

¿Identidades o subjetividades en construcción?*

• Germán Muñoz González

Resumen

El texto hace un recorrido teórico que permite reconocer cómo pensar al sujeto implica apreciarlo como producto histórico y político. El sujeto no es una superficie plana y constante, sino poliédrica y variable, lo que implica dar cuenta de los procesos heterogéneos que lo configuran. Por lo tanto, interesa mirar también el otro lado de la subjetividad: su expresión pública. Lo público se vive hoy en múltiples espacios institucionales: la escuela, la familia, los medios de comunicación, la comunidad barrial, regional y nacional... Y por supuesto, es fuente permanente de conflictos, demandas, representaciones de hombre y mujer... que hace falta negociar o hacer competir con las de los otros.

Palabras clave

Identidades, subjetividades, juventud, política.

Abstract

The text goes through a theoretical discussion leading to the understanding of the fact that thinking the subject implies its appreciation as a historical or political product. The subject is not a flat and constant surface, but variable and polyhedral, which implies an awareness of the heterogeneous processes configured in there.

Fecha de recepción: Octubre 10 de 2007.

Fecha de aprobación: Noviembre 28 de 2007.

-
- Germán Muñoz González es Filósofo de la Universidad de San Buenaventura, Bogotá. Doctorado de Tercer Ciclo en Lingüística de la EHESS de París. Doctorado en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud de la Universidad de Manizales – Cinde. Docente e investigador de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Bogotá, y de la Universidad de Manizales – Cinde.

* Este artículo será incluido, simultáneamente, en un libro publicado por la Maestría en Investigación Social Interdisciplinaria, línea Identidades y subjetividades, de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas de Bogotá. La Revista de *Ciencias Humanas* agradece a su editora por autorizar su publicación en este número monográfico.

Therefore, it is also interesting to look at the other side of subjectivity: its public expression. The public is experienced today in multiple institutional spaces: the school, the family, the media, the neighborhood, at regional and national level... and, of course, it is a permanent source for conflicts, demands, male and female representations, which we need to deal with or make them compete with that of the others.

Key words

Identities, Subjectivities, Youth, Politics.

Guía de bolsillo

Existe un sentimiento creciente de que nuestra experiencia de 'ser sujetos'-y por tanto nuestro concepto de 'sujeto'-, está atravesando cambios significativos en el contexto de las sociedades contemporáneas globalizadas, orientadas hacia el consumo y marcadas por la cultura mediática y los avances tecnológicos. El celular, la música, la televisión, el Internet son polos alrededor de los cuales se articulan identidades y / o subjetividades, lógicas y comportamientos. En mayor o menor medida asumen funciones de integración a órdenes sociales, proponen mundos valorativos y estilos, modelos de pensamiento y diversas formas de vida.

Desde la perspectiva de Castells (1999) la búsqueda de identidad colectiva o individual, es la fuente fundamental de significado en un mundo signado por flujos globales de riqueza, poder e imágenes. Frente a la desestructuración de las organizaciones, la fragmentación de las sociedades, la deslegitimación de las instituciones y la desaparición de importantes movimientos sociales, propios del momento histórico actual, el autor propone la 'identidad' como eje en torno al cual se reagrupa la gente, como principio organizativo y elemento decisivo para la definición de la política. El surgimiento del nuevo sistema global permite relacionar los macro-procesos de cambio institucional con las identidades. Al movimiento de la red, el autor necesitó oponer la raigambre de las identidades. Por esta razón tal vez, concede preeminencia a las identidades primarias: de tipo religioso, étnico, territorial y nacional.

Una de sus tesis más interesantes en relación con la cultura es, a nuestro modo de ver, que los procesos de búsqueda/construcción de identidad son tan poderosos en el curso de la nueva historia como la transformación tecno-económica. Lo anterior, unido a la conceptualización de la sociedad misma como una red, permitiría pensar en la posibilidad de que grupos y colectividades minoritarios o ubicados en países como Colombia afecten de maneras eficaces e impredecibles la red de la sociedad informacional.

Por otro lado, si tomamos como punto de partida la constitución del sujeto, entonces su definición (relativa a sí mismo, a otros y al mundo objetivo), su génesis y su permanente creación (entendida como construcción de subjetividad) se hacen problemáticas. Entendemos que puede actuar sobre sí mismo y mediante este ejercicio está en capacidad de elaborar, transformar y acceder a cierto *modo de ser*. En una de sus Conversaciones, Deleuze (1995) señala que

los procesos de subjetivación son las diversas maneras que tienen los individuos y colectividades para constituirse como sujetos: esos procesos sólo valen la pena en la medida en que al realizarse, escapan de los poderes dominantes. Aunque ellos [los sujetos] mismos se prolonguen en nuevos poderes... tienen en su momento una espontaneidad rebelde.

Además de plurales, estas subjetividades son móviles, transicionales y cambiantes. Se espera que este dinamismo y movimiento puedan ser usados para construir nuevas o más abiertas configuraciones del sujeto: en el ámbito político podría significar la creación de nuevos focos de acción y nuevas formas de ciudadanía que lleven a confrontar públicamente las diversas interpretaciones de los principios de justicia, igualdad, libertad y derechos humanos. En el campo del género podría llevar al reconocimiento de opciones no heterosexuales o a la constitución de nuevas sexualidades híbridas. En el dominio de lo étnico puede significar la construcción de nociones más abiertas del ser y la sociedad, basadas en el reconocimiento de la diferencia y de los flujos de poblaciones nómadas a nivel nacional, regional y mundial. En el terreno generacional permite ver y comprender más claramente la presencia de múltiples universos de sentido, modos de vida, núcleos ético míticos y políticos que están siendo construidos por subjetividades localizadas en puntos específicos del ciclo de vida humano: los niños, los jóvenes, etc.

Por otra parte, el mundo globalizado -en el que se producen hoy infinidad de relaciones- exige permanentes ajustes y modificaciones. Se advierte claramente en el panorama cultural, tanto a nivel nacional como mundial, la presencia de fuerzas que tienden hacia la búsqueda de orígenes, raíces de la tradición. Otras eligen entre varias posibilidades nuevas y valiosas propuestas culturales ofertadas en el escenario social. Otras trabajarían en la creación de nuevas formas de existencia. Otras optan, incluso, por algunas de estas posibilidades simultánea o alternativamente. Y en medio de este vértigo, una cosa es segura: la importancia que desde diversas áreas del saber se le concede actualmente a la dimensión cultural, a la cultura propia de los movimientos sociales, de las grupalidades, de las nuevas subjetividades, de las minorías, de los 'subalternos', de los grupos de usuarios (las denominaciones son infinitas) para crear posibilidades de vida, redefinir las relaciones sociales y formas viables de existencia en medio de los nuevos órdenes sociales globales que se están configurando.

