

Identidades y movimientos sociales en Norteamérica. Auto-etnografía desde el punto de vista de uno de sus participantes

Renato Rosaldo

En la actualidad, en Estados Unidos el tema de las identidades se asocia de inmediato con la política de la identidad. Tal vez sería más exacto decir «políticas de las identidades», en plural, ya que no hay una sola, pero voy a denominarla «política de la identidad» en singular, pues se le llama *identity politics* en Estados Unidos. Esta política de la identidad ha surgido en la última década, desde mediados de los años ochenta. Por un lado, esta política ha inspirado una serie de nuevos movimientos sociales, o en todo caso está vinculada a nuevos movimientos sociales basados en reivindicaciones de género, sexualidad y factores étnicos o raciales. Por otro lado, esta política de la identidad ha sido objeto de una fuerte crítica generada sobre todo, pero no solamente, por hombres blancos progresistas en la que quiero ahondar en este trabajo. Debo señalar que en años recientes han surgido también «los hombres blancos enojados» (*angry white men*) de extrema derecha, pero no voy a concentrarme en ellos, por tratarse de otra cosa.

Quiero desarrollar el tema de las identidades en tres etapas. Primero, llevando a cabo una interrogación de las críticas que se han hecho desde sectores progresistas de izquierda. En Estados Unidos la política de la identidad es muy atacada, y por lo tanto hay que comprender los debates. Segundo, presentando una apreciación de lo que dicen los que participan —o sea, los que participamos— en los nuevos movimientos sociales en la política de la identidad. Y tercero, haciendo algunos comentarios medio autobiográficos sobre «un algo más» que va más allá de los movimientos sociales, de las formaciones político-sociales de las identidades; es decir, «un algo más» que no engloba la política de la identidad.

Antes de empezar y como cuestión metodológica, me parece que es importante ver las identidades dentro de un campo de relaciones sociales, es decir, verlas dentro de un campo contestatario, donde a veces están en plena guerra, a veces se contestan como crítica amistosa, a veces de otras formas. En todo caso, lo importante es ver a la política de la identidad dentro de un campo de contestaciones y batallas.

Las críticas principales son dos y son contradictorias. Dentro de la primera crítica, se

dice que la política de la identidad surge de un momento de crisis social e intelectual en el que nos da por contemplarnos el ombligo. Esto es algo parecido a las críticas que se le hacían dentro del campo de la antropología en Estados Unidos a la antropología crítica que investigaba la retórica y las formas de escribir etnografías. Los que pensamos que deberíamos tener en cuenta esos aspectos, aunque no única y exclusivamente esos, pensábamos que debíamos prestar atención metodológica no sólo a la recolección de datos, sino también a la forma en que se escribe, porque esa elección debería ser un proceso consciente. Entonces, volviendo al caso de estos movimientos de la política de la identidad, se les acusa no sólo de ser un momento de introspección de contemplar la identidad, sino también de un narcisismo muy profundo. Uno de sus críticos, un antropólogo norteamericano, dijo que la política de la identidad nos lleva tan sólo a la introspección psicológica porque el concepto de la identidad —lo que tenemos adentro— es clave para un psicólogo estilo Erik Erikson. Decir esto equivale a pensar que una misma palabra no puede ser utilizada con sentidos muy distintos. Ese crítico asociaba identidad únicamente con lo que quería decir Erik Erikson, y no con lo que decían los participantes.

Para Erikson, según lo que entiendo de su obra, la identidad se asocia con una crisis producto de la transición del ser joven al ser adulto, es decir con una etapa en el ciclo de vida. La crisis tiene que ver con el trabajo tremendo y necesario —la crisis extendida, el moratorio necesario— de llegar a entender quién soy en este mundo, o en esta sociedad, o en este universo: quién soy yo, cómo entro en la sociedad de los adultos. Esta crisis, que es una de las etapas del desarrollo humano, del ciclo de vida, suele suceder entre los 15 y 25 años.

La política de la identidad no tiene que ver con el individuo solitario, aislado, narcisista, ni con el que se prepara en un período extendido de crisis para jugar un papel dentro de la sociedad. Ese papel podría ser tal vez el de un líder espiritual, moral, político, como un Lutero, un Gandhi, un Martin Luther King, un César Chávez. El proceso de la política de la identidad tiene que ver más bien con la participación en los nuevos movimientos sociales, es decir con la entrada en procesos ya establecidos, en que cada individuo participa a su

manera. Y sí hay procesos de dentro, psicológicos, sobre todo en ver, en entender la forma en la que uno va a participar, pero no se trata de narcisismo puro. Los orígenes cercanos de los nuevos movimientos sociales y sus procesos de renovación en muchos casos tienen que ver con procesos de concientización, no en el estilo de Paulo Freire, sino de *consciousness raising* («C. R.»). En estos procesos de concientización —y podemos tomar el ejemplo de un grupo de mujeres porque es así como comenzaron estos grupos— las participantes narran sus vidas, la opresión que han sufrido, o los sentimientos de depresión que han experimentado. A través de este proceso se dan cuenta de que no están deprimidas, sino más bien que están oprimidas y enojadas. Mediante este proceso se da el paso de una conciencia personal e individual de los problemas, a una conciencia colectiva y política de lo que sufren: esto es lo que sufro, no como individuo, sino como mujer, y hay algo sistemático aquí que produce este síntoma y esta clase de sufrimiento. Es en este sentido, a base de estos procesos, que se dice «*the personal is political*», lo personal tiene su política.

Yo creo que en las críticas a la política de la identidad que mencioné anteriormente hay una mala fe, o por lo menos un entendimiento erróneo, y esta es mi respuesta a los que hacen con mucha frecuencia esta crítica.

La segunda crítica es que se dice, o dicen los dizque aliados, que la política de la identidad es monolítica. Esta crítica contiene dos acusaciones. En primer lugar, se dice que la política de la identidad divide la unidad de los movimientos progresistas o del estado-nación. Algunos dicen que, en los años cincuenta, en Estados Unidos había una unidad nacional del estado, del estado-nación, y de la comunidad imaginaria, una unidad que ya no se da debido a los nuevos movimientos sociales de mujeres, de homosexuales, de personas de color. Y dicen que ahora hay protestas y hay ataques, y esta unidad de los años cincuenta ya no existe, y que ha sido una pérdida. Aquí yo diría que había unidad porque había una exclusión y una segregación increíbles contra la gente de color, contra las mujeres como mujeres, y contra los homosexuales como homosexuales —no es que no existieran homosexuales, sino que no existían como identidad abierta pública y politizada. Ante esta crítica

hay varias maneras de responder, dentro de un proceso de debate.

En primer lugar, yo preguntaría ¿de qué unidad hablan?, ¿qué unidad existía?, ¿había acaso unidad en los movimientos de izquierda? Estos últimos han sido famosos por sus conflictos sectariales. Hasta diría que en muchos casos me encuentro en contra de la retórica del bien común, que parece que es muy eficaz. Y me encuentro en contra de la retórica del bien común porque me pregunto quién tiene la autoridad de escoger y de denominar qué es el bien común, y quién ha participado en ese proceso, y a quiénes representa ese bien común y a quiénes excluye. El bien común es una trampa. Yo diría que, en Estados Unidos, los movimientos progresistas en muchos casos dicen que son anti-racistas, pero si vemos a los miembros de los comités directivos o de los grupos más importantes en el liderazgo, o incluso sólo a los miembros, uno ve que no hay afro-americanos, ni chicanos, ni asiático-americanos, tampoco hay indios. Entonces cabe preguntarse qué forma de anti-racismo es ese. Además, en muchos casos esos grupos no han reconocido las demandas legítimas de grupos de la política de la identidad. Por ejemplo, en el caso de los chicanos, la demanda de la educación bilingüe, la demanda de los derechos humanos para los nuevos inmigrantes, la demanda de la acción afirmativa, la demanda del empleo, la demanda de los sindicatos para obreros agrícolas y urbanos, el cese de la segregación residencial —que en Estados Unidos se hace en la mayoría de los casos a base del costo, lo cual excluye sistemáticamente a ciertos grupos. Esa conciencia que tenemos, por ejemplo, en el movimiento chicano, no es tan sólo ni principalmente racial o étnica —aunque a veces sí y decimos «¡Qué viva la Raza!»—, pero eso no tiene mayor importancia en cuanto a las demandas, porque las demandas son anti-racistas, son éticas y políticas, y porque hay una visión de una sociedad democrática que abarca esas demandas y no surge de factores raciales.

Otra manera de responder a esa crítica es señalando que la participación política es la mejor forma de crear más participación. En vez de crear un grupo aislado monolítico, muchas veces el resultado de esta política de la identidad es que sus participantes participamos en otros movimientos, en otras demandas.

Finalmente hay otra manera de responder a esta crítica, ya que lo que estoy tratando de hacer es dar un esbozo de lo que es el debate como contexto social y político de estos movimientos sociales. Esto se podría decir de otra forma, dentro de lo que es la política de la identidad estadounidense: si una persona es mujer, chicana, de clase obrera, y lesbiana —y las hay, Cherríe Moraga y Gloria Anzaldúa son casos muy conocidos— tiene la posibilidad de participar en cuatro movimientos y de vincularse, de hacer conexiones, con mujeres blancas, con chicanos en general, con homosexuales en general, y con personas de la clase obrera en general, y en muchos casos entran muchas personas de clase media. Así se puede entender que no es un grupo monolítico aislado como dirían algunos.

La segunda manera de ver esta acusación es que la política de la identidad produce movimientos monolíticos que tienen su nombre. A través de Néstor García Canclini son fundamentalistas, que todos nos oponemos a los intelectuales fundamentalistas; a través de Paul Gilroy, son absolutistas, y él se opone a todo movimiento absolutista, sobre todo a los movimientos étnicos y raciales absolutistas; las feministas dirían que son esencialistas, que excluyen a otros grupos. Al contrario, diría yo, los movimientos monolíticos no son autóctonos, sino que son el resultado de la política segregacionista del estado con su política de nacionalismo monolítico que produce grupos separatistas, inclusive dentro de los sectores subordinados de resistencia.

A esta acusación se puede responder por lo menos de dos maneras. Primero, no se debe culpar a los grupos subordinados y minoritarios por algo que comienza con los grupos dominantes y su nacionalismo oficial apoyado por el poder estatal. El nacionalismo empezó con el estado y no con los grupos étnicos. Como señala Benedict Anderson, sin comentarlo de forma crítica, la comunidad imaginada a nivel nacional excluye a los grupos subordinados y minoritarios. Él no se daba cuenta de eso cuando escribió su libro. Hay que reconocer que estas exclusiones comienzan con una política del estado, que es a veces una política oficial y a veces no tanto (Rosaldo, 1992).

Una segunda manera de ver este debate es volviendo al caso de la mujer lesbiana, chicana y de clase obrera y considerar, como men-

cioné, su participación en cuatro movimientos sociales. Hay otra manera de ver esto. Por ejemplo, el movimiento chicano no tiene que ser necesariamente fundamentalista porque lleva en sí diferencias de género, de sexualidad, de clase, y otras diferencias. En otras palabras, la política de la identidad lleva dentro de sí las semillas de su propia desconstrucción, lleva dentro de sí su anti-fundamentalismo. Por ejemplo, los grupos de chicanas lesbianas se separan en ciertos momentos y se reconoce que hay divisiones dentro del grupo, divisiones de clase, de sexualidad, divisiones de todo tipo que no se pueden ver en un primer momento de su desarrollo, en una primera etapa de un fuerte nacionalismo, por ejemplo en los años sesenta y a comienzos de los años setenta en Estados Unidos. Hoy en día, sobre todo en la zona de la Bahía de San Francisco, ya no se da ese nacionalismo, ya no se da ese absolutismo, ese fundamentalismo, porque dentro del movimiento se ve que hay divisiones muy importantes, y hay necesidad de hacer alianzas con los otros grupos, y esos grupos tienen demandas, por ejemplo en contra del patriarcado del movimiento. Así es que en ese sentido yo creo que es un error ver a estos grupos como monolíticos.

Pasemos ahora a la segunda etapa de este trabajo: la conciencia de los que participamos en los movimientos sociales. Aquí lo importante es el punto de vista, o la posición social, y el reconocer que estos movimientos y estas identidades se ven de formas muy diferentes desde distintos puntos de vista. Como cuestión metodológica, me parece importante poner en el centro del análisis las relaciones sociales y la intersubjetividad de los participantes. Aquí trataré de discutir dos temas, entre muchos otros que se podrían desarrollar.

En primer lugar, lo que se ha elaborado como nuevos movimientos sociales o como la nueva política de la ciudadanía, se basa en el surgimiento de nuevos ciudadanos con nuevas identidades, con una conciencia de exigir sus derechos, y de tener el derecho a exigir derechos. Estas son dos cosas fundamentales.

Según Stuart Hall y David Held (1989) en su artículo «Ciudadanos y ciudadanía», la pregunta fundamental es «¿quién pertenece y qué significa esa pertenencia en la práctica?». Aquí yo diría que no sólo se elige las pertenencias, sino que hay que ver si esas elecciones se

aceptan o no. Por ejemplo, si un afro-americano elige ser miembro de un grupo, ¿se le acepta?, ¿o se le acepta como ciudadano de primera?, ¿o se le da el status de ciudadano de segunda? Para Hall y Held, la redistribución de recursos nos lleva a tomar el paso de derechos teóricos a derechos substanciales, y hay que distinguir entre estas dos cosas. Uno puede decir, por ejemplo, como dicen los políticos cínicos en California, que al apoyar la Iniciativa pos-187 en contra de los derechos civiles y en contra de la acción afirmativa, nosotros nos oponemos a los derechos especiales de dar oportunidad de empleo a mujeres y a gente de color. Ellos dicen que lo que proponen son derechos que se basan en clase, es decir, van a admitir a los más pobres a la Universidad de California. Con este ejemplo quiero distinguir los derechos teóricos de los derechos sustanciales. Y esto es lo que dicen en este momento los de extrema derecha en California, es decir dan la idea de que han llegado a ser marxistas con una conciencia de clase. Se oponen a los derechos de género y de los grupos raciales, pero apoyan los derechos de clase. Este es un ejemplo teórico, no substancial, de otorgar derechos, porque, como buenos neoliberales, no dan un presupuesto para pagar la vivienda y la matrícula que, por cierto, en la Universidad de California es bien alta. El resultado de lo que proponen estos señores es que los estudiantes más pobres tendrían la oportunidad de no entrar, es decir serían admitidos pero no les darían recursos para vivir. Es una manera cínica de otorgar derechos.

Volviendo a la distinción entre derechos teóricos y derechos sustanciales, Hall y Held dicen que «la política contemporánea de la ciudadanía tiene que tomar en cuenta el papel que los movimientos sociales han jugado en la expansión de reclamos de derechos, y de reconocimiento a nuevas áreas. Hay que dirigirse no sólo a asuntos de clase e iniquidad, sino también a cuestiones de pertenencia que surgen dentro del feminismo, y dentro de los movimientos de negros y de las etnias, la ecología (que incluye las demandas morales de especies de animales, y de la naturaleza en sí) y dentro de las minorías vulnerables como los niños» (p. 176) y, añadiría yo, los ancianos, que es un grupo muy fuerte que vota, pero es también minoría vulnerable.

Hall y Held tratan la expansión de los derechos reclamados y a los grupos que los reclaman como si fueran un paso cuantitativo, pero yo diría que no sólo es cuantitativo, sino también cualitativo. El paso de redistribución de recursos en base a las identidades es importante y es fundamental, pero se le agrega una política de reconocimiento: cuáles son las demandas legítimas de esos grupos, cómo se reconocen, cómo se va a hacer algo para responder a estas demandas, y cómo se va a tomar el paso de derechos teóricos a derechos sustanciales. Es así que esta expansión entra en cuestiones de identidad y reconocimiento de relaciones sociales e intersubjetividad, o sea que es un proceso de negociar de identidad a identidad, de ciudadano a ciudadano, y también de ciudadano a estado. Por ejemplo, si a mí me pidiesen que me conforme con la cultura ciudadana de Estados Unidos, y sus normas de civilidad (*civility*), en una manera anglosajona de comportarse en la vida política, en la vida pública, yo diría que me veo obligado a exigir que ustedes se conformen con mis normas de respeto, y no sólo con las reglas de ustedes. Es decir, habría una renegociación del contrato nacional y del contrato de las normas de conducta de la vida pública, porque es imposible entrar en esa política sin dejar de ser quienes somos. Porque el precio, como se daba en los años cincuenta, de la entrada de la mujer a la vida pública, era con mucha frecuencia que la mujer se portaba como una sargenta, era más hombre que los hombres en su conducta pública, y ahora lo que se exige es que una mujer pueda entrar como mujer, sin tener que dejar de ser lo que es, y es lo que exigimos nosotros. Así es que no es cuestión sólo de nuevos derechos, sino de nuevas normas de conducta posibles en la vida pública, de renegociar lo que es la cultura ciudadana, y un reconocimiento, sobre todo para grupos que no habían participado en los procesos democráticos.

En segundo lugar, en esta política de la identidad los movimientos sociales escogen a sus miembros a la vez que los individuos escogen a los movimientos. Este es un proceso de negociación, no es un proceso sencillo que se escoge y ahí se terminó, porque a veces no se acepta la entrada de las nuevas identidades. Así, se podría decir que es un proceso dialéctico o intersubjetivo. Este punto puede tal vez elaborarse mejor a nivel personal que a nivel teórico.

Mi madre, por ejemplo, nació en el sur del estado de Illinois. Sus antepasados eran de Virginia y Kentucky, por el lado de su madre. Por el lado de su padre, sus antepasados eran de Pennsylvania. Mi madre es un producto fronterizo, de un matrimonio entre el norte y el sur, en una época en que la herencia de la guerra civil de Estados Unidos era más vital que ahora. Mi padre nació en Minatitlán, Veracruz. Su padre estaba empleado en una tienda de su abuelo materno, que era de Villamar. Su abuelo paterno era el dueño de la tienda donde trabajaba el papá de él. Su abuelo paterno tenía también un terreno ganadero. Él salió de la confluencia de tierra y comercio, digamos, tal vez en sentido metafórico, de pretensiones aristocráticas y realidad burguesa. Y tal vez se pueda decir que los dos, mi mamá y mi papá, eran productos fronterizos y que el matrimonio de ellos era también un producto fronterizo norte-sur. Mi papá trazó un viaje migratorio al llegar a hacer este enlace matrimonial de Minatitlán. Después de la revolución mexicana, llegaron al D.F. donde terminó el colegio y empezó la carrera de ingeniería, en la UNAM. De ahí se fue a Chicago, al barrio mexicano que se fundó en los años veinte, y no sé qué planes habría tenido al llegar a Chicago, pero llegó en plena depresión mundial, en 1932. Él se puso de pícaro para chambear, y en Chicago trabajó un rato y luego se inscribió otra vez en el colegio secundario porque no había estudiado la historia de Estados Unidos, ni la cultura ciudadana de Estados Unidos. En esa época, y aún ahora, la escuela —sobre todo el colegio secundario— servía de mecanismo principal en el proyecto estatal de asimilación. Y mi papá aceptó el proyecto, como buen ciudadano que iba a ser, menos un detalle: no dejó de ser mexicano, e hizo la carrera como pionero en el estudio de la cultura y la literatura mexicanas en la Universidad de Illinois. En esa época se estudiaba la cultura peninsular pero no la latinoamericana, y mucho menos la mexicana. Allí conoció a mi mamá, y se casaron, y yo nací en Champaign en 1941. Luego me escolaricé en Madison (Wisconsin), donde enseñaba mi papá, y cuando era todavía muy niño, nos veníamos con mucha frecuencia a México en viajes épicos. Abrimos las carreteras de Estados Unidos a la capital, inclusive la carretera de Ciudad Juárez. Decían que ya se había abierto esa carretera, pero resulta que no nos

dijeron que no había puentes. Sin embargo, en esa época mi identidad correspondía a los deseos de mis padres. Yo sentía el orgullo de ser mexicano y estadounidense a la vez, pero el orgullo nacionalista que sentía yo de niño era abstracto, era una lealtad hacia entes nacionales que eran nombres nada más, México, Estados Unidos. Y a la vez era muy concreto, es decir, era una lealtad hacia miembros de la familia, como mis abuelitas, tíos, primos. Bueno, en esa época también me olvidé del español, porque estaba yendo a la escuela. Había un proceso de asimilación, y los maestros le decían a mis padres que era imposible que se hablaran dos idiomas en casa, etc.

En enero de 1955, cuando tenía trece años, nos trasladamos a Tucson, Arizona, y sufrí un choque de identidad. De ser mexicano y americano pasé a ser mexicano-americano. Me encontré con la comunidad de ascendencia mexicana en Estados Unidos. Antes de ese momento yo había sido un caso aislado y no parte de una comunidad. Empecé a hacerme miembro de la comunidad mexicano-americana de Tucson a través de un doble proceso de atracción y algo que me apenaba. Este fue un proceso largo y no fue sólo un momento de aceptación o rechazo. Lo que me apenaba eran las heridas que me quedaban por cosas que decían los anglos, probablemente sin pensarlo —por ejemplo, cosas como «los mexicanos son sucios y peleoneros, pero tú no eres así, no estamos hablando de ti», etc. Al poco tiempo entré en una palomilla, «Los Chasers», y andaba con una novia mexicano-americana. Fue así como empecé a participar en la comunidad.

Es en este sentido que las identidades se presentan como posibilidad, y se constituyen en base a la participación social que es un proceso complejo con su propia bibliografía y no un hecho sencillo sin dimensión histórica.

Cuando llegué a enseñar en la universidad de Stanford en 1970, me encontré por primera vez con el movimiento chicano en pleno, que en esa época todavía no había llegado a la costa este del país, donde había hecho la carrera y el doctorado. Durante 1970 participé muy poco, pero mi participación fue aumentando año tras año. En algunos momentos de crisis constituía casi la totalidad de mi vida, y en otros momentos decrecía. Este esbozo autobiográfico es para indicar no lo excepcional, sino lo paradigmático de mi participación en

un movimiento social dentro de eso que llaman la política de la identidad, a través de la cual hubo un proceso dialéctico en el que el movimiento me escogió a mí, a la vez que yo escogí el movimiento.

Ahora paso a la tercera etapa de este trabajo, que es la visión del futuro bien social, la esperanza utópica que puede ofrecer la política de la identidad. La visión del movimiento chicano no es la de un mundo repleto de chicanos y nadie más. Para mí, lo que se espera es el reconocimiento de que hay posiciones sociales, o sea puntos de vista formados por las identidades que hay que reconocer, hay diferentes perspectivas, y hay que tomarlas en cuenta al concebir la visión o las visiones de conjunto. Al tomar en cuenta los distintos puntos de vista hay que pensar con cuidado en los grupos subordinados, marginalizados o excluidos del discurso dominante, porque son los que son tomados menos en cuenta por razones de poder. Hay que pensar en la posibilidad de renovación social a base de desarrollar una visión de conjunto del país para el bien de todos. Y hay que tomar en cuenta, como he dicho, puntos de vista distintos, como en este caso, el punto de vista del grupo marginalizado, excluido o subordinado. Hay un poema de una poeta chicana de San José, California, llamada Lorna Dee Cervantes, que tiene que ver con puntos de vista, identidades, y cómo se experimenta la vida y a veces los mismos hechos desde identidades distintas, desde distintos puntos de vista. El poema se titula «Poema para el hombre blanco joven que me preguntó cómo yo, una persona inteligente y bien instruida, podía creer en la existencia actual de la guerra racial». Voy a escoger dos estrofas:

Él: En mi tierra
la gente escribe poemas sobre el amor
repletos de sílabas infantiles de felicidad.
Todo el mundo lee cuentos rusos y llora.
No hay fronteras.
No hay hambre, ni
escasez de comida, ni codicia.

Ella: Creo en la revolución
porque en todos lados las cruces están
ardiendo,
los tiradores que marchan a paso de ganso
están a la vuelta de cada esquina,

hay francotiradores en las escuelas...
 (Se que no lo crees.
 Piensas que esto no es nada
 más que exageraciones de moda. Pero ellos
 no están disparando contra tí.)

Aquí vemos las diferencias de identidades, de puntos de vista, podemos ver la misma realidad social entendida de formas opuestas.

La esperanza que yo tengo, la visión utópica, es que si los grupos subordinados, marginalizados, participamos en una política democrática, hay posibilidad de un mejoramiento del conjunto, sin reducirlos a todos a una misma identidad. En el caso de la acción afirmativa, un resultado ha sido que se anuncian públicamente las plazas de trabajo, las plazas en las universidades, en los grupos de bomberos, en la policía, en todos los grupos donde se ejerce la acción afirmativa. Sin embargo, desde mi manera de ver, los que más se benefician son los hombres blancos, porque tienen la oportunidad de sacar el empleo. La forma en que se hacía antes funcionaba como una élite: uno llamaba al amigo de Harvard, o al amigo de Yale, o al amigo de Chicago, y les preguntaba quiénes eran los mejores estudiantes. Pero ahora los estudiantes que sacan su doctorado de otros lugares tienen la posibilidad de conseguir el empleo. Así, los grupos marginados en muchos casos pueden hacer correcciones a lo que es invisible a los grupos dominantes. Ellos ven dónde hay problemas y hay problemas que se resuelven a beneficio de todos. Y lo que es más importante, me parece, para Estados Unidos, es rehacer la visión histórica que se tiene de la realidad del país, de las identidades y de los ciudadanos distintos que constituyen lo que es el estado-nación. La visión de los excluidos

ofrece la posibilidad de corregir algunas iniquidades y de ampliar la visión social, la participación social y los procesos democráticos.

En Estados Unidos, las distintas perspectivas que abarca la política de la identidad emergen de tradiciones disidentes que llevan más de dos siglos de existencia y de lucha. Estas tradiciones tienen su origen en la Constitución, el documento clave del estado-nación, que en un principio reconoció como ciudadanos solamente a los hombres blancos dueños de propiedades, es decir, había exclusiones de clase, género, raza, y en base a estas exclusiones jurídico-legales surgieron los dos movimientos disidentes principales del país. Uno surgió a favor de la abolición de la esclavitud (que se logró al finalizar la guerra civil en 1865), y el otro a favor del sufragio de la mujer (que no se logró sino hasta 1920). Estos movimientos son los antecedentes del movimiento en pro de los derechos civiles de los años cincuenta y sesenta, y del movimiento feminista contemporáneo. La visión utópica ubicaría a la política de la identidad dentro de las tradiciones disidentes más amplias que tienen más de dos siglos de existencia dentro de la historia nacional de Estados Unidos.

BIBLIOGRAFÍA

- HALL, S. y HELD, D. (1989): «citizens and citizenship», S. HALL y M. JACQUES *New Times. The Changing Face of Politics in the 1980s*, Londres, Lawrence.
- ROSALDO, Renato (1992): Reimaginando las comunidades nacionales. *Decadencia y auge de las identidades: cultura nacional, identidad cultural y modernización*, coordinado por José Manuel Valenzuela Arce. Tijuana, El Colegio de la Frontera Norte, pp. 191-201.

Sociología del Trabajo

NUEVA ÉPOCA

Dirección: Juan J. Castillo, Santiago Castillo.

Consejo de Redacción: Vicente Albaladejo, Arnaldo Bagnasco, Juan J. Castillo, Santiago Castillo, Jordi Estivill, Michel Freyssenet, Enrique de la Garza, Oriol Horns, Ilona Kovács, Marcia de P. Leite, Faustino Miguélez, Ruth Milkman, Alfonso Ortí, Manuel Pérez-Yruela, Carlos Prieto, Helen Rainbird, Antonio J. Sánchez, José M.ª Sierra, Jorge Uría, Fernando Valdés Dal-Re.

