



APUNTES SOBRE EL CONCEPTO DE IDENTIDAD

Juliana Marcús

Universidad de Buenos Aires

Introducción

Un breve paso por los antecedentes en el estudio teórico de la identidad obliga a asumir que éstos provienen de las más diversas disciplinas y se desarrollan bifurcadamente durante todo el siglo XX hasta hoy día. La temática de la identidad se introduce en las ciencias sociales a partir de la influencia del psicoanálisis ocupando un lugar central a partir de 1960. Los productos más recientes recuperan los clásicos trabajos que resultan antecedentes primeros en la materia. Me refiero a los aportes de Mead (1960 [1934]) con su noción central de *encarnación* o *embodiment*, Goffman (2001) con su conceptualización del *estigma* y la *presentación personal*, Barth (1976) considerado un pionero en la conceptualización de la identidad como manifestación relacional a partir de la interacción social, Giddens (1993) con su *conciencia práctica* y *conciencia discursiva*, entre otros autores que tomaré en cuenta a lo largo del artículo.

Históricamente se ha dado una metamorfosis en la concepción de la identidad que configuró tres etapas en la conceptualización del sujeto. Esta mutación de sentido se presenta inicialmente con un sujeto basado en una concepción de la persona humana como individuo totalmente centrado, unificado y dotado de las capacidades de razón, conciencia y acción, considerado una sustancia inmutable con una identidad como esencia fija y dada. Luego se configura un sujeto sociológico en el que se abandona la idea individualista y se destaca un núcleo no autónomo ni autosuficiente sino formado en relación a otros significativos. Aquí el sujeto es considerado como producto de la construcción social con una identidad construida a partir de procesos socio-comunicativos. Por último se configura un sujeto posmoderno descentralizado, sin identidad fija y permanente sino fragmentado y compuesto de una variedad de identidades que son contradictorias o no resueltas (Hall, 2003; Alonso, 2005).

Podría aseverarse, entonces, que la preocupación por la identidad en los tiempos modernos se vincula a la perdurabilidad mientras que en la posmodernidad, por el contrario, es cómo evitar su fijación. La estrategia está motorizada por el horror a los límites y la inmovilidad (Bauman, 2003).

La identidad como proceso relacional

Soy, pero soy también el otro

Jorge Luis Borges (“Junín”, en *El otro, el mismo*)

En los últimos años diversas disciplinas iniciaron un proceso de deconstrucción de la noción de identidad como integral y unificada. Desde esta perspectiva, la identidad no se presenta como fija e inmóvil sino que se construye como un proceso dinámico, relacional y dialógico¹ que se desenvuelve siempre en relación a un “otro”. De carácter inestable y múltiple, la identidad no es un producto estático cuya esencia sería inamovible, definida de una vez y para siempre por el sistema cultural y social, sino que es variable y se va configurando a partir de procesos de negociación en el curso de las interacciones cotidianas. En estas interacciones, los individuos ponen en juego sus *habitus*.

Autores como Cuche (1999), Taylor (1993), Hall (2003), Bauman (2003), Goffman (2001), Ortiz (1996) y Arfuch (2002a) consideran a la identidad una manifestación relacional: identidad y alteridad tienen una parte común y están en relación dialéctica. La identidad, entonces, es resultado de interacciones negociadas en las cuales se pone en juego el reconocimiento (Taylor, 1993). Comprendida de esta forma, ella supone tres niveles de análisis: el reconocimiento de sí mismo, el reconocimiento hacia otros y el reconocimiento de otros hacia nosotros. El modo en que clasificamos y la forma en que las maneras de clasificar nos constituyen, construye nuestros cuerpos, nuestras maneras de pensar y de actuar en el mundo.

La identidad como “fluidez” se genera en la interacción social y se construye y reconstruye constantemente en los intercambios sociales. Esta concepción dinámica de la identidad se opone a los planteos que la consideran una sustancia estable y permanente, que no puede evolucionar. Este mismo enfoque lo encontramos en Goffman (2001) en sus estudios de la presentación personal, donde utiliza la metáfora teatral de la puesta en escena aplicada a la vida cotidiana para mostrar cómo los marcos de interacción social van normando los aspectos de la personalidad que se presentan y aquellos que se ocultan o se intentan ocultar. Desde esta óptica, una misma persona tiene conductas variables según los contextos de interacción social y sobre todo en los contactos cara a cara. En esa interacción se presenta la influencia recíproca de cada uno sobre las acciones del otro; hay un *actuar para el otro*. Dice Goffman: “Doy por sentado que cuando el individuo se presenta ante otros tendrá muchos motivos para tratar de controlar la impresión que ellos reciban de la situación” (2001: 26-27).

Como señala Alonso (2005: 5), “cultura e identidad pueden ser entendidas como caras de una misma moneda, aun al punto de ser confundidas. (...) Siguiendo las clásicas definiciones de Geertz puede entenderse la cultura como una red de significados y la identidad como una forma de expresión de la cultura, como un aspecto crucial de la reproducción cultural. La identidad así es la cultura internalizada en sujetos, subjetivada, apropiada bajo conciencia de sí en el contexto de un campo ilimitado de significaciones compartidas con otros”. Epistemológicamente se la puede situar en una historia individual, pero esa historia siempre se recrea en relaciones intersubjetivas de las que obtiene sus referencias. La identidad, según Ortiz (1996: 77-78), sería “una construcción simbólica que se hace en relación con un referente, (...) un producto de la historia de los hombres”. En ese sentido, la identidad es histórica y situacional al mismo tiempo. Este hecho la distancia de cualquier apreciación existencialista que sobre ella se pudiera suponer. Es más una forma de subjetivación que se constituye en escenarios de socialización, desde donde se construyen significados sociales de perte-

¹ El *dialogismo* según Bajtín es el principio constitutivo del discurso. Supone la presencia protagónica del otro en mi enunciado antes de que éste sea formulado e invierte los términos de toda concepción unidireccional y unívoca de la comunicación (Arfuch, 2002a). “La concepción bajtiniana del sujeto habitado por la otredad del lenguaje, habilita a leer, en la dinámica funcional de lo biográfico, en su insistencia y hasta en su saturación, la impronta de la *falta*, ese vacío constitutivo del sujeto que convoca la necesidad de identificación” (Arfuch, 2002b: 28).

nencia. De esta forma un sujeto se piensa a sí mismo y al contexto en el que se sitúa, y en tal sentido se auto-define.

