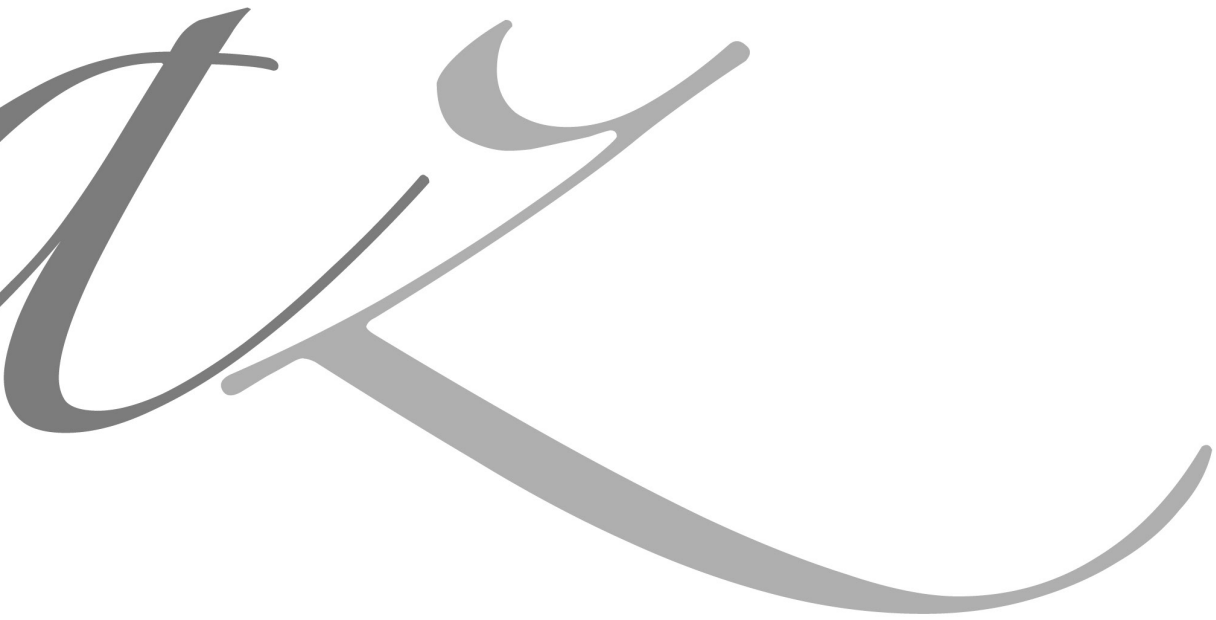


Los repliegues desacertados de las políticas de la identidad y las dificultades de imaginar lo común*

Andrea Ruiz Balzola

Begirune Fundazioa



Punto de partida

En los años que llevo impartiendo en curso “¿Nosotros y los Otros? Culturas, identidades y territorios en la sociedad actual” en el curso de la UND Senior (Centro Asociado Bizkia) está habiendo enriqueciéndose gracias a los debates con el alumnado, a nuevas lecturas, y a los propios devenires de los acontecimientos sociales. En este artículo quiero recuperar el interrogante que me llevó a construir y plantear este curso, porque de alguna manera es el germen de todo lo que luego expondré: la relación entre el *anthropos*, la unidad de la especie humana, y el *ethnos* o la concreta producción de sociedad y cultura de cada grupo humano. Una de las cuestiones clave era poder analizar y observar qué lugar y tratamiento había ocupado la diferencia cultural en las tradiciones de pensamiento occidentales, sabiendo que en lo fundamental seguimos siendo deudoras de las mismas.

* Este artículo debe mucho al compartir textos, ideas, desvelos y humor con Ekain Larrinaga. Mil gracias compañero

Desde finales de siglo, los tradicionales ejes de clase, igualdad y economía se han desplazado a los de la identidad, la cultura y la diferencia

Visualmente siempre imagino un péndulo que atraviesa el tiempo de Europa y que en su oscilar nos lleva de la invisibilización total de la diferencia bajo un universalismo descarnado, que en realidad no deja de ser provincialismo a un particularismo que nos encierra y nos repliega sobre nosotros mismos. Si se quiere, y *grosso modo*, es el péndulo que oscila entre el encaje que de la diferencia hace la Ilustración y el encaje que de la misma hace el Romanticismo. Pero este péndulo, en su oscilar de un lugar al otro, nunca vuelve al mismo sitio, porque incorpora al contrario en su movimiento. Con lo que los dos lugares que hemos dibujado incorporan a su contrario, lo absorben y quedan contaminados. Podemos decir que es el propio movimiento del péndulo el que va definiendo y construyendo ambas posiciones.

A modo de esquema, y con el objetivo de poder encuadrar lo que sigue, podríamos situar bajo la tradición de la Ilustración, el universalismo, el principio de igualdad, el liberalismo, y las políticas distributivas. Bajo el Romanticismo tendríamos el particularismo, el principio de la diferencia, el comunitarismo (multiculturalismo), y las políticas de reconocimiento y/o de la identidad. Pues bien, desde las últimas décadas del siglo XX, los tradicionales ejes de clase, igualdad y economía se han desplazado a los de la identidad, la cultura y la diferencia; y en este desplazamiento el problema de la redistribución ha cedido paso en favor del reconocimiento que se ha convertido en la forma de conflicto social y político de nuestros días. Tal y como señala Fraser al respecto: “en estos conflictos postcolonialistas, la identidad del grupo reemplaza al interés de la clase como motivo de movilización política. La dominación cultural reemplaza a la explotación en tanto injusticia fundamental. Y el reconocimiento cultural reemplaza a la redistribución socioeconómica como remedio contra la injusticia y como objetivo de la lucha política” (Fraser, 2016: 23).

Así, diferentes actores y grupos sociales –desde minorías indígenas hasta nuevos grupos de personas migradas pasando por el colectivo LGTBI, el movimiento feminista, minorías étnicas, ecologistas, minorías religiosas– vienen denunciando desde hace tiempo una falta de reconocimiento que alude a la discriminación, humillación, exclusión, invisibilización e imposición que sobre ellos se viene ejerciendo históricamente. Se trataría, siguiendo a Fraser (2008), de una injusticia de tipo cultural o simbólica arraigada en los modelos sociales de representación, interpretación y comunicación. Junto a la injusticia socioeconómica emerge con fuerza esta injusticia cultural o simbólica siendo que ambas se han generalizado en nuestras sociedades contemporáneas. Obviamente, la separación entre ambos tipos de injusticia se mantiene en el nivel de análisis, puesto que en la práctica ambas están entretejidas de tal modo que se refuerzan la una a la otra.

Han sido y son numerosos los debates entre quienes otorgan un mayor peso a las políticas de la distribución frente a quienes se lo dan a las políticas del reconocimiento o de la identidad. Sin embargo, no es nuestro objetivo entrar ahora en él. Entre otras cosas, porque históricamente son las personas y grupos que se encuentran en los peores niveles de desigualdad socioeconómica quienes acusan también una mayor falta de reconocimiento expresada en términos de dominación cultural, falta de respeto e invisibilización. Por tanto, a priori los dos tipos de políticas deberían combinarse e ir de la mano en la medida en que ambas pueden ser consideradas como una cuestión de justicia universal.

Nuestro objetivo es más limitado y concreto y nos remite de nuevo a la imagen del péndulo que hemos propuesto. Porque en el ámbito de las políticas de la identidad y el reconocimiento, el péndulo parece haber oscilado demasiado cayendo en toda una serie de lugares que son objeto de denuncia y polémica en nuestros días; una polémica, que además, genera mucho ruido en las redes sociales pero que está condenada por las mismas al tono bronco y al resultado estéril. En efecto, las discusiones y agrias acusaciones son hoy una constante, por ejemplo, en el movimiento feminista y en el antirracista. De fondo, tal y como ha analizado Lilla (2018) tenemos el nuevo rumbo que han ido tomando las políticas de la identidad en el sentido de que han pasado de una lucha a través del activismo y de las instituciones por el reconocimiento y aseguramiento de derechos, a un repliegue en términos identitarios que imposibilita el pensar lo común y fomenta la moralización y el narcisismo político. Consideremos en lo que sigue este repliegue.

Las políticas de la identidad y sus actuales derivas

Las políticas de la identidad y las llamadas “guerras culturales” han desembarcado en nuestro país desde el mundo político y universitario angloamericano no hace mucho, generando mucho ruido –especialmente en las redes sociales– y un debate grosero y tosco que no propicia la escucha y el diálogo.

En el mundo de lo social y del activismo, en espacios de lucha por el feminismo, el antirracismo, la diversidad sexual, etc. viejos conceptos como el de “lo personal es político” y otros nuevos como “préstamos culturales” o “privilegios” y “opresiones” han cobrado un lugar central. En términos generales podemos decir que todos ellos forman parte de este giro que ha tenido lugar en las políticas de la identidad.

Se ha pasado de considerar, que todo lo personal es un hecho político, a pensar que lo político es exclusivamente lo personal, una extensión de mi identidad

Tal y como hemos señalado, estas políticas, más propias del ámbito anglosajón y que comienzan en la década de los 60 se ocupan de amplios grupos de personas (mujeres, afroamericanos, homosexuales, indígenas/nativos) a los que históricamente se ha invisibilizado. Tal y como señala Dudda (2019) el punto de partida de estas políticas es el siguiente: no toda opresión es económica, también es cultural. Y vista la larga historia de discriminaciones de numerosos colectivos, las políticas de la identidad no son –como algunos pretenden– simples caprichos, sino cuestiones muy importantes que atañen al reconocimiento y la igualdad. En efecto, hay cierta tradición de izquierdas, ligada a una concepción universalista, que concibe las diferencias en un sentido negativo en el sentido de que vendrían a oponerse a la idea de igualdad. Sin embargo, habrá que recordar siempre que lo contrario de la igualdad no es la diferencia, sino la desigualdad. Y que no es casualidad, que a lo largo de la historia hayan sido aquellos colectivos categorizados como diferentes los que hayan encarnado la desigualdad. Cuando desde la izquierda se señala despectivamente al feminismo o al antirracismo denominándolas “políticas de la identidad” se olvida que estos movimientos tienen que ver, sobre todo, con la justicia social. Pareciese más oportuno e inteligente tratar de dar respuesta a los desafíos que estos movimientos plantean.

Establecido esto como punto de partida, no es menos cierto que a partir de la década de los 80 las políticas de la identidad comenzaron a experimentar una deriva o giro. Este movimiento queda ejemplificado, tal y como señala Lilla, en el cambio de significado que ha experimentado el eslogan de la activista feminista Hanisch “lo personal es político”. A través de este eslogan se ponía de relieve que no hay ámbitos o esferas de la vida que estén exentas de la lucha por el poder. Que cuestiones aparentemente personales tenían una profunda carga política que afectaba en términos de derechos a la vida de muchas personas. Y que era precisamente esa carga política la que había quedado invisibilizada a través de una larga historia de desigualdad.

A día de hoy, en las redes sociales y en las proclamas de muchas personas activistas, el antiguo eslogan cobra otro sentido: de considerar que todo lo personal es un hecho político a pensar que lo político es exclusivamente lo personal, una extensión de mi identidad. Es, como dice Lilla, el sentido opuesto al original: “pensamos que la acción política es de hecho nada más que actividad personal, una expresión de mí y de cómo me defino a mí mismo” (Lilla, 2018: 83). Desde esta nueva interpretación, al mismo tiempo que corremos el riesgo de convertir lo político en una feria o mercado de las identidades, exigimos una correspondencia total entre la vida pública y privada. Es decir, que el acento se coloca casi exclusivamente en la

autenticidad, la pureza moral y la integridad individuales. Y una vez colocados esos acentos en lo individual, enseguida van a aparecer quienes vigilen porque esa correspondencia sea real.

Bajo este espíritu vigilante es como se producen diferentes escenarios o situaciones en los que aparecen nuevas “metodologías” en talleres, charlas y diferentes espacios que conllevan muchas veces cierta ridiculización y escarnio. Un escarnio que también se produce en el mundo de las redes sociales y en las aulas universitarias. Estas “metodologías” –no sé muy bien cómo denominarlas– han sido cuestionadas, en mi opinión, de un modo muy certero por el colectivo anarquista Proyecto X. Sin negar la necesidad y relevancia de las políticas de la identidad, señalan lo equivocado de las luchas que toman como estrategia: “la agresividad verbal hacia el Otro, en una especie de pugna antagónica hacia personas comprometidas que estarían dispuestas a transformar sus actitudes machistas, lgtbifóbicas o racistas. En cambio, son insultadas y apartadas de las luchas por una simple cuestión de procedencia identitaria naturalizante y esencialista” (2019). Hay ocasiones en las que da la sensación de que la persona en cuestión –encerrada previa y convenientemente en una jaula identitaria– ha de llevar a cabo un acto de contrición que le permita redimirse y obtener un perdón por ser, supuestamente, lo que es. Quizás haya algo de caricatura en lo dicho, pero es que últimamente sopla un “tufillo cristianoide” en las formas, maneras y metodologías que todo lo llevan a lo experiencial y lo personal.

Desde otro lugar, pero en un sentido parecido, se ha pronunciado Bernabé cuando analiza cómo el activismo contemporáneo utiliza en sus análisis y acciones los criterios de privilegios y opresiones siempre ejercidas y sufridas en el ámbito individual. Lamenta este autor, la desaparición de la palabra explotación, una noción que nos remite a algo cuantificable a diferencia de la abstracción que representan las ideas de opresión y privilegios. Los privilegios operan siempre en la esfera individual, pero las ventajas, por ejemplo, masculinas, derivan de un sistema económico y cultural estructuralmente conformado, independientemente de que los varones saquen provecho o no de ellas. Sin embargo, desde un pronunciado giro a lo individual, se considera que las personas son poseedoras de privilegios y opresiones. Desde aquí, la fórmula es “pedir a esas personas que revisen sus privilegios, es decir, que hagan acto de contrición para ver qué tipo de ventajas disponen y, sencillamente, dejen de hacer uso de ellas” (Bernabé, 2018: 239).

El análisis del privilegio, tal y como señala Dudda (2019), puede ser una buena herramienta para la toma de conciencia de uno mismo y la posición que ocupa en una estructura social, económica y política dada. Pero muchas veces en los debates de las redes sociales y en



El problema no es que las políticas de la identidad fragmenten, sino que lo hacen a partir de un concepto confuso y abstracto como es la identidad

ciertos sectores del activismo, el privilegio se convierte en munición que arrojar a mi contrario eludiendo así cualquier análisis serio del poder. Poner el foco exclusivamente en la idea de un privilegio que es considerado de manera esencialista como parte de una supuesta identidad unívoca e inmutable, obtura la posibilidad del debate y el diálogo en la medida en que esa supuesta identidad que encarnas y de la cual no te puedes desembarazar te impide opinar.

Con esta crítica no queremos quitar lugar a la experiencia única e intransferible de cada persona. De hecho, tal y como afirma la activista M. Galindo los procesos de enunciación de una mujer, una indígena o una lesbiana son momentos políticos clave en los que la construcción de su discurso se realiza en primera persona. Se trata, efectivamente, de que no hablen en su nombre. Estos procesos, diferentes para cada caso, operan bajo la lógica de encontrar a sus iguales para conformar colectivos que: “se convierten en espacios de contención, despliegue y autoafirmación de identidad” (Galindo, 2013: 54). Analiza la autora como en estos procesos algunos colectivos se quedan estancados, en ese primer momento de enunciación y autoafirmación, al no entender que ese momento es una fase más en un proceso de liberación, pero no la liberación en sí misma. Cuando esto sucede: “la identidad se convierte en un lugar cómodo, auto-victimista y repetitivo. El sujeto transcurre en la ambivalencia entre colocarse como la víctima o erigirse como mito de sí mismo” (Galindo, 2013: 56). Aquí el discurso identitario se repliega hacia los esencialismos y los fundamentalismos, una posibilidad siempre presente en las políticas de la identidad.

La posibilidad de este repliegue identitario fue señalada por A. Brah (2011) quien planteaba en la década de los setenta qué posibles coaliciones podrían facilitar la consideración de las opresiones –raza, género, clase, sexualidad– como elementos separados que podían ser sumados linealmente. Ello llevaba a crear jerarquías de opresiones y a investir de autoridad y superioridad moral a la mujer o colectivo que más opresiones encarnaba. La propuesta inicial había sido, sin embargo, mucho más compleja: se trataba de identificar la especificidad de las opresiones concretas, comprender su articulación con otras opresiones y construir políticas de solidaridad.

En este mismo sentido se expresa Haider (2020), en su propia experiencia universitaria como estadounidense de origen pakistani. Aquella propuesta que menciona Brah y a la que a día de hoy denominamos “interseccionalidad”, tenía en su origen un significado mucho más preciso y claro. En efecto, la introducción del término en 1989 por Crenshaw hacía referencia a que, si los marcos políticos continuaban centrándose en una única cuestión, no podrían evitar que el centro estuviese ocupado por los miembros más privilegiados

del grupo, relegando a la periferia a aquellas personas que por sus identidades quedaban abocadas a otras formas de subordinación. Sin embargo, parece que hoy el término ha cobrado otro significado cuando: “equiparando la práctica política con la demanda de restitución por un agravio, se da lugar a la construcción de intersecciones barrocas e inviables formadas por una letanía de las diferentes identidades a las que una persona puede pertenecer” (Haider, 2020: 76). La preocupación para el autor es la misma que expresaba Brah: la exclusión de la solidaridad que es necesaria para generar y construir alianzas.

En relación a esta solidaridad, también hay que señalar que en muchas ocasiones las críticas que se vierten sobre las políticas de la identidad dibujan un pasado donde aquella se sostenía y se mantenía firme sobre la unidad de la clase trabajadora y una gran política de consensos. Hay una nostalgia en ciertos autores y activistas que mitifica una unidad pasada que, si llegó a existir, a día de hoy desde luego no parece tener lugar. Quizás el problema no sea tanto que las políticas de la identidad fragmenten, sino que lo hacen a partir de un concepto tan confuso y abstracto como lo es el de la identidad, aunque en la arena social y política se haya convertido en una cuestión incontrovertible.

De la identidad a las identificaciones: un camino a recorrer o una travesía por recuperar

En efecto, el propio concepto de identidad parece estar detrás de muchas de las derivas que hemos tratado anteriormente. Se trata de uno de los conceptos que, introducido en el ámbito de las Ciencias Sociales en la década de los 60, más fascinación, pero también más confusión en términos analíticos ha provocado. Si a esto sumamos los usos esencialistas que de la misma se han hecho tanto en la arena política como en el ámbito académico no ha de extrañarnos que ya desde hacer tiempo sea un concepto sujeto a revisión.

Una de las revisiones críticas más importantes al concepto fue la realizada por Brubaker y Cooper (2000) para quienes la identidad se habría convertido en tal cajón de sastre que no posee ningún valor analítico. Planteaban también los autores acertadamente, como era conveniente distinguir el uso de la identidad como una categoría de análisis, de la identidad como una categoría de la práctica. Y es que este concepto pertenece tanto al campo de la academia, las investigaciones y el análisis como al ámbito de la acción política y social, lo cual genera no poca ambigüedad.

No tenemos una identidad, sino que habitamos identidades cambiantes y articuladoras a través de diferentes tipos de relaciones

En el campo analítico, estos autores proponían sustituir la noción de identidad por la de identificación, porque lo que tenemos desde un punto de vista empírico son identificaciones, expresiones activas producidas por agentes tanto para sí mismos como para los demás. Además, los procesos de identificación son plurales y responden, eventual y condicionadamente, a los contextos de acción. Desde luego, esto no supone sostener que las identificaciones son puramente transitorias o que la identidad no existe, en el sentido propuesto por Jullien (2017). Pero para quienes nos dedicamos a la investigación sí supone tener en cuenta que las identidades no están ahí, antes de todo lo creado, porque ellas mismas resultan de procesos y prácticas de creación (Díaz de Rada, 2021). La identidad, como dice Haider (2020), está ahí, es un fenómeno real, pero no deja de ser una abstracción que no nos dice nada acerca de las relaciones sociales específicas que la han constituido.

Esto supone, desde luego, huir de todo tipo de esencialismo o reificación, algo a lo que sin embargo se recurre en la arena política donde muchas veces son los grupos dominados o agentes subalternos los que apelan a una supuesta identidad cultural o étnica para legitimar sus demandas y movilizar a los colectivos. Dentro del juego político, este esencialismo estratégico puede merecer la pena, pero siempre entraña un riesgo que es el que en la actualidad podemos ver en el movimiento feminista o antirracista: dinamitar los puentes para el diálogo, encerrar a las personas y/o colectivos en jaulas identitarias, y ser incapaces de encontrar un lugar común desde el que articular estrategias para desafiar conjuntamente diferentes opresiones.

La deriva de las políticas de la identidad tiene mucho que ver con el manejo de un concepto de identidad –sea cultural, étnica o de género– entendida en términos esencialista, ahistórica, fija y con límites precisos y claros. De este modo, un producto de la actividad humana es tomado como si fuese algo ajeno a la actividad humana, como si estuviese dado al margen de la acción de los agentes sociales. En esto consiste la reificación, una operación básica de cualquier narrativa de legitimación. Cualquier colectivo o movimiento que aspire a controlar los dispositivos de legitimación trabajará siempre con la reificación. Y en esa operación se perderá de vista que no tenemos una identidad, sino que habitamos identidades cambiantes y articuladoras a través de diferentes tipos de relaciones.

Por todo ello, Brah propone hablar de políticas de la identificación en vez de políticas de la identidad, puesto que las coaliciones serían posibles a través de las primeras y se verían seriamente limitadas en las segundas. Frente a la idea de una política de la identidad rígida y esencialista que encierra al grupo dentro de sí mismo, la autora habla de los procesos de identificación política que: “no eliminan la

diversidad de la experiencia humana; por el contrario, nos capacitan para apreciar lo *particular* dentro de lo *universal*, y lo *universal* dentro de lo *particular*” (Brah, 2011: 121).

En esta crítica a la idea de identidad, no puedo dejar a un lado a uno de los conceptos que asociado al de identidad y presentado como fuente de la misma genera a día de hoy no pocos malentendidos: la cultura. Puede parecer ocioso a estas alturas volver a retomar conceptos como el de cultura y proceder a su discusión, pero es que el empleo en uno u otro sentido de este concepto conduce a prácticas sociales y políticas de muy diferente signo. En este sentido, Susana Narotzky (2002) señala la importancia de reflexionar acerca de los argumentos culturales e identitarios y de los procesos de exclusión e inclusión que basados en ellos pueden llevar a legitimar la creación de desigualdad y de jerarquía.

La reorganización de la experiencia temporal y espacial (Harvey, 1989; Giddens, 1990) que la globalización ha supuesto ha traído en el ámbito de las ciencias sociales un cambio significativo en el concepto de cultura y en su tradicional conexión con la idea de un territorio compartido. Esta conexión, que tantas veces se presenta como algo natural, entre cultura y territorio, se rompe y se comienza a hablar de la deslocalización de la cultura, que ahora se significa como algo móvil.

Ahora bien, ¿fue alguna vez la cultura otra cosa? ¿Existió esa perfecta y natural conexión entre un territorio y una cultura homogénea, estática y sin historia? Creo que las antropólogas hace mucho que abandonamos la romántica idea de la existencia de culturas puras, sin contaminar, fieles a sí mismas a lo largo del paso del tiempo. Pautas y rasgos culturales homogéneos y delimitados que se transmitían de generación en generación, y que formaban la identidad cultural compartida de un grupo humano. Al contrario, son numerosos los autores (Wolf, 1996; Palerm, 2000) que han mostrado cómo la conformación de esos grupos –calificados muchas veces de indígenas o nativos– estuvo relacionada con una historia más amplia del colonialismo, del comercio internacional y de la formación del Estado-nación.

Sin embargo, y a pesar del abandono de este concepto de cultura por la mayor parte de los científicos sociales, subsiste en el discurso político y público la idea de que la cultura es un conjunto de rasgos inmutables que constituyen el cemento de una sociedad y que dotan a ésta de un carácter, de una identidad única, homogénea y perfectamente delimitada. Esta esencialización y reificación del concepto de cultura es la que lleva a pensar en la actualidad que el comportamiento de una persona se puede explicar por su supuesta cultura o

Si pensamos la cultura en términos de proceso, estaremos mejor preparadas para tener un respeto mutuo por la diferencia, sin tener que echar mano de esencialismos

que las culturas, como entidades, dialogan entre sí. Y aunque este tipo de ideas se han movilizado sobre todo desde la extrema derecha y los nuevos populismos, me temo que cierta confusión se ha producido también desde los movimientos de izquierdas. Creo que esta confusión y esencialización queda ejemplificada en una de las denuncias más presentes en el activismo antirracista: la de la “apropiación cultural”. En primer lugar, porque todas las prácticas y objetos culturales son mestizos, y en segundo, porque como muy bien ha explicado Appiah (2019) la misma idea de propiedad constituye un modelo equivocado para leer estas prácticas. Lo que se esconde tras las acusaciones de “apropiación cultural” tiene que ver con abusos de poder y falta de respeto en contextos de desigualdad.

Con lo dicho no estoy negando la existencia de tradiciones culturales profundamente diferenciadas que perduran durante siglos, pero sin olvidar que las culturas siempre se han entremezclado y que las fronteras entre unas y otras nunca han sido impermeables, más bien al contrario. Así, y a pesar de los llamados a lo ancestral y lo originario, toda cultura o artefacto cultural es un producto histórico fruto de una cadena de sincretismos previos.

Como dice Brah si pensamos la cultura en términos de proceso estaremos mejor preparadas para tener un respeto mutuo por la diferencia sin tener que echar mano de esencialismos y reificaciones. Desde aquí, se puede denunciar una práctica cultural concreta sin considerar que el grupo humano donde esa práctica tiene lugar es inherentemente de tal o cual manera. Entender que una persona o un grupo humano, no es la personificación de una cultura, nos hace poner el acento en los matices y significados variables que los medios y prácticas culturales adquieren cuando son utilizados dentro de determinados procesos sociales. Poder llegar a urdir coaliciones efectivas entre diferentes colectivos dependerá mucho de como entendamos la diferencia cultural y por el momento pareciese que las perspectivas esencialistas acerca de la misma nos conducen a una fragmentación y parálisis que son hábilmente aprovechadas por el contexto neoliberal actual.

¿Hemos de renunciar a lo común o a lo universal?

¿Se puede construir una acción política emancipadora universal desde la deriva actual de las políticas de la identidad? ¿Es posible hacer política sin el gesto emancipatorio de la universalización de intereses? Estos son los grandes interrogantes a los que nos conduce el análisis de los rumbos actuales de las políticas de la identidad.

En los últimos años, bajo el llamado giro decolonial, ha quedado patente que bajo el proclamado universalismo por parte de Europa se han escondido los intereses particulares de un sujeto varón, heterosexual, blanco, burgués, imperialista, etc. Este universalismo –eurocentrismo– sería el que ha legitimado un sistema de dominación y explotación sobre todos los territorios sometidos a su dominio colonial. Pero es que además de este sistema de explotación y dominación que es el colonialismo y a pesar de los procesos de descolonización a los que asistimos en el pasado, la forma de pensar que reproduce la ideología de los colonizadores –la colonialidad– no sólo no ha finalizado, sino que se mantiene y reproduce en nuestro tiempo actual. Ideas, categorías y criterios de clasificación social de las sociedades colonizadoras siguen siendo hegemónicas a día de hoy en diferentes ámbitos.

Por todo ello, desde este pensamiento decolonial se propone desenmascarar ese falso universalismo que caracteriza a teorías y principios del pensamiento occidental. Son teorías y principios, producto de una experiencia particular, que sin embargo se presentan como válidos universalmente, escondiendo siempre que ese universalismo tiene como fundamento una relación asimétrica de poder.

La lógica que opera es la misma que en el caso de las políticas del reconocimiento o de la identidad y, por supuesto, este desenmascaramiento es un paso primero ineludible y aún pendiente en muchos ámbitos. Ahora bien, ¿ha de rechazarse por ello toda pretensión de universalidad? Esto parecen decirnos muchos y muchas activistas –también personas del ámbito académico– que me temo han hecho una traducción demasiado plana y rápida de las propuestas decoloniales, feministas, poscoloniales, etc. De nuevo, hay un repliegue en particularidades (en este caso de los pueblos sometidos a la colonización occidental) y unas supuestas identidades culturales pensadas y conceptualizadas como esencias fijas a las que podríamos regresar.

Las identidades son relacionales, son procesos, y por ello mismo no se construyen de manera autorreferida ni enlazan con supuestos pasados u orígenes ancestrales. El ámbito de lo cultural e identitario siempre se sitúa en el marco de procesos históricos y relaciones económicas y políticas concretas. Desde aquí, el “Otro” –indígena, mujer, homosexual, afrodescendiente, lesbiana, etc.– “no está nunca afuera o más allá de nosotros; emerge necesariamente en el discurso cultural, cuando pensamos que hablamos más íntimamente y autóctonamente entre nosotros” (Bhabha, 2000: 216). Se trata de ir más allá del binomio interior/exterior para entenderlo como mutuamente constitutivo. Por ello mismo, al hablar de identidad y de cultura nos referimos a una dimensión en la que las diferencias son seleccionadas, movilizadas y construidas con el objetivo de articular la identi-

Las identidades son relacionales, son procesos, y por ello mismo no se construyen de manera autorreferida ni enlazan con supuestos pasados u orígenes ancestrales

dad. Estamos hablando en definitiva de procesos de identificación que tienen lugar en contextos políticos, históricos y socioeconómicos concretos.

Si partimos de esta idea de la identidad como relacional y diferencial, parece muy complicado, nos dice Laclau (1996), que una lucha identitaria tenga como objetivo la afirmación de la propia identidad y al mismo tiempo quiera ser progresista. Sabemos que las relaciones entre grupos son relaciones de poder y que, como hemos dicho anteriormente, es la diferencia construida entre ellos lo que muchas veces legitima la exclusión y subordinación de unos frente a otros. Entonces, si los grupos subordinados centran su lucha exclusivamente en términos identitarios no cuestionan ni rompen el sistema relacional de fuerzas en que esa identidad o particularidad se inscribe. Todo esto lleva a políticas conservadoras de efectos paralizantes, no a disputar y transformar ese sistema. Por esto mismo, el neoliberalismo abraza estas luchas identitarias sujetándolas con concesiones simbólicas y cuotas de representación. En la deriva de las políticas de la identidad que hemos planteado, los grupos políticos y activistas dejan intacta en su lucha las estructuras de poder; unas estructuras que son las que han generado las situaciones de desigualdad que tratan de denunciar y modificar. Pareciese que planteada de este modo la lucha está abocada al fracaso ¿Qué más quiere el actual sistema neoliberal?

Entonces, ¿estamos abocados a una disyuntiva sin solución? Queremos pensar que no, y que no se trata de moverse hacia los extremos del péndulo, como se señala al inicio de este artículo. Probablemente, tal y como señala Castro-Gómez, “el problema que está en juego no es elegir entre lo universal y lo particular, sino comprender el tipo de relación que se da entre estos dos polos” (Castro-Gómez, 2017: 259).

Dentro del intenso debate abierto en el feminismo en torno a una categoría universal “mujer” y las particularidades que la misma esconde y obvia, argumenta Brah cómo debería ser posible reconocer la especificidad y particularidad de una formación cultural y, al mismo tiempo, “reconocer características comunes que adquieren un estatus universal a través de la acumulación de experiencias similares (pero no idénticas) en diferentes contextos, sin recurrir al esencialismo” (Brah, 2011: 120). Es decir, que lo particular y lo universal no tienen por qué oponerse necesariamente. Aunque la misma autora propone, dada la complicidad del universalismo con la colonización y dominación europea, hablar de identificaciones “transculturales”.

En este sentido, es muy interesante la diferencia que el filósofo Žižek (2014) establece entre una universalidad abstracta y una universalidad concreta. Si bien la primera negaría toda particularidad, la

segunda, al contrario, se construiría precisamente a través de ésta. Es decir, que todos estos colectivos, grupos o sujetos lograrían sus objetivos políticos a partir de universalizar su punto de exclusión. No se trataría entonces de deshacerse de la universalidad, sino de encarnarla a partir de la posición singular que se ocupa. La cuestión sería apropiarse de una universalidad que los europeos nos hemos guardado para nosotros mismos y transformarla en concreto mediante su “punto de exclusión” o aquel elemento que esa universalidad dejó por fuera.

Cercana a esta postura podemos situar la transmodernidad de Dussel en tanto que concretización en el nivel de proyecto político de un universalismo concreto. Dussel nos plantea como las culturas colonizadas representan una exterioridad negada, una alteridad que ha sido invisibilizada y despreciada por el colonialismo y la modernidad. Ahora bien, esta exterioridad no es una identidad incontaminada y eterna, puesto que ha ido transformándose. Es más bien: “una identidad en sentido de proceso y crecimiento, pero siempre como exterioridad” (Dussel, 2003: 45). Desde ahí, la transmodernidad invita a atravesar la modernidad desde otro lugar, desde aquellos que fueron negados por la modernización hegemónica. Es una modernidad descolonizada que remite a un proyecto crítico y emancipador, un llamado y una estrategia nos dice Grosfoguel, “hacia un mundo descolonizado transmoderno que nos mueva más allá de los fundamentalismos de tipo eurocentrista primermundista y del tipo eurocentrista tercermundista” (2008: 211).

Me gustaría finalizar con la propuesta y defensa que de una Ilustración radical hace la filósofa Garcés (2017). En su pequeño, pero gran ensayo menciona la autora a filósofas como Butler y Braidotti –muy poco sospechosas de un universalismo etnocentrista– y la necesidad que plantean de que la crítica al humanismo histórico y sus modelos universales no hagan desaparecer la capacidad que tenemos de vincularnos con el fondo común de la experiencia humana o, en palabras de Garcés, “la capacidad que tenemos de compartir las experiencias fundamentales de la vida, como la muerte, el amor, el compromiso, el miedo, el sentido de la dignidad y la justicia, el cuidado, etc. (Garcés, 2017: 69). No se trata en ningún caso de negar el humanismo y la tradición europea. Tampoco de refugiarse en identidades y esencialismos conservadores. El péndulo sigue oscilando entre un universalismo expansivo y un particularismo defensivo. ¿Seremos capaces de ir más allá de ambos? He querido recoger en este último apartado propuestas de diferentes pensadoras que apuntan o dibujan esa posibilidad a través de herramientas que, en el plano de la acción y lo político, necesitarán de concreción y aterrizaje.

Si se retoma la pregunta ¿hemos de renunciar a lo común o lo universal? Si socavamos el “nosotros” a través de una pedagogía liberal centrada en la identidad ¿nos acabaremos despolitizando? ¿Desahaciendo ciudadanas y ciudadanos? ¿No potencia el giro de las políticas de la identidad que aquí he expuesto la disgregación y atomización del neoliberalismo?

Me temo que en cierta medida podemos contestar afirmativamente a estas preguntas, y que parte de la izquierda que ha asumido sin crítica ni revisión alguna el giro que han experimentado las políticas de la identidad tendrá su responsabilidad en ello. Las políticas de la identidad, quizás mejor políticas de la identificación, han sido necesarias y probablemente lo van a seguir siendo. Pero esto no significa necesariamente renunciar a lo común, a lo colectivo y a un nuevo sentido de la universalidad. Sin embargo, las que he tildado de derivas de las políticas de la identidad provocan la parálisis y el ostracismo, el refugio en esencialismos, autenticidades y superioridades morales. Nos queda no caer en ese juego y desplazar el péndulo de nuevo.

Referencias bibliográficas

- Appiah, Kwame Anthony (2019). *Las mentiras que nos unen*. Madrid: Taurus.
- Bernabé, Daniel (2018). *La trampa de la diversidad: cómo el neoliberalismo fragmentó la identidad de la clase trabajadora*. Madrid: Akal.
- Bhabha, Homi (2000). “Narrando la nación” en: Fernández Bravo, A. (comp.) *La invención de la nación: lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha*. Buenos Aires: Manantial, p. 216.
- Brah, Avtar (2011). *Cartografías de la diáspora*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Brubaker, Rogers y Cooper, Frederick (2002). “Beyond identity”. *Theory and Society* 29, pp. 1-47.
- Castro-Gómez, Santiago (2017). “¿Qué hacer con los universalismos occidentales? Observaciones en torno al “giro colonial”. *Analecta Política*, 7 (13), pp. 249-272.
- Díaz de Rada, Ángel (2021). *Píldoras antropológicas*. Canal UNED. Disponible en: <https://canal.uned.es/video/6041e58fb60923769a72a888>
- Dudda, Ricardo (2019). *La verdad de la tribu: la corrección política y sus enemigos*. Madrid: Debate.
- Dussel, Enrique (2003). “Transmodernidad e interculturalidad”. *Erasmus: Revista para el diálogo intercultural*, Vol. 5, nº 1-2, pp. 31-54.
- Fraser, Nancy (2008). *Escalas de justicia*. Barcelona: Herder.
- Fraser, Nancy (2016). “La justicia social en la era de la política de la identidad: redistribución, reconocimiento y participación”. En Fraser, N. y Honneth, A. *¿Redistribución o reconocimiento?*, Madrid: Morata, pp. 17-88.

- Galindo, María (2013). *No se puede descolonizar sin despatriarcalizar*. Bolivia: Mujeres Creando.
- Garcés, Marina (2017). *Nueva ilustración radical*. Barcelona: Anagrama.
- Giddens, Anthony (1990). *The Consequences of Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Grosfoguel, Ramón (2008). "Hacia un pluri-versalismo transmoderno decolonial". *Tabula Rasa*, 9, pp. 199-215.
- Haider, Asad (2020). *Identidades mal entendidas. Raza y clase en el retorno del supremacismo blanco*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Harvey, David (1989). *The Condition of Posmodernity*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Laclau, Ernesto (1996). "Universalismo, particularismo y la cuestión de la identidad", en *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Ariel, pp. 43-68.
- Jullien, François (2017). *La identidad cultural no existe*. Madrid: Taurus.
- Lilla, Mark (2018). *El regreso liberal: más allá de las políticas de la identidad*. Barcelona: Debate.
- Narotzky, Susana (2002). "La democracia orgánica y los usos políticos del multiculturalismo". IX Congreso FAAEE, Barcelona.
- Palerm, Ángel (2000). *Antropología y Marxismo*. México: CIESAS.
- Projecte X. Colectivo libertario feminista por la disidencia sexual y de género (2019). "No nos encontraréis ahí... (sobre violencias de género y gestiones colectivas)". Disponible en: <https://projectex.home.blog/no-nos-encontrareis-ahi-sobre-violencias-de-genero-y-gestiones-colectivas/>
- Stolcke, Verena (1993). "El fundamentalismo cultural como nueva retórica de exclusión". *Mientras Tanto*, pp. 73-90.
- Wolf, Eric (1996). *Europa y los pueblos sin historia*. México: FCE.
- Zizek, Slavoj (2014). *Absolute Recoil. Towards a New Foundation of Dialectical Materialism*. London: Verso.