Desde el punto de vista teórico los debates sobre el tema tienen su origen en el seno de los estudios culturales, en relación con dos asuntos centrales, íntimamente conectados: la subjetividad y la identidad. Sus exploraciones desde el comienzo, pero en particular en los años 90, se centran en grandes objetos-problema: políticas de género, etnia, culturas populares (obreras) y juveniles. En todos los casos, las preguntas que están a la base tienen que ver con los procesos de constitución de sujetos como 'personas' en relación. Las dos categorías se entienden al interior de esta escuela como producciones específicas culturalmente contingentes, representaciones socialmente construidas, reconocidas y compartidas, narrativas de sí cargadas emocionalmente, que no fijan esencias (de género, raza, nacionalidad o generación) sino que relatan cualidades, discursos que cambian en función de tiempo, espacio y usos, proyectos construidos por la persona en términos de su propia biografía. (Giddens, 1991)

Los modelos conceptuales para acercarse al "ser humano" pertenecen básicamente a la psicología cognitiva, a la economía política y a la filosofía. Sin embargo, preguntas tales como "¿quién o qué es el sujeto?", "¿quién o qué vendrá después del sujeto?", no le pertenecen a ninguna disciplina y los debates que se desarrollan contemporáneamente echan mano de metáforas espaciales y del recurso inter o transdisciplinario.

1. Mapear el 'sujeto'... o la experiencia de apartarse de los senderos marcados...

El sujeto humano es difícil de "mapear". Ante todo porque no tiene límites precisos. Su aparente singularidad es en el fondo un conjunto de diferentes posiciones conflictivas que además, están en movimiento. No es fácil mapear algo que apenas es localizable en forma parcial en las coordenadas espacio-temporales, contrariamente a lo que pretendió la lógica de la Ilustración. Lo que se puede intentar es un acotamiento exploratorio del campo, a vuelo de pájaro en relación con nociones fundamentales –individuo, self, cuerpo, persona, identidad, subjetividad– que hay que recorrer, con especial cuidado, afinando su uso coloquial.

En realidad la identidad y la subjetividad se constituyen a través de las prácticas que las palabras relatan. Prácticas institucionales como los asilos, las prisiones y las escuelas..., más que alojar sujetos específicos, efectivamente los crean. Prisioneros y estudiantes son inconcebibles por fuera de las instituciones que les asignan dicha significación. En consecuencia las anteriores nociones (el cuerpo, el self, etc.) se convierten en espacios productivos de asignación a distintas posiciones discursivas.

Es un error pensar que el sujeto es un elemento primario del ser y que la noción cartesiana del sujeto como ser unitario compuesto de partes separadas

–mente y cuerpo–, es universal, neutral y sin género. Actualmente, los sujetos tienden a ser concebidos con arraigo en el cuerpo, como una composición federada de múltiples discursos, más o menos unidos y orquestados por las narrativas registradas en diversas series de sentidos.

Es claro que en los trabajos recientes se ha extendido el campo de sujeto y subjetividad, abarcando también el ‘mundo objetivo’ como se evidencia en la teoría del actor/red. Necesitamos entonces una nueva matriz antropológica en la cual el mundo objetivo se pueda reubicar y las antiguas ideas de sujeto y mediación sean reemplazadas por ‘entidades de geometría variable’ que permitan el traslado de categorías. La ampliada idea de subjetividad facilita la discusión de un ‘self ecológico’ que elabora conexiones entre lo humano y lo no-humano así como claves para una ética que fuerce a considerar el asunto de los límites de la vida y, nuevamente, categorías para el sujeto.

La noción de sujeto se ha construido históricamente en relación con otros conceptos: el sujeto se ha pensado a través de su relación dicotómica con el conocimiento (sujeto pensante-objeto), con la sociedad-historia (sujeto-sociedad, sujeto histórico, dominador o dominado, dominador-dominado) y con el lenguaje (sujeto-predicado). Es precisamente en estas áreas en donde se han producido los momentos de crítica a la noción de sujeto que fundan el pensamiento contemporáneo:

- a) Crítica al estatuto de la conciencia como instancia privilegiada y definitoria de la subjetividad.
- b) Crítica al sujeto trascendental.
- c) Crisis del lenguaje y por ende crisis del sujeto (o viceversa).

El sujeto posee hoy un carácter de “nube”, es decir, propone dificultades al estudioso, mostrándose gaseoso, opaco, no-evidente. Tal vez ello se deba a que “el sujeto”, no debe buscarse (solamente) donde pensamos que está, es decir, en la ficticia unidad que nos muestra un cuerpo, recipiente de un alma o un espíritu, gobernado por una conciencia y que tiene los ropajes de un género, una etnia y una clase.

Desde Nietzsche se desarticuló la diferencia entre cuerpo y alma, y paralelamente Freud descubrió la existencia e importancia del inconsciente y se inició el estudio del sujeto en las ciencias sociales libre de sociologismos, rompiendo así el mito de la unidad...

Hablar de un sujeto como una nube de energías interactuantes y cambiantes nos pone a dudar sobre la pregunta “¿qué es el sujeto?”. Si ese sujeto “es donde no se piensa” y “busca-su-no-yo-en-mí”, ¿qué sentido tiene querer definirlo en su esencia cuando lo que lo define es su volatilidad y movimiento? Una opción puede estar en pensarlo a través de sus mutaciones, movilidades e inestabilidades. Esta es una apuesta conceptual por el movimiento, perfec-

tamente coherente con los conceptos antes mencionados: sujeto descentrado, condición intersubjetiva, sujeto en construcción, etc.

El referirnos a un vaivén entre una conciencia consolidada, móvil, inestable y el inconsciente... es sumamente importante, pues debe quedar claro que hablar de un sujeto "escindido", "descentrado", "en construcción", "no dueño de sí", no es una apuesta absoluta por lo irracional ni mucho menos una apuesta por la sensibilidad "pura" o una renuncia a la creación de conceptos dentro de las ciencias sociales ni del uso de metodologías derivadas. El malentendido daría lugar a preguntas ingenuas: "si se critica la razón ¿por qué usar métodos derivados del racionalismo?"

Si se insiste en algún momento en la dicotomía existente entre lo racional y lo irracional, esa sería una división superficial que facilita la exposición de los planteamientos y el énfasis en la existencia de lo que la razón no domina, pero esa misma dicotomía razón-sin razón, es parte de una forma clásica de entender el mundo: verdad-falsedad, objetivo-subjetivo, concepto-afecto. El hombre contemporáneo es diferente del anterior: intuye-sufre-goza su inconsciente, es hijo de varias guerras mundiales y posee una condición en cuya construcción han intervenido, quiérase o no, los medios masivos de comunicación.

Hablar de intersubjetividad y descentramiento no es un simple juego de palabras o pronombres, ni tampoco un subterfugio de los estructuralistas para diluir al sujeto entre las relaciones que lo componen; más parece un intento por comprender esa nueva condición humana que exige pensar el pensamiento de una forma diferente: no coleccionando conceptos y teorías que caen unos sobre otros dentro de una cabeza ilustrada, formando un sedimento como si hubiera armonía entre ellos. Todo ello para fingir que se han asimilado los "nuevos conceptos", sin comprender sus alcances y seguir pensando, actuando, criticando y diseñando metodologías sobre vetustos presupuestos acerca de un viejo sujeto.

Mapear el sujeto parece un viaje que comienza en el territorio prohibido del pensamiento Ilustrado, pasa por la división cartesiana de cuerpo -o naturaleza- y razón, y llega a las dehesas del humanismo (donde se privilegian lo humano, lo individual, la conciencia, el auto-aprendizaje y la experiencia). Hay que negociar un conjunto de términos interconectados -el cuerpo, el *self*, la identidad, la subjetividad- que son a la vez terrenos de indagación y herramientas cartográficas de primera mano. Todos ellos son equívocos y ambiguos, a veces evasivos y hasta debatibles. Asumiendo que cada uno de ellos requiere un tratamiento profundo y que resulta imposible acotarlos en esta breve exposición, me detendré solamente en dos de ellos: identidad y subjetividad.

Volviendo a la pregunta inicial por el sujeto y a las tres formas en que se le ha representado, amplíemos un poco la posición crítica frente a cada una de ellas:

a) Para referirnos a la crítica a la conciencia como definitoria de la subjetividad, recurriré a algunos planteamientos de Federico Nietzsche. Este pensador se encuentra a la base de los trabajos actuales de muchos estudiosos de la cultura, la estética y la filosofía contemporáneas en Europa (Francia e Italia), Norteamérica y América Latina. Según lo expresa Gianni Vattimo (1991), "Federico Nietzsche y Martin Heidegger han modificado profundamente, mucho más que cualquier otro pensador presente en nuestro horizonte cultural, la noción misma de pensamiento, por lo cual, después de ellos "pensar" asume un significado distinto al que antes tenía".

Efectivamente, se ha producido un cambio real de pensamiento en las ciencias sociales y está muy emparentado con una crisis de la noción de sujeto. Crisis de la cual Nietzsche y Heidegger son en gran parte responsables.

Esta "crisis" se deriva del ataque que hacen estos dos filósofos al concepto de sujeto cartesiano, hombre pensado y definido en términos de conciencia, de una primacía del conocimiento sobre todas las otras instancias de la personalidad. "No puedo dudar de que estoy pensando y en tanto que dudo, pienso", "pienso, luego existo". "El grito cartesiano inaugura la sustancia pensante como subjetividad. En otras palabras, el grito cartesiano inventa la subjetividad (yo pienso) y la eleva como fundamento nuevo del pensar".

Este sujeto cuyo rasgo definitorio es la conciencia, recibe un primer ataque de Nietzsche cuando éste plantea la existencia de una estratificación de la conciencia o de la psiquis individual. De acuerdo con Vattimo esta división de la conciencia o de la psiquis se apoya en una reducción de la Verdad única y resplandeciente, a un juego de premisas históricas, de predisposiciones del sujeto pensante guiadas por un interés determinado en la conservación y desarrollo de una determinada forma de vida, que es sólo una entre muchas posibles y no la única Forma de Vida.

Cuando yo declaro que algo es cierto en cuanto evidente, sucede en mí algo distinto de lo que yo creo y me parece, mi conciencia habla de verdadero y falso, se cree desinteresada y objetiva (la verdad científica), pero en realidad no hace más que cultivar y favorecer la afirmación de los intereses propios y del grupo al cual pertenece (época, clase social, etc.), de los cuales es inconscientemente portadora. En el acto del conocimiento, se produce pues, más de lo que la conciencia sabe, es más, ella refleja en sí un proceso que ya ha sucedido "fuera" de ella. Reconocida la estructura ya transformada de los esquemas en base a los cuales la evidencia aparece como tal, es también destruida la hegemonía de la conciencia... la personalidad individual, lejos de resumirse y concentrarse en la conciencia, -es decir, en el conocimiento y la responsabilidad que cada uno tiene de sí-, es un conjunto (quizás ni siquiera un sistema) de estratos diversos, de pasiones que están en lucha entre sí y dan lugar a equilibrios más o menos provisionales.

En este sentido, el sujeto definido con base en la supremacía de la conciencia no es dueño de sí puesto que su conciencia ignora las razones y génesis ocultas de sus elecciones y adhesiones a tal o cual evidencia. De este modo, las nociones de sujeto cartesiano y paralelamente, la humano-cristiano, que nos hablan de un ser plenamente organizado y dirigido por la conciencia, por la razón y por la pasión de la verdad, son rebatidas. Vattimo ve en esta primera crítica una estocada al concepto de sujeto, que luego se agudizaría con el psicoanálisis y sus planteamientos sobre el inconsciente.

b) La crítica al sujeto trascendental, guarda estrecha relación con el punto anterior: en la filosofía idealista, el concepto de sujeto representa una visión unitaria del mundo que satisface a las exigencias de una ciencia ilustradora. "Pensar por sí mismo significa buscar en sí (es decir, en la propia razón) la suprema piedra de toque de la verdad; y la máxima de pensar en todo momento por sí mismo es la ilustración". "Este sujeto proporciona una unidad de las facultades cognitivas, la cual se considera como base para la reconstrucción racional de la validez científica".

Nietzsche, por su parte, proclamará la crisis de un sujeto que fue construido a lo largo de la historia, como una conciencia modelada sobre las relaciones de dominio (la conciencia es el órgano de interiorización de todas esas estructuras). Nos devela entonces, un sujeto construido y escindido, en el cual el ser está separado del significado.

Tal como lo señala Vattimo, Heidegger continúa en esta línea emprendiendo una crítica contra el trascendentalismo, señalando la constitutiva pertenencia del sujeto al mundo histórico-social. Posteriormente –como afirma Miguel Morey (2006) en la introducción a *Las tecnologías del Yo*, y apoyándose en planteamientos deleuzianos–, Michel Foucault

trata de, en primer lugar, rechazar cualquier a priori universal sustituyéndolos siempre por una red de a prioris históricos. Y en segundo lugar y, en consecuencia, establecer que lo que está por determinar no son las condiciones de posibilidad de la experiencia posible, sino las condiciones de posibilidad de la experiencia real y que estas no deben buscarse del lado de un sujeto universal, sino del objeto, o mejor, en una red de prácticas complejas. Y aún podría justificarse este empeño diciendo que lo que se intenta con este alejamiento del paradigma kantiano es desplegar un análisis crítico del pensamiento que evite la sujeción antropológica a la que, de Kant a Heidegger, parecemos estar condenados: esa continuada repetición de lo positivo en lo trascendental, en la que la finitud aparece siempre a la vez como límite y como fundamento.

Si una pregunta filosófica importante antes de Nietzsche era: "¿quien soy yo?", donde "yo" es un sujeto único, universal y no histórico, la pregunta que surca la obra de Foucault es: "¿qué somos en la contingencia histórica que nos hace ser lo que somos?"

En coherencia con esta posición Foucault muestra lo que Miguel Morey denomina “escepticismo hacia todos los universales antropológicos”, cuyas reglas generales Morey parece haber encontrado en un artículo de M. Florence (seudónimo de Michel Foucault y su asistente, Francois Edwald) que reposa en el archivo del Centro Michel Foucault:

- I. Evitar hasta donde se pueda, para interrogarlos en su constitución histórica, los universales antropológicos, y naturalmente, también los de un humanismo que haga valer los derechos, los privilegios y la naturaleza de un ser humano como verdad inmediata e in-temporal del sujeto.
- II. Invertir el movimiento filosófico de ascenso hacia el sujeto constituyente al que se le pide que dé cuenta de lo que puede ser cualquier objeto de conocimiento en general; se trata por el contrario de descender hacia el estudio de las prácticas concretas por las que el sujeto es construido en la inmanencia de un dominio de conocimiento.
- III. Dirigirse como dominio de análisis a las “prácticas”, abordar el estudio por el sesgo de lo que “se hacía (...)”, el conjunto de los modos de hacer más o menos regulados, más o menos reflexionados, más o menos finalizados, a través de los que se dibujan a la vez lo que estaba constituido como real para los que intentaban pensarlo y dirigirlo y el modo en que éstos se constituían como sujetos capaces de conocer, analizar y eventualmente modificar lo real. Son las “prácticas” entendidas como modo de actuar y a la vez de pensar las que dan la clave de inteligibilidad para la constitución correlativa del sujeto y el objeto.

Hasta este momento tenemos, de un lado, un sujeto situado históricamente, y de otro, un sujeto construido a través de prácticas concretas. Es necesario llamar aquí la atención sobre lo siguiente: el hecho de que el sujeto pertenezca al mundo histórico social o que sea construido no quiere decir que tienda hacia un perfeccionamiento o hacia un progreso necesariamente.

La crítica que hace Nietzsche a la conciencia va en dos direcciones: hacia la supuesta hegemonía de la conciencia en la personalidad y hacia la situación de la conciencia como telos del progreso histórico en su conjunto. Es así como, de acuerdo con Vattimo, las dimensiones decisivas de la crisis del sujeto burgués-cristiano (y antes, del sujeto trascendental) son: el ocaso del rol hegemónico de la conciencia tanto en relación con las otras fuerzas internas que constituyen la persona como con respecto a los poderes históricos. La historia no se juega en el plano de las decisiones conscientes.

[Desde la perspectiva evolucionista, trascendental, burguesa y cristiana]... todo progreso se encuentra en el progreso hacia hacernos conscientes, todo retroceso en el hacernos inconscientes, considerándolo como un decaer hacia los deseos y los sentidos,

como una bestialización, de modo que el progreso hacia lo mejor sólo puede ser un progreso hacia el hacerse conscientes.

Ahora bien, con respecto a este sujeto construido a través de prácticas concretas, Foucault enumera algunos modos de objetivación mediante los cuales los seres humanos se convierten en sujetos, modos particulares sobre los cuales trabajó durante los veinte años que antecedieron la escritura de *El sujeto y el poder*:

I. Primera parte:

- "Objetivación del sujeto hablante en la gramática general, la filología y la lingüística,
- Objetivación del sujeto productivo, el que trabaja (análisis de riqueza, lo económico)
- Objetivación de la realidad absoluta del ser viviente en la historia natural, la biología".

II. Segunda parte:

- "Objetivación del sujeto en "prácticas de escisión". El sujeto está escindido en sí mismo o separado de los otros. Este proceso lo objetiviza. Como ejemplos están el loco y el cuerdo, el enfermo y el sano, los criminales y los "buenos muchachos".

III. Tercera parte:

- "La vía por la cual un ser humano, se vuelve, él o ella, un sujeto. Por ejemplo ha escogido el dominio de la sexualidad: cómo los hombres han aprendido a reconocerse a sí mismos como sujetos de "sexualidad".

c) Los conceptos de lenguaje y sujeto han sufrido durante el siglo XX fuertes remezones. Un cambio en la comprensión de uno de estos términos afecta definitivamente al otro. Y no podría ser de otra manera si –según la expresión de George Steiner–, (1994) el atributo identificador del ser humano, su quintaesencia, es el Logos (el "organon" del lenguaje).

Uno de estos desplazamientos se da durante los años 70, cuando en el seno de la lingüística se critica aquella tendencia tradicional que promueve el análisis inmanente de los textos sin que los sujetos hablantes o el contexto en el que estos se encuentran sean considerados.

En un intento por entender mejor ese intercambio de signos mediante el cual los seres humanos comprenden y son comprendidos por los demás en un mundo rebotante de significación, la nueva propuesta va encaminada a centrarse, no ya en los textos únicamente sino en sus condiciones de producción. Y es en este momento donde la lingüística se ve obligada a tratar con el sujeto al que había escamoteado en aras de la objetividad, pues las condiciones de producción del texto no son otra cosa que el proceso de enunciación, los participantes en los intercambios discursivos entendidos desde una óptica dialógica y en el contexto real.

Y este sujeto no ideal, tiene dos características: es dialógico y actúa. Juan Gómez (1990) las explica de la siguiente manera:

- “Es un sujeto dialógico, centro de las preocupaciones lingüísticas, sociológicas, antropológicas, filosóficas y psicoanalíticas. Siempre en una situación de interrelación, es un sujeto atravesado y hablado por la cultura y por la ideología”.
- “Actúa, y actuar implica hablar en un mundo real donde otros seres, como él actúan y hablan también determinando sus discursos sin que les sea posible “serse”, en el sentido planteado por Pessoa y estando obligados, en cambio, a “citarse” eternamente”.

Vemos entonces, de qué manera la crítica a una lingüística inmanente del texto y presuntamente objetiva, lleva a esta disciplina al terreno movedizo en el que habita el sujeto, aquel cuya crisis atraviesa todas las ciencias sociales por su condición de “descentrado” aquel que según Gómez, “es donde no se “piensa”, parodiando a Lacan, sujeto a los avatares de la infinitud, de la semiosis infinita.

De acuerdo con George Steiner (1994), todos los debates actuales que se han dado dentro de las disciplinas que estudian el lenguaje y que versan sobre el problema del sujeto y el giro lingüístico, tienen sus orígenes en la poesía y la poética, y específicamente en la labor de artistas como Mallarmé y Rimbaud. Steiner ve una relación entre lo que él llama la “revolución kantiana” y estos personajes pues, en su concepto, dicha revolución llevaba en sí el germen de una revisión y crítica fundamentales a la relación entre palabra y mundo, germen que luego se despierta con un Mallarmé que intenta disociar el lenguaje poético de la referencia externa y un Rimbaud que al formular: “Je est un autre” (Yo es otro) se “pone a la base de todas las historias y teorías subsecuentes de la dispersión de la individualidad, del lenguaje histórico y epistemológico del yo”...

Cuando Foucault (1994) anuncia el fin del “yo” clásico o judeo-cristiano, cuando los deconstruccionistas rechazan la noción de auctoritas personal, cuando Heidegger exige al lenguaje hablar desde un pozo-fuente anterior al hombre, asumiendo que es sólo el medio, el instrumento más o menos opaco de un significado autónomo..., están cada uno, en su propio marco de intenciones tácticas, desarrollando y sistematizando el manifiesto anárquico de Rimbaud, su “dégagement” del realismo tradicional e inocente”.

Esta relación sugerida por Steiner (1994) hace pensar que no es coincidencia el hecho de que, en los desarrollos más recientes y novedosos de ciencias sociales como la antropología norteamericana, la recepción de la filosofía francesa, de los planteamientos postestructuralistas o “posmodernos” se haya hecho a partir de departamentos que en las universidades estudiaban la poesía y literatura francesa: ellas son la puerta de entrada y contaminan

otras disciplinas (el arte contribuye al pensamiento), al punto que incluso el surrealismo se cuenta entre las influencias de aquellas complejas y sugerentes elaboraciones teóricas que produce la antropología contemporánea de los últimos años y que empiezan a hablar de la insuficiencia de conceptos básicos en la antropología tradicional como raza, etnia, género, etc., para dar cuenta de una realidad humana que desborda todo intento de unificación y restricción a conceptos “puros” y un tanto estáticos.

El problema del sujeto dentro de la lingüística, lleva a autores como Jakobson, Benveniste, Lavob, Hymes (y Bajtín) a plantear la noción de intersubjetividad a la que Benveniste (1986) se refiere hablando de la subjetividad en el lenguaje:

Es “ego” quien dice “ego”. Encontramos allí el fundamento de la subjetividad que se determina por el estatuto lingüístico de la “persona” ... la conciencia de sí mismo no es posible a menos que se experimente por contraste. Yo no utilizo “yo” sino al dirigirme a “otro”, quien en mi alocución será un “tú”. Es esta condición del lenguaje la que es constitutiva de la persona, puesto que implica como reciprocidad, que “yo” me convierta en “tú” en la alocución de aquel a quien a su vez se designa por “yo” ... Caen en esta forma las viejas antinomias de “Yo” y el “Otro”, del “individuo” y de la “sociedad” ... Es en una realidad dialéctica que engloba los dos términos definiéndolos por su relación mutua que se descubre el fundamento lingüístico de la subjetividad.

En esta afirmación de Benveniste, Juan Gómez (1990) encuentra que ya no se trata de una conciencia individual pura sino de una conciencia intersubjetiva, que guarda estrecha relación con la cultura y la sociedad, de las cuales hace parte el sujeto; y trae a colación un concepto esencial en la lingüística contemporánea: el carácter dialógico del lenguaje y que es constitutivo del sujeto (“el enunciado no es asunto únicamente del locutor, sino que es resultado de su interacción con un auditor”).

El concepto de conciencia intersubjetiva, básico en la obra de Bajtín nos remite nuevamente al sujeto descentrado:

Yo no llego a hacerme consciente de mí mismo, no llego a ser yo mismo sino al revelarme a los otros y mediante la ayuda de los otros...

El ser mismo del hombre (interior como exterior) es una comunicación profunda. Ser significa comunicar... ser significa ser para otros, y a través de él, para sí mismo.

El hombre no posee territorio interior soberano, está siempre y totalmente sobre una frontera; al mirar al interior de sí mismo, mira en los ojos de los otros, o a través de los ojos de los otros.

No puedo vivir sin los otros.

Naturalmente, este resquebrajamiento del sujeto-unidad-estática, junto con el giro lingüístico que subvierte la identificación entre palabra y mundo empírico ha tenido un amplio espacio de desarrollo en el psicoanálisis que devela estructuras inconscientes, permanentes, móviles:

El ego –según Steiner–, el moi después de Freud, Foucault y Lacan no es sólo –como en Rimbaud– “un autre”, sino una especie de nube de Magallanes, de energías interactuantes y cambiantes, de introspecciones parciales, de momentos de conciencia consolidada, móvil, inestable, por así decir, en torno a una región central aún más indeterminada o “huevo negro” del subconsciente, del inconsciente o del pre-consciente.

3. Recorrido por el camino recomendado: la Identidad

La categoría base sin duda ha sido la identidad, y esta tiene estrecha relación con igualdad y diferencia, con lo personal y lo social, con aquello que tenemos en común y aquello que nos separa de los demás. Es una categoría fracturada, lo cual se evidencia mejor en el sujeto posmoderno, diferente del sujeto de la ilustración (individuo racional) y del sujeto sociológico (en relación significativa con los demás) (Hall, 1992). El sujeto posmoderno se entiende como descentrado, fragmentado, compuesto de múltiples y contradictorias identidades en tiempos diferentes “que no están unificadas alrededor de un ‘self’ coherente... Si sentimos que tenemos una identidad unificada es solo porque construimos una historia reconfortante, una ‘narrativa del self’ acerca de nosotros mismos” (Hall, 1992). Han sido antecedentes fundamentales las contribuciones teóricas acerca del sujeto, elaboradas por el marxismo, el psicoanálisis, el feminismo, la semio-lingüística y el trabajo de Foucault.

Según algunas versiones antropológicas y sociológicas (‘románticas’ y ‘folclóricas’) válidas para sociedades tradicionales, la ‘identidad’ es fija, sólida y estable. Es una función predefinida por roles sociales y un sistema tradicional de mitos que provee orientación y sanciones religiosas para definir el lugar de cada uno en el mundo, el cual está rigurosamente circunscrito al reino del pensamiento y la conducta. Uno nace y muere como miembro de un clan, de una parentela determinada, de una tribu o grupo, que fijan la trayectoria vital por adelantado. En las sociedades premodernas, la identidad no se problematiza y no es tema de reflexión ni discusión. Los individuos no sufren crisis de identidad ni la modifican radicalmente. Un miembro de la tribu gana su identidad permanente mediante ciertos roles o funciones: el cazador, el brujo...

En la modernidad la identidad se hace más móvil, múltiple, personal, auto-reflexiva, y sujeta al cambio y la innovación. Aunque también es social y auto-realizada. Los teóricos de la identidad desde Hegel hasta Mead, han caracterizado la identidad personal en términos de mutuo reconocimiento,

como si dependiera de los otros, en combinación con la auto-validación de dicho reconocimiento. Incluso, se puede decir que las formas de la identidad en la modernidad son relativamente sustanciales y fijas: proviene de un conjunto de roles y normas pre-establecidos tales como madre, hijo, profesor, socialista, bogotano, católico, lesbiana... o una combinación de los anteriores. La serie es limitada, aunque las fronteras de las posibles identidades se expanden continuamente.

Ciertamente, en la modernidad la autoconciencia es básica; permanentemente se compromete en la reflexión acerca de los roles sociales y las posibilidades de distanciarse de la tradición. Sin embargo, uno puede escoger y producir –y luego, volver a escoger– su propia identidad, en la medida que las posibilidades vitales cambian, se expanden o contraen. La modernidad, sin embargo, acepta aumentar las opciones de posibles identidades, aunque para ello se debería ganar el reconocimiento social para asumirlas. En la modernidad, aún existe una estructura de interacciones sociales, que posee sus roles, normas, costumbres y esperanzas, dentro de la cual cada quien reproduce su identidad en un complejo proceso de mutuo reconocimiento. De esta manera, el otro es un constituyente de identidad y, en consecuencia, el carácter-otro es un tipo familiar que depende en la modernidad tardía de dicho reconocimiento para afianzar la propia identidad.

La identidad, entonces, se convierte tanto en un problema personal como teórico. Ciertas tensiones aparecen al interior de y entre las teorías de la identidad así como dentro del individuo moderno. Por un lado, algunos teóricos de la identidad definen la identidad personal en términos de un self sustancial, una esencia innata y auto-idéntica, que constituye la persona. Desde el *cogito* cartesiano, hasta el ego trascendental de Kant y Husserl, y el concepto de razón de la Ilustración, hasta algunos conceptos contemporáneos de sujeto, la identidad se concibe como algo esencial, sustancial, unitaria, fija y fundamentalmente inalterable. Sin embargo, otros teóricos modernos de la identidad postulan la no-sustancialidad del *self* (Hume) o conciben el *self* y la identidad como un proyecto existencial, como una creación del individuo auténtico (Kierkegaard, Marx, Nietzsche, Heidegger, Sartre). El *self* existencial es siempre frágil y requiere compromiso, resolución y acción para sostenerse, en consecuencia, para hacer de la creación de identidad un proyecto existencial de cada individuo.

La ansiedad también llega a ser una experiencia constitutiva del self moderno. Uno nunca está seguro que hizo la decisión correcta, que ha escogido la ‘verdadera’ identidad o que ha constituido alguna identidad. El self moderno es consciente de la naturaleza constructiva de la identidad y que esta se puede cambiar o modificar a voluntad. Uno está siempre ansioso en relación con el reconocimiento y validación de su identidad por los otros. Más aún, la modernidad implica un proceso de innovación, de constante cambio y novedad. Según algunos, modernidad significa la destrucción de formas pasadas de vida, valores e identidades, combinado con la incesante producción de otras

nuevas (Berman, 1982). La experiencia de la 'modernidad' supone renovación permanente y transitoriedad (Frisby, 1985). La identidad puede convertirse en desueta o superflua, o inválida socialmente. Se puede incluso, llegar a la experiencia de la anomia, condición de extrema alienación mediante la cual el mundo ya no es tu casa.

En contraste, la identidad puede cristalizarse y endurecerse hasta producir fatiga y aburrimiento. Uno se puede cansar de la propia vida, de lo que has llegado a ser. Uno puede quedar atrapado en la telaraña de los roles sociales, sus expectativas y relaciones. Entonces parece que no hay salida ni posibilidad de cambio. O, por el contrario, uno puede quedar atrapado en tan diferentes y hasta conflictivos roles, que uno ya no sabe quién es. En estos casos, la identidad en la modernidad se hace crecientemente problemática. Ciertamente, solo en una sociedad ansiosa respecto a la identidad pueden convertirse en tema de preocupación y debate los problemas de la identidad personal, o la auto-identidad, o las crisis de identidad... Los teóricos de la auto-identidad están frecuentemente ansiosos (Kierkegaard, Heidegger, Sartre) en relación con la fragilidad de la identidad y analizan en detalle aquellas experiencias y fuerzas sociales que socavan y amenazan la identidad personal.

La identidad en la modernidad también estuvo ligada a la individualidad, al desarrollo de un único self individual. Mientras tradicionalmente, la identidad era una función de la tribu, el grupo o el colectivo, en la modernidad la identidad fue una función creativa particularmente individualizada. En las sociedades del consumo y los medios que emergieron después de la II Guerra Mundial, la identidad progresivamente se ha puesto en relación con el estilo, con la producción de imagen o la apariencia. Es como si cada quien debiera tener un look o un estilo para tener una identidad, aunque, paradójicamente, muchos de los modelos de dicha imagen, paradójicamente surgen de la cultura del consumo, donde la individualidad es una mediación muy fuerte.

Entonces, en la modernidad, el problema de la identidad consiste en cómo nos constituimos, nos percibimos, interpretamos y nos presentamos ante los demás. Como se anotó, según algunos teóricos, la identidad es un descubrimiento y afirmación de una esencia innata que determina lo que soy, mientras para otros la identidad es un constructo y una creación de roles sociales y materiales disponibles. El concepto de la posmodernidad contemporánea rechaza ampliamente la noción esencialista y racionalista de identidad y plantea en su lugar la noción constructivista que a vez problematiza. Consecuentemente, debemos acotar brevemente cómo se formula la identidad en la teoría posmoderna y cómo se construye en las formas culturales contemporáneas.

Desde la perspectiva posmoderna, en la medida, extensión y complejidad que las sociedades modernas se aceleran, la identidad se hace cada vez más inestable, y más frágil. En esta situación, el discurso de la posmodernidad

problematiza la noción misma de identidad, proclamando que no es más que un mito y una ilusión. Se puede leer tanto en los teóricos de la escuela de Frankfurt como en Baudrillard y otros, que la autonomía auto-constitutiva del sujeto, uno de los logros de la individualidad moderna y la cultura sucedánea, se está fragmentando y desapareciendo, debido a los procesos sociales que producen la nivelación de la individualidad en una sociedad racionalizada, burocratizada y consumista, en una cultura mediatizada. Los postestructuralistas a su vez han montado un ataque a las mismísimas nociones de sujeto e identidad proclamando que la identidad subjetiva es en sí un mito, un constructo del lenguaje y la sociedad, una ilusión sobre-determinada que supone que uno es realmente un sujeto sustancial, que uno realmente posee una identidad fija. (Coward y Ellis, 1977; Jameson, 1983, 1991)

Así se llega a la proclama de la cultura posmoderna según la cual el sujeto se ha desintegrado en un flujo de eufóricas intensidades, fragmentadas y desconectadas, y que el descentrado *self* posmoderno ya no experimenta ansiedad –siendo la histeria la enfermedad psíquica típica de la postmodernidad– ni posee la profundidad, sustancialidad y coherencia que fueron el ideal y a veces el logro del *self* moderno (Baudrillard, 1983; Jameson, 1983, 1991). Los teóricos posmodernos plantean que los sujetos han implosionado dentro de las masas (Baudrillard, 1983), que la experiencia fundamental propia de la cultura posmoderna es la fragmentación, disyunción y discontinuidad, tanto de las experiencias subjetivas como de los textos (Jameson, 1983, 1991). Se arguye que en los medios posmodernos y en la sociedad de la información uno no es más que un “punto terminal” (Baudrillard, 1983), o un efecto cibernético de fantásticos sistemas de control” (Kroker y Cook, 1986). Deleuze y Guattari (1977) celebran las esquizoides y nomádicas dispersiones del deseo y la subjetividad, valorizando precisamente la ruptura y dispersión del sujeto de la modernidad. En estas teorías, la identidad es altamente inestable e incluso ha desaparecido de la ‘escena posmoderna’ donde:

El *TV-self* es el individuo electrónico por excelencia que lo hace todo a partir del simulacro de los medios: una identidad-mercado de consumidor en la sociedad del espectáculo; una galaxia de modalidades hiperfibriladas... un ejemplar de una serie traumática. (Kroker y Cook, 1986)

Muchas teorías posmodernas privilegian la cultura de los medios como el sitio de la implosión identitaria y de la fragmentación del sujeto, aunque se encuentran pocos estudios en profundidad acerca de sus efectos. Con excepción de los trabajos de Jameson (cfr. Kellner, 1989) hay pocos trabajos sistemáticos que den cuenta de textos y prácticas de la cultura popular mediática. Por ejemplo, las escasas referencias de Baudrillard a los artefactos de la cultura mediática son extremadamente fragmentados, tanto como los de Deleuze y Guattari (recordemos que sus reflexiones acerca del cine, no lo ubican en la postmodernidad). Foucault y Lyotard han ignorado la cultura de los medios completamente. Y mientras Kroker y Cook (1986) producen detallados trabajos sobre pintura contemporánea, dejan de lado la cultura

mediática aunque le atribuyen un tremendo poder en la constitución de la escena posmoderna.

Los replanteamientos acerca de la identidad se hacen mediante metáforas espaciales, de movilidad, transculturación y diáspora. Estas intentan capturar posibilidades de hibridación no-esencialistas pero que empoderan a las comunidades a producir nuevas posibilidades de acción. El absolutismo étnico de las metáforas raizales, de identidades culturales implantadas en un lugar, es reemplazado por metáforas de movilidad 'rutera' que desafían la fijeza del intimismo cultural.

La diáspora se refiere a la dispersión del pueblo que, literalmente, nunca será capaz de retornar al sitio de procedencia; en su nuevo asentamiento se ve forzado a entrar en contacto con otras culturas y a recomponer su propia identidad, consciente o inconscientemente. Es gente como la que describe Salman Rushdie en su ensayo sobre 'Terruños imaginarios', engendrada a lo largo y ancho del planeta, que pertenecen a más de un mundo, hablan más de una lengua, tienen más de un hogar, han aprendido a negociar y moverse entre diversas culturas, y son el producto de múltiples historias de las cuales son testimonio vivo. De hecho, hablan desde la diferencia, asumiendo la perspectiva del otro con quien cohabitan. Por supuesto, portan marcas de esas culturas, lenguas, historias y tradiciones que los conforman y que nunca los dejarán iguales. Ellos representan nuevas clases de identidades, de "ser alguien" en el mundo moderno. Aunque se caracterizan por la adopción de estrategias propias de los marginales en la actual fase de globalización, cada vez más gente –no sólo los marginales– está pensando e interactuando en esta perspectiva abierta...

4. Un sendero menos conocido: la Subjetividad

Félix Guattari (1993), en su libro *El constructivismo Guattariano* se declara estudioso de la subjetividad en cuanto ella es producida por instancias individuales, colectivas e institucionales, una producción en la que no se habla de infraestructura o superestructura sino de diversos registros semióticos concurrentes, que no mantienen entre sí relaciones jerárquicas, obligatorias o fijadas de una vez para siempre.

Guattari (1993) habla de una "subjetividad plural", polifónica (tomando la expresión de Bajtín) que intenta superar la oposición clásica entre sujeto individual y sociedad. Ataca una representación universalista de la subjetividad e insiste en que no nos encontramos frente a una subjetividad dada como un en-sí, sino ante procesos de conquista de autonomía. En su concepto, estamos obligados a adoptar una comprensión polifónica y heterogénica de la subjetividad.

La subjetividad en su definición más englobante es "el conjunto de las condiciones que hacen posible el hecho de que instancias individuales y/o colecti-

vas estén en posición de emerger como territorio existencial en adyacencia o en relación de delimitación con una alteridad, ella misma subjetiva”.

En un contexto social y semiológico la subjetividad se individualiza; una persona tenida por responsable de sí misma, se posiciona al interior de relaciones de alteridad regidas por usos familiares, costumbres locales, leyes jurídicas...; en otras ocasiones, la subjetividad se hace colectiva, lo que significa que ella se vuelve por tanto exclusivamente social...; el término “colectivo” debe ser entendido aquí en el sentido de una multiplicidad desarrollándose más allá del individuo, del lado del SOCIUS, tanto como más acá de la persona, al lado de las intensidades pre-verbales, animando una lógica de los afectos más que una lógica de conjuntos bien circunscritos”.

Si Todorov afirma que el objeto de las ciencias sociales es saber qué es el sujeto, Foucault le responderá diciendo que ya no interesa saber lo que somos sino rechazarlo. Deleuze y Guattari dirán en su momento que no les interesa una filosofía del ser sino del acontecer. Las posibilidades están abiertas.

Desde la perspectiva de Foucault, quien siempre pretendió “saber cómo el sujeto humano entraba en los juegos de verdad” (1994:105), estamos tratando con una categoría relacional; el sujeto no se construye en el vacío o solo, sino en relación con los juegos de verdad de la cultura, de la sociedad en que concretamente el individuo vive su historia.

En su obra, Foucault abordó las relaciones entre saber, poder y subjetividad, inicialmente desde el ángulo de las prácticas coercitivas (la psiquiatría, el sistema penitenciario), luego desde el ángulo de los juegos teóricos o científicos (análisis de las riquezas, del lenguaje del ser viviente) y finalmente desde el ángulo del cuidado de sí mismo, recuperando la tradición greco-romana antigua (Foucault, 1994^a: 106). El pensamiento foucaultiano inicial abandona la idea de un sujeto constituyente y desciende al estudio de las prácticas concretas por las que el sujeto es constituido como tal. Lo que aparece es una diversidad de prácticas que se aplican sobre el individuo con la pretensión de decir su verdad, normalizar sus costumbres o corregir sus actos. A partir de esas prácticas concretas, Foucault pretende explicar el proceso de constitución de la subjetividad, su emergencia, su contingencia, su vulnerabilidad: nuestra ontología es histórica.

Pero, sus investigaciones sobre historia de la sexualidad y hermenéutica del sujeto (1979 a 1982) lo llevaron al concepto de “tecnologías del yo”, es decir, aquellas que “permiten a los individuos efectuar, solos o con ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, sus pensamientos, sus conductas, su manera de ser; es decir, transformarse con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, de pureza, de sabiduría, de perfección o de inmortalidad” (Foucault, 1994b: 728). Son las prácticas, concebidas como modos de actuar (prácticas de poder) y de pensar (prácticas de saber) las que permiten comprender la constitución del sujeto. La racionalidad de gobierno viene a ser, por tanto, la expresión de la compleja conjunción de poderes y saberes,

así como de los efectos (de orden tanto social como mental) que ello produce en las experiencias que nos constituyen como sujetos. Los individuos son integrados a condición de que su individualidad sea moldeada de una determinada forma y sometida a un conjunto de patrones muy específicos que respondan a determinados intereses sociales y políticos (Foucault, 1994).

Recogiendo esta reflexión podemos afirmar que pensar al sujeto implica apreciarlo como producto histórico y político. El sujeto no es una superficie plana y constante, sino poliédrica y variable, lo que implica dar cuenta de los procesos heterogéneos que lo configuran.

Interesa mirar también el otro lado de la subjetividad: su expresión pública. Lo público se vive hoy en múltiples espacios institucionales: la escuela, la familia, los medios de comunicación, la comunidad barrial, regional y nacional... Y por supuesto, es fuente permanente de conflictos, demandas, representaciones de hombre y mujer... que hace falta negociar o hacer competir con las de los otros.

Vale la pena mencionar que en las culturas juveniles, cada vez más numerosas y complejas, la dinámica es muy interesante. Estas culturas son el lugar de creación de subjetividades individuales y colectivas, de modos alternativos de existencia e incluso de formas artísticas.

El horizonte se hace más complejo si se tiene en cuenta que la etnia, el género, y la generación son sólo algunos de los polos alrededor de los cuales se están creando subjetividades actualmente. En consecuencia vamos a tener que aprender a vivir en los nuevos órdenes, considerar proyectos alternativos y viables de vida, padecer nuevas formas de segregación, micro-fascismos, fusiones e hibridaciones, y también, nuevos fundamentalismos.

Si asumimos que la identidad es de carácter completamente cultural y no existe por fuera de su representación en el discurso cultural, que no es una cosa fija que se posee sino un llegar a ser. Si es un corte estratégico o una estabilización temporal del lenguaje... podríamos entender la identidad como un discurso regulador al cual estamos atados mediante procesos de identificación o de apropiación emocional.

Podemos ubicar una clara línea anti-esencialista de las identidades que las coloca como constructos discursivos: es la línea dominante de pensamiento en los estudios culturales contemporáneos, con múltiples corrientes a su interior. Entre ellas aparece por ejemplo, un 'esencialismo estratégico' en el cual actuamos como si las identidades fueran entidades estables para políticas específicas y propósitos prácticos. (Appiah, 1995)

En lo que concierne al mundo de los jóvenes, a donde apuntan los cambios es a la emergencia de sensibilidades dotadas de una fuerte empatía con la cultura tecnológica que va de la información absorbida por el adolescente en su relación con las mediaciones info-comunicacionales –que erosionan seriamente la autoridad de la escuela como única instancia legítima de

la transformación de saberes– a la facilidad para entrar y manejarse en la complejidad de las redes informáticas. Frente a la distancia y prevención con que gran parte de los adultos resienten y resisten esa nueva cultura –que desvaloriza y vuelve obsoletos muchos de sus saberes y destrezas, y a la que de su parte responsabilizan de la decadencia de los valores intelectuales y morales que padece hoy la sociedad- los jóvenes experimentan una empatía hecha no solo de facilidad para relacionarse con las tecnologías audiovisuales e informáticas, sino de complicidad expresiva: es en sus relatos e imágenes, en sus sonoridades, fragmentaciones y velocidades que ellos encuentran su idioma y su ritmo. Pues frente a las culturas letradas, ligadas a la lengua y al territorio, las electrónicas, audiovisuales, musicales, rebasan esa adscripción produciendo comunidades hermenéuticas que responden a nuevos modos de percibir y narrar la identidad. Subjetividades de temporalidades menos largas, más precarias pero también más flexibles, capaces de amalgamar ingredientes de universos culturales muy diversos, cuya mejor expresión quizás sea la música, con sonoridades que vienen de las culturas regionales y sensibilidades que recogen los ruidos y los sonos de nuestras ciudades, la soledad hostil y el desarraigo.

Habitan ciudades pretendidamente homogéneas insertando allí una pulsión profunda de diferenciación que se expresa en grupalidades nuevas cuya ligazón no proviene ni de un territorio fijo ni de un consenso racional y duradero sino de la edad y del género, de los repertorios estéticos y los gustos sexuales, de los estilos de vida y las exclusiones sociales.

Más allá de la espectacularidad, la frivolidad y el amarillismo surge la necesidad de insertar las relaciones medios/política en un mapa cruzado por tres ejes: el de la construcción de lo público (a la vez el interés común, el espacio ciudadano y la interacción comunicativa), la constitución de los medios y las imágenes en espacio de reconocimiento social (se construye visualmente lo social, con lo cual se desplaza la lucha por la representación a la demanda de reconocimiento), y las nuevas formas de existencia y ejercicio de la ciudadanía (los jóvenes, entre otros, no demandan ser representados sino reconocidos, visibilizados socialmente, en su diferencia, en el ejercicio político de sus derechos).

La cultura emerge como el espacio estratégico de las tensiones que desgarran y recomponen el “estar juntos”, los nuevos sentidos que adquiere el lazo social, y también como lugar de anudamiento e hibridación de todas sus manifestaciones: religiosas, étnicas, estéticas, políticas, sexuales. De ahí que sea desde la diversidad cultural de las historias y los territorios, de las experiencias y las memorias, desde donde no sólo se resiste sino se negocia e interactúa con la globalización, y desde donde se acabará por transformarla. Lo que galvaniza hoy a las subjetividades como motor de lucha es inseparable de la demanda de reconocimiento y de sentido.

Bibliografía

- Appiah, K., (1995), "African identity", in L. Nicholson and S. Seidman (eds.) *Social Postmodernism*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Baudrillard, J., (1983), *In the shadow of silent majorities*, New York, Semiotexte.
- (1983) "The ecstasy of communication" in Hal Foster, ed. *Anti-esthetic*, Seattle, Bay Press.
- Benveniste, E., (1986) *Problemas de lingüística general I*. México, Siglo XXI
- Berman, M., (1982), *All that is solid melts into air*, New York, Simon and Schuster.
- Castells, M., (1999), *La era de la información*, Siglo XXI, México
- Coward, R., Ellis, J., (1977), *Language and materialism*, London, Routledge and Kegan Paul.
- Deleuze, G., (1995). *Conversaciones 1972-1990*, Pre-Textos, Valencia, p. 275.
- Deleuze, G., Guattari, F., (1977), *Anti-Oedipus*, New York, Viking.
- Foucault, M., (1994), *Hermenéutica del Sujeto*, La Piqueta, Madrid.
- Introducción de Morey, M., (2006), *Tecnologías del yo. Y otros textos afines*, Barcelona, Paidós.
- Frisby, D., (1985), *Fragments of modernity*, Cambridge, Polity Press.
- Giddens, A., (1991), *Modernity and self-identity*, Cambridge, Polity Press.
- Gómez, J., (1990), "Semiótica y Lingüística", Ponencia presentada en el Segundo Encuentro de Semiología en Colombia, Universidad Nacional, Medellín, p.7
- Guattari, F., (1993) "El constructivismo Guattariano", Centro Editorial Universidad del Valle, Colección Pensamiento, p. 62.
- Hall, S., (1992), *The question of cultural identity*, in S. Hall, D. Held and T. McGrew (eds.) *Modernity and its features*, Cambridge, Polity Press.
- Jameson, F., (1983). "Postmodernism and the consumer society". In Hal Foster, ed. *The Anti-esthetic*, Seattle: Bay Press.
- _____, (1991), *Postmodernism, or the cultural logic of late capitalism*, Durham, Duke University Press.
- Kellner, D., (1989), *Jameson/Postmodernism/Critique*, Washington, Mazonneuve.
- Kroker, A., Cook, D., (1986), *The postmodern scene*, New York, Saint Martin's Press.
- Pile, S., Thrift, N., (1995) *Mapping the subject, geographies of cultural transformation*, Routledge, London.
- Rushdie, S., (1991), "Imaginary Homelands", Jay O'Brien y William Rosberry (eds.), in *Golden ages, dark ages: Imagining the past in Anthropology and History*, Berkeley, University of California Press.
- Steiner, G., (1994), *Lenguaje y silencio: ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano*, Barcelona, Editorial Gedisa.
- Vattimo, G., (1991), "La crisis de la subjetividad de Nietzsche a Heidegger", en *Ética de la interpretación*, traducción de T. Oñate, Barcelona, Paidós.



Jesús Calle, *Tinta sobre papel*