Número 35 (invierno de 1998/99)

A. Touraine. Antigua y nueva sociología del trabajo

Alain Touraine, *De la antigua a la nueva sociología del trabajo*

Andrés Pedreño Cánovas, *Taylor y Ford en los campos. Trabajo, género y etnia en el cambio tecnológico y organizacional de la agricultura industrial murciana*

Alberto Ansola Fernández, *Pesca de bajura y capitalismo: un proceso complejo y unas relaciones peculiares*

Antonio J. Romero Ramírez, *Análisis psicosocial del sistema de participación del cooperativismo de trabajo asociado de Andalucía*

Pilar Díaz Sánchez, *El trabajo y las trabajadoras de la industria textil-confección madrileña (1959-1986)*

RESEÑAS

Ángeles Díez y Ariel Jerez, *El fenómeno Full Monty: nuevos apuntes sobre el cine social en España*

LIBROS

Andrés Bilbao.-ROBERTO GONZÁLEZ LEÓN, *El debate sobre el capitalismo en la sociología alemana*

Redacción: Revista *Sociología del Trabajo*.

Facultad de Ciencias Políticas y Sociología.

Campus de Somosaguas. 28223 Madrid.

Edición y administración: Siglo XXI de España Editores, S. A.

Príncipe de Vergara, 78 - 2.º dcha. 28006 Madrid

Teléf. 91 562 37 23 - 91 561 77 48. Fax: 91 561 58 19

Suscripciones

Mundi-Prensa Libros, S. A.

Castelló, 37. 28001 Madrid

Teléfono: 91 436 37 01

Fax: 91 575 39 98

anual (3 números)

España: 4.000 ptas. (núm. suelto: 1.400 ptas.)

Europa: 4.500 ptas. (núm. suelto: 1.750 ptas.)

Resto del mundo: 40\$

Modificaciones parciales: discursos de resistencia de gays y lesbianas en Estados Unidos

Jorge Ardití
y Amy Hequembourg

(traducción: Elena Casado)

El debate entre militantes gays y lesbianas en Estados Unidos sobre el asimilacionismo —el deseo manifestado por algunos gays y lesbianas de que se les reconozca como «pareja», «madre», «familia», etcétera— muestra a la perfección las dificultades inherentes a los intentos de resistir y cambiar las estructuras de dominación existentes y, además, subraya las paradojas de lo que significa ser agente cuando se reconoce el carácter construido de la subjetividad. Este debate se ha centrado en las opiniones manifestadas por gays y lesbianas radicales para quienes, y creemos que con razón, la asimilación a la corriente dominante implica una «domesticación» de la identidad homosexual, una renuncia a la autodefinición de gays y lesbianas en términos de su deseo y su sustitución por otra basada en su estatus como ciudadano (Goldstein 1997/8; Robson, 1992; Valenzuela, 1997/8; Kitzinger, 1989; Poplin, 1997/8). El deseo de ser reconocidos como pareja normal, como madre normal, como familia normal, implica evidentemente una «normalización» de la identidad gay. Obliga a pasar de la formulación y la experiencia de la identidad gay a partir del deseo —un terreno inestable, no racional y múltiple, que «escapa» a las prácticas de categorización en los términos en los que se constituye la sociedad heterosexual— a otra formulación que acepta y hace suyas las definiciones dominantes.

Así pues, el debate nos plantea algunos interrogantes sobre el significado de la resistencia, la oposición y la lucha en el contexto de un poder dominante y generativo. Lo que gays y lesbianas radicales cuestionan con respecto al asimilacionismo es precisamente su capacidad para resistir, no para someterse, a las estructuras de dominación que constantemente les empujan hacia la normalización. La resistencia en su opinión se lleva a cabo fundamentando la identidad en una esfera, la sexualidad, que viola los cimientos de autodefinición de la sociedad dominante y que rechaza la domesticación de la sexualidad que ésta impone. La afirmación del deseo, la orientación de la existencia personal por el deseo y la práctica de una sexualidad sin restricciones, múltiple y fluida constituyen el núcleo de una identidad que se enfrenta a los modos de ser dominantes