existe a

las relaciones sociales, sino que surge a medida que aquellas se desarrollan. Partiendo de la noción de espejo, en la que los otros reflejan las imágenes que nosotros damos, tanto las respuestas que las otras personas ofrecen a nuestro comportamiento como nuestro comportamiento hacia nosotros mismos y hacia los demás son parte del proceso constitutivo de la identidad. Se evidencia, así, la importancia que asume en la teoría de Mead el aspecto relacional, al sostener que no podemos ser nosotros mismos a menos que seamos también miembros de un grupo o una comunidad, pues es a partir de la interiorización de actitudes y valores de la comunidad que se construye la persona. Pero los grupos en los que el individuo puede participar son múltiples y de allí su identidad compleja, siendo el grupo más amplio el constituido por la comunidad de lenguaje (Garay, 2002).

Para Goffman, en tanto, la identidad surge de una negociación que tiene lugar cuando interactuamos, pero que es resultante al mismo tiempo de la estructura social que envuelve a dicha interacción. De este modo, la forma que adoptará la identidad estará condicionada contextualmente pero no en sí misma, siendo ella la resultante de las múltiples formas de negociación que los actores realicen en un determinado medio. Para este sociólogo, las personas representan dos roles, el de actor-actriz que genera impresiones y el de personaje que evocará la actuación. Tal como se comprende en el siguiente pasaje: "Concebimos el sí mismo representado como un tipo de imagen, por lo general estimable, que el individuo intenta efectivamente que le atribuyan los demás cuando está en escena y actúa conforme a un personaje (...) Una escena correctamente montada y representada conduce al auditorio a atribuir un 'sí mismo' al personaje representado; pero esta atribución -este sí mismo- es un producto de la escena representada y no una causa de ella, es un efecto dramático que surge difusamente en la escena representada y el problema caracterís-

tico es saber si se le dará o no crédito" (Goffman, 1959). En este sentido, podemos derivar que para Goffman, al igual que para Mead, la identidad surge de la interacción social, con la diferencia que mientras para Mead existe una distinción entre el "mí", como dador de la forma estructural y convencional, y el "yo", como la reacción novedosa del individuo frente a la comunidad, para Goffman todo está allí, en la misma interacción.

Sin embargo, Goffman (1963) distingue a la identidad personal de la identidad social. Por la primera entiende fundamentalmente a la idea de *unicidad*, es decir, a la posibilidad de distinguir a una persona de todas las demás. Esto es posible merced a dos fuentes de información: por un lado, a partir de una "marca positiva" única o "soporte de la identidad", como sucede, por ejemplo, con la imagen fotográfica o la ubicación especial dentro de una determinada red de parentesco; por otro, dicha persona puede ser distinguida del resto a partir de lo que el autor denomina la combinación única de los ítems de la historia vital de la cual se deduce el complejo de información ligado con el nombre o el cuerpo. Se observa, pues, que descarta enfáticamente la presencia de una esencia del ser de la persona.

Respecto de la identidad social, Goffman señala que "la sociedad establece los medios para categorizar a las personas y el complemento de atributos que se perciben como corrientes y naturales en los miembros de cada una de esas categorías. (...) Por consiguiente, es probable que al encontrarnos frente a un extraño las primeras apariencias nos permitan prever en qué categoría se halla y cuáles son sus atributos, es decir, su identidad social". Dichas anticipaciones son transformadas en expectativas normativas y demandas acerca de su conducta, lo que al autor le permite distinguir entre la identidad social "real" (la categoría y atributos que de hecho le pertenecen a una persona) y la identidad social "virtual" (basada en los supuestos que se han concebido sobre dicha persona). El estigma,

entendido básicamente como un atributo desacreditador, representa para este autor uno de los ejemplos de discrepancia entre la identidad social virtual y la real.

Las normas relativas a la identidad social pertenecen, para Goffman, a las clases de repertorio de *rol* o perfiles que puede sustentar cualquier individuo. De lo anterior se desprende que desde el punto de vista de la personalidad individual la unicidad totalizadora de la línea vital se encuentra en marcado contraste con la multiplicidad de roles que se descubren en el individuo desde la perspectiva del rol social propia de la identidad social, donde se pueden sostener y manejar roles diferentes y, hasta cierto punto, pretender que ya no se es algo que se ha sido.

Asimismo, Goffman considera la relación entre la identificación personal y la social al explicar que para construir la identificación personal de un individuo recurrimos a aspectos de su identidad social, del mismo modo que el poder identificar a un individuo personalmente nos brinda un recurso memorístico para organizar y consolidar la información vinculada con su identidad social, proceso que puede alterar sutilmente el significado de las características sociales que le atribuimos. Más adelante, concluye que el concepto de identidad social le ha permitido analizar la estigmatización, y el concepto de identidad personal el papel del control de la información en el manejo del estigma. Como parte de ese control de la información se presentan los esfuerzos de las personas estigmatizadas para manejar la situación, esfuerzos tendientes al encubrimiento o al descubrimiento del estigma.

Para Goffman, la identidad del yo es, en primer lugar, una cuestión subjetiva, reflexiva, que debe ser experimentada por el individuo, y es evidente que dicho individuo construye una imagen de sí a partir de los mismos elementos con que los demás construyen su identificación personal y social. El individuo adquiere estándares de identidad que tam-

bién aplica a sí mismo, recibe información de diferentes grupos sociales que incluyen una "política de la identidad" promotora de determinada identidad "correcta" del yo, y es a partir de allí que puede "alinearse" o no grupalmente.

Respecto de la última perspectiva, según los autores que han estudiado la constitución socio histórica de nuestra experiencia de persona la identidad es relativamente moderna. Como sostiene Norbert Elias (Muñoz, 2001), "en la praxis social de la Antigüedad clásica la identidad grupal del ser humano particular, su identidad como nosotros, vosotros y ellos, todavía desempeñaba, comparada con la identidad como yo, un papel demasiado importante para que pudiera surgir la necesidad de un término universal que representara al ser humano particular como una criatura casi desprovista de grupo social". Al mismo tiempo, la antropología muestra que aunque en todas las culturas aparece un concepto de *self*, la forma en que se conceptualiza varía enormemente, es decir que la identidad personal y grupal y su significatividad no son universales sino que varían en tiempo y lugar. Esto viene a demostrar que nuestra identidad no existe independientemente de la sociedad y la historia que la construyen.

#### *La identidad y el interrogante acerca de la relación entre el individuo y el grupo*

Habiendo transitado someramente algunos de los distintos aportes realizados sobre el análisis de la identidad, no hacemos más que confirmar la complejidad del concepto, lo que nos lleva a preguntarnos si acaso el dilema planteado por Iñiguez no se origine en ese delicado juego de ajuste entre la identidad individual y la grupal, lo cual remite a dos dimensiones del concepto: la que hace foco en "lo mismo" y aquella que lo hace en "lo diferente". De este modo, vemos que cuando se atiende la primera de estas dimensiones los análisis se refieren a as-

pectos como la pertenencia, el grupo, el contexto y la herencia, mientras que cuando la atención se concentra en “lo diferente” se consideran aspectos como la identidad individual, la competencia, el cambio en el tiempo y la función diferenciadora. Esto último se pone de manifiesto cuando surge la pregunta por la función que cumple la identidad. Por ejemplo, para Joan Costa (Rojas de Rojas, 2004) el fin último de la noción de identidad es diferenciar, puesto que supone la idea de verdad, de autenticidad, en tanto “identidad” significa sobre todo “idéntico a sí mismo”. Sin embargo, al no poder separar al ser humano del grupo, aquel es poseedor de una identidad cultural compartida cuya función, aunque diferenciadora respecto de otras culturas, es, al mismo tiempo, identificadora respecto a los otros individuos del grupo de pertenencia. La síntesis de ambas dimensiones es explicada del siguiente modo por Greville Janner y Antoni Colom (Rojas de Rojas, 2004): identidad es “la salvaguarda de la unidad de la ‘mismidad diferente’”, en medio de los inevitables cambios biográficos o socioculturales...”. Y, en concordancia, Iñiguez sostiene que la identidad es tanto “una identificación con quienes nos rodean como una diferenciación estricta respecto de ellos y ellas”.

Siguiendo a Pedro Morandé (Guerrero Jiménez, 1992), esta dualidad se origina en dos tradiciones filosóficas cuyo quiebre se produce con la Ilustración: antes de ella la identidad se definía por la pertenencia y la participación, a partir de ella, y con los escritos de Hegel, pasó a ser comprendida a partir de la diferencia. En esta sintonía, algunos vaticinan que la continuación del proceso de secularización, junto al avance de la globalización y la comunicación instantánea, tenderá a incrementar la fragmentación de particularismos frente a la creciente interrelación de todos los habitantes del planeta, lo que reforzaría en consecuencia el costado diferenciador por sobre el identificador o igualador (Friedler, 2005).

Por otro lado, a la tensión entre la identidad colectiva de antaño y la tendencia a la fragmentación identitaria moderna se suma, como sostiene Zygmunt Bauman (2005), el hecho de que mientras en el pasado reciente “la” comunidad por excelencia era la Nación, en los últimos tiempos ésta parece haber entrado en crisis para ser reemplazada por frágiles colectivos virtuales, en tanto el Estado ya no tiene ganas de mantener su matrimonio con ella. Sin embargo, para este autor lo nacional continúa siendo en la actualidad un ingrediente destacado –aunque no suficiente– en la constitución de la identidad de las personas, tal como puede comprobarse cuando se le niega a alguien su nacionalidad a partir de una expulsión forzosa. Por ello, la identidad nacional mantiene su derecho de monopolio y sólo tolera otras identidades en tanto y en cuanto éstas no sean sospechosas de colisionar con la lealtad nacional.

Los cambios analizados por Bauman dan cuenta de que la pertenencia y la identidad “no están talladas en la roca, (...) no están protegidas de por vida, (...) son eminentemente negociables y revocables”. Para este autor, “efectivamente, la identidad se nos revela como algo que hay que inventar en lugar de descubrir, como el blanco de un esfuerzo, un ‘objetivo’ (...)”. Y la conciencia de ello surge con el desarraigo, puesto que es entonces cuando la persona es arrancada de su “hábitat natural”, lo que supone luego considerarse “fuera de lugar”, aun cuando uno comienza a sentirse en cualquier parte “como en casa”. Por esto, para Bauman preguntar “quién eres tú” sólo cobra sentido cuando se cree que uno puede ser alguien diferente del que es, sólo si se tiene que elegir y sólo si la elección depende de uno.

De esto último parecen desprenderse tres ideas. Por un lado, teniendo en cuenta que la conciencia de la propia identidad surge con el desarraigo, esto es, “si se tiene que elegir”, entonces aquella estaría estrechamente relacionada con la comunidad

asentada en un territorio, del mismo modo que con la migración, puesto que la movilidad o su contrario definirían el estímulo o el retraimiento de un determinado ejercicio de identificación. Por otro, si el sentido de la pregunta por la identidad depende de “si se puede elegir” de ello se deduciría que no todos pueden hacerlo. Siguiendo a Daniel Bargman (1997), la relación que mantenemos con la identidad no es homogénea a todas las clases sociales: algunos han sido estigmatizados –lo que para este autor significa que se les ha vedado el acceso a la elección de la identidad–, otros cambian de identidad como de ropa y un tercer grupo, formado por la mayoría, jamás estará seguro de cuánto durará la libertad para elegir la identidad.

De este modo, si en Mead nos preguntábamos por la posibilidad de cambio y novedad frente a la impronta del “yo” (en contraposición al “si”), en Bauman, por el contrario, la pregunta apunta a develar si es posible una identidad continuada en el tiempo y realmente compartida, aspecto que desarrolla cuando aborda el problema de la lealtad. En dicho análisis, el autor sostiene que el ser humano posee en nuestro tiempo un sentimiento ambiguo respecto a la identidad: por un lado la anhela porque le brinda seguridad, pero por otro le impide probar entre infinidad de posibilidades, habiendo, además, pocos motivos para esperar reciprocidad en la lealtad que uno profesa a un grupo o a una organización. Antes de la modernidad, fijar la propia identidad significaba un acto de liberación de las tradiciones impuestas; hoy, en cambio, una identidad *unitaria* sería un lastre y una limitación para la libertad de elegir. Y es desde allí que desprende también una idea sobre lo que es la *comunidad* en sintonía con el concepto de identidad: brinda seguridad, al mismo tiempo que limita y aprisiona. En consecuencia, para Bauman, en nuestra época comunidad e identidad son ideas de doble cara: repelen y atraen al mismo tiempo.

Quizás sea útil incorporar aquí la distinción que Hassan Rachik (2006) hace entre identidades blandas y duras: “Existen diferentes formas de asumir una identidad colectiva. Algunas, por decirlo de algún modo, son duras y pesadas de llevar, otras son blandas y ligeras. El peso de una identidad colectiva puede apreciarse tanto en el plano sociológico como en el plano ideológico. Varía, en primer lugar, en función del grado de estructuración de los grupos sociales en cuestión”.

Las identidades blandas son aquellas que, por lo general, tienen lugar en las ciudades, donde las personas pueden identificarse con relación a sus grupos de origen pero en la medida en que se limitan a invocar estos orígenes por separado; en la medida en que no se conocen entre sí y mientras no están organizados de forma continua. Más que un grupo social estructurado, en ese caso constituyen una categoría, la referencia a la identidad resulta laxa y las personas afectadas la utilizan en mayor medida como un sistema de clasificación, y accesoriamente como un recurso o referencia para resolver cuestiones prácticas privadas (préstamos, matrimonio, intercambio de servicios, etc.). De hecho, las identidades colectivas blandas terminan reduciéndose a un inventario de rasgos culturales o estereotipos.

Las identidades duras o pesadas, en cambio, se corresponden con grupos organizados, ya sea de manera informal (tribu) o formal (asociación, partido político, etc.); en este último caso, suelen ser objeto de movilización o utilizarse como instrumento político cuando se apela a una ideología identitaria explícita y sistemática. Rachik menciona que diferentes estudios sobre el nacionalismo ponen de manifiesto que cuanto más organizado está el grupo –en este caso el movimiento nacional– y cuanto más sistemática es la ideología más numerosas son las obligaciones de los miembros y más dura es de llevar la identidad nacional. El caso extremo sería el deber de sacrificar la propia vida en nombre de la

nación. No obstante, más allá de la clasificación específica planteada por este autor, la pesadez de una identidad quizás sea otra forma de expresar lo que en términos de Bauman es el sentimiento ambiguo respecto de la identidad, sobre la base de ciertas exigencias de lealtad que resultan en la actualidad poco atractivas o difíciles de sostener.

Para la identidad dura Rachik destaca cinco rasgos: la clasificación unívoca, la objetivación, la homogeneización cultural, su carácter imperativo y la purificación. Respecto a la *clasificación unívoca*, una de las obligaciones que se deducen de una identidad pesada y estructurada es la que se relaciona con las exigencias de mayor exclusividad por parte del integrante hacia el grupo. Sabemos que la identidad colectiva implica la clasificación de las personas y de los grupos sociales según criterios diversos (política, religión, lengua, raza, etnia, nacionalidad, etc.), no necesariamente excluyentes ni unívocos. Personas separadas por la religión pueden invocar la nacionalidad como rasgo común y, a la inversa, personas separadas por la nacionalidad pueden invocar una religión común, una lengua común, etc. Cuando la identidad tiende a ser blanda es posible reivindicar varias identidades colectivas, estableciendo una clasificación jerárquica entre ellas o situándolas incluso en un mismo nivel, como es el caso de una identidad múltiple o plural. En cambio, se puede reconocer una identidad dura porque el tipo de clasificación generalmente es simple o binaria, adopta un criterio único para definir al grupo y oponerlo a otro, e impone una definición fija. Sin embargo, vale la pena aclarar que no existe necesariamente una correspondencia entre la identidad dura y determinadas identidades colectivas, y viceversa. A menudo, una misma identidad colectiva es objeto de varias ideologías, y la versión dura sólo es una más entre otras. Por consiguiente, y volviendo a la posibilidad de elegir, Rachik explica que la identidad dura tiende a la exclusión de cualquier conflicto de lealtad puesto que éste aparece

cuando los miembros de un grupo social se encuentran ante la necesidad de elegir entre las identidades que reivindican, elección que no tiene lugar en una identidad de ese tipo.

En cuanto a la *objetivación*, para este autor las identidades duras suelen ser portadoras de un enfoque esencialista al exagerar los fundamentos objetivos de la identidad colectiva y menospreciar los subjetivos, entendiendo por los primeros a los rasgos culturales observables (lengua, religión, costumbres, etc.) y por los segundos a la creencia subjetiva de los actores. Es decir, mientras las identidades duras presentan los fundamentos identitarios de un grupo como algo objetivo, aun sin que los actores lo sepan o incluso contra su voluntad, las identidades blandas suponen que basta con que las personas afectadas crean en ellas, siendo innecesaria la existencia "real" de los rasgos culturales invocados como fundamento de la identidad colectiva, puesto que un grupo puede basar su identidad en una historia imaginaria o en una genealogía común fabricada. En la identidad dura el individuo simplemente hereda los elementos que definen su identidad colectiva, siendo el ejemplo más extremo el de la identidad basada exclusivamente en la raza.

Con relación a la *homogeneización cultural*, Rachik señala que las identidades pueden diferenciarse en función de que estén basadas en sistemas culturales difusos e implícitos o en ideologías estructuradas y explícitas. Este último caso es el que se percibe en las identidades duras, en las que los procesos de ideologización requieren de especialistas que definen y dan forma al sistema de sentido seleccionando emblemas, símbolos y narraciones históricas. A través de dicha ideología se expresa lo que debe ser el Nosotros y lo que son los Otros, como así también las formas de pensar, comportarse e incluso sentir que son apropiadas al Nosotros y las actitudes que deben observarse con los Otros.

El *carácter imperativo* de la identidad se relaciona con el rasgo anterior, puesto que la homogenei-



zación cultural tiende a hacerse imperativa al pretender infiltrarse en todas las esferas de la vida social, sobre todo en lo que es visible como el cuerpo y la vestimenta. Por el contrario, las identidades blandas son más selectivas, puesto que indican a las personas lo que son y deben hacer solamente en determinadas ocasiones de sus vidas y en sectores limitados de la vida social (por ejemplo, llevar determinado traje en determinada ocasión), confiando a los individuos una mayor libertad.

El último rasgo, la *purificación*, es definido como una herramienta mediante la cual el grupo expulsa las contribuciones extranjeras y crea una frontera con el otro. Esto puede verse, por ejemplo, en el nacionalismo filológico que insiste con la pureza lingüística del vocabulario nacional. En realidad, este no es un rasgo exclusivo de las ideologías duras, en tanto toda ideología identitaria pretende homogeneizar y purificar la cultura de los aportes externos, pero en el caso de las identidades duras la purificación se hace sistemática e imperativa y se convierte en autoritaria cuando se adoptan sanciones contra las personas que no respetan el ideal de la identidad pura.

Siguiendo con esta tensión entre identidad social y personal, o su paralelo entre la tradición o la elección, resulta oportuno retomar de Daniel Bargman la idea de que en el caso de los migrantes éstos “pueden manipular su identidad de origen, en una afirmación o una negación de la misma”, idea que retoma, a su vez, de Guillermo Bonfil Batalla (1989). Esta postura parece acercarse a la noción planteada por Goffman acerca de la posibilidad de encubrimiento o descubrimiento que mantienen las personas acerca de su identidad estigmatizada. Su identidad étnica sólo existe por la relación que los individuos mantienen, “en términos reales o potenciales, con su grupo de origen”. Consideramos que lo sugestivo de este planteo es que además de pensar en lo que Bargman denomina las “demandas de acrisolamiento”

por parte de la sociedad receptora se atiende al diálogo que –a partir de la relación con aquélla– mantiene en este caso el individuo migrante consigo mismo y con su propia comunidad. Esto supone que las “articulaciones hegemónicas” que confluyen en la constitución de una determinada identidad no se reducirían exclusivamente a una tensión entre el grupo migrante y el grupo de la ciudadanía local sino, a su vez, a la relación que el migrante establece con su propia comunidad de origen (otros migrantes) y con su historia.

Como se indicó al principio, con este trabajo pretendemos dejar apenas planteada una línea de discusión e indagación que, lejos de pensar al individuo como un ser asocial o a lo social como una estructura sin individuo capaz de introducir cambios, aspire a pensar la interesante problemática de la identidad, buscando hallar esos delicados puntos donde el individuo como sujeto social se conecta y es explicado por el grupo, y viceversa.

### Bibliografía

- BARGMAN, D. “Homogeneización o pluralidad étnica: un abordaje comparativo de la inserción de minorías de origen inmigrante en Buenos Aires”, ponencia presentada en el V Congreso de Antropología Social. La Plata, 1997.
- BAUMAN, Z. *Identidad*, Losada, Madrid, 2005 (2004).
- BONFIL BATALLA, G. “La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos”, en *Arintana* N° 10. Caracas, 1989.
- CHALMERS, A. *Qué es esa cosa llamada ciencia*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1988.
- DEL REY ROA, A. *El concepto de identidad. Su aplicación en la santería*, Clacso, La Habana, 1998.
- FRIEDLER, E. “Judaísmo o judaísmos”, 2005. Disponible en <http://www.hagshama.org.il/es/recursos/view.asp?id=1878>. Fecha de consulta: marzo de 2008.

- GARAY, A. "La identidad social desde el punto de vista del interaccionismo simbólico", 2002. Disponible en <http://antalya.uab.es/liniguez/Aula/IdentidadIS.pdf>. Fecha de consulta: marzo de 2008.
- GOFFMAN, E. *Estigma. La identidad deteriorada*, Amorrortu, Buenos Aires, 2006 (1963).
- \_\_\_\_\_ *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Amorrortu, Buenos Aires, 1994 (1959).
- GUERRERO JIMÉNEZ, B. "Identidad aymara e identidad pentecostal: notas para la discusión", en *La incursión del Movimiento pentecostal en la sociedad aymara del Norte Grande de Chile*, investigación financiada por el FONDECYT, proyecto 306/92, 1993.
- IÑIGUEZ, L. "Identidad: de lo personal a lo social. Un recorrido conceptual", en CRESPO, E. (ed.), *La constitución social de la subjetividad*, Catarata, Madrid, 2001.  
Disponible en <http://antalya.uab.es/liniguez/Materiales/identidad.pdf>. Fecha de consulta: marzo de 2008
- KUHN, Th.S. *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985 (1962).
- MERTON, R. K. *Teoría y estructura sociales*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1992 (1964).
- MUÑOZ, J. "'Nosotros' versus 'ellos'. La categorización social", en CRESPO, E. (ed.), Op.cit.
- RACHIK, H. "Identidad dura e identidad blanda", en *Revista CIDOB d'Afers Internacionals* N° 73-74. Fundación CIDOB (Centro de Investigación de Relaciones Internacionales y Desarrollo), Barcelona, mayo-junio de 2006. Disponible en <http://www.revistas culturales.com/a/imprimir/597/identidad-dura-e-identidad-blanda.html>. Fecha de consulta: marzo de 2008.
- ROJAS DE ROJAS, M. "Identidad y cultura", en *Educere. Revista venezolana de Educación* N° 27. Mérida, Universidad de los Andes, octubre-diciembre de 2004.