Hall (2003) plantea un abordaje de la identidad que reconoce su carácter procesual, construido y nunca acabado. La historia personal se recrea continuamente en un proceso dinámico, el cual se desenvuelve en la articulación de dos dimensiones analíticas: el plano biográfico y el plano relacional o social. Según Battistini *et al.* (2001), esto ya fue señalado desde la psicología por un clásico de los estudios acerca de la constitución de la identidad, Erikson, quien si bien define la identidad como una unidad personal, considera también que esta unidad se constituye a partir de las relaciones dinámicas que los individuos mantienen entre sí.

(...) Es en la articulación de estos dos planos (biográfico y social), mutuamente constitutivos, como lo plantea Hall, donde reside el núcleo del concepto de identidad, como punto de intersección entre ellos. Y esta articulación se realiza en el discurso: las identidades sociales, efectivamente, se procesan en un plano simbólico y representacional. (Battistini *et al.*, 2001: 7)

En este sentido, el concepto de identidad que propone Hall (2003) se distancia de los sesgos esencialistas que consideran que la identidad nace de la unidad naturalmente constituida, señalando el núcleo estable del yo que, de principio a fin, se desenvuelve sin cambios a través de todas las vicisitudes de la historia, idéntico a sí mismo a lo largo del tiempo. La identidad no sería, entonces, un conjunto de cualidades predeterminadas sino “una construcción nunca acabada, abierta a la temporalidad, la contingencia, una posicionalidad relacional sólo temporalmente fijada en el juego de las diferencias” (Arfuch, 2002a: 21). Para Hall (2003: 16) la identidad es “un proceso que actúa a través de la diferencia, entrafia un trabajo discursivo, la marcación y ratificación de límites simbólicos. Necesita lo que queda afuera, su exterior constitutivo, para consolidar el proceso”. Se construye a través de la diferencia y no al margen de ella. Según Grimson (1999), las identidades nacen y se construyen siempre tomando conciencia de la diferencia, es decir en relación con los otros. Para Barth (1976) toda definición de un “nosotros” siempre implica una diferenciación con los “otros”. La identidad, entonces, nunca estará determinada en sí misma, pues estamos atravesados por la otredad. La identidad “sólo puede construirse a través de la relación con el Otro, la relación con lo que él no es, con lo que justamente le falta, con lo que se ha denominado su *afuera constitutivo*” (Hall, 2003: 18). Judith Butler (2002) argumenta que todas las identidades actúan por medio de la exclusión, a través de la construcción discursiva de un afuera constitutivo y la producción de sujetos abyectos y marginados.

Stuart Hall (2003: 20) plantea:

Uso “identidad” para referirme al punto de encuentro, el punto de sutura entre, por un lado, los discursos y prácticas que intentan “interpelarnos”, hablarnos o ponernos en nuestro lugar como sujetos sociales de discursos particulares y, por otro, los procesos que producen subjetividades, que nos construyen como sujetos susceptibles de “decirse”.

Las identidades surgen de la narración del yo, de la manera como nos representamos y somos representados. Hall, que se inscribe en la concepción constructivista poniendo el acento en el discurso como elemento que organiza toda la vida social, considera que las identidades se construyen dentro del discurso y no fuera de él. Necesitamos entenderlas como producidas en lugares históricos e instituciones específicos, en formaciones discursivas y prácticas específicas, a través de estrategias enunciativas específicas.

Las identidades emergen en modalidades concretas de juegos de poder y son más el producto de una diferencia y una exclusión que de lo idéntico. “Las identidades se expresan en un campo de luchas y conflictos en el que prevalecen las líneas de fuerza diseñadas por la lógica de la máquina de la sociedad” (Ortiz, 1996: 92). Todas las identidades se ven transformadas en esa lucha por la configuración de un sentido, transformaciones que suponen, en términos de García Canclini, *hibridaciones* de todo tipo.

La narración de sí mismo

Las identidades no se inventan en el vacío, sino ancladas en experiencias previas significativas

María Carman (Las trampas de la cultura)

La dimensión narrativa de la identidad fue analizada extensamente por Ricoeur en su obra *Sí mismo como otro* (1996), donde propone pensar esa identidad inacabada desde la representación y la narración del “sí mismo”. Esa narrativa es siempre “a partir de un ‘ahora’ donde cobra sentido un pasado. Identidad tiene para Ricoeur el sentido de una categoría de la práctica, supone la respuesta a la pregunta ¿quién ha hecho tal acción, quién es el autor?” (Arfuch, 2002a: 24-25).

A partir de la literatura, Ricoeur analiza el problema de la identidad. Los relatos literarios e historias de vida, lejos de excluirse, se complementan. En el relato, se articulan las acciones de una vida y se construye la identidad del personaje, dando sentido a la heterogeneidad de los acontecimientos vividos. Dentro de él, lo contingente se torna necesario; “el azar se cambia en destino” (Ricoeur, 1996: 147). Ricoeur intentará señalar la primacía de la mediación reflexiva sobre la posición inmediata del sujeto.

En la narración, se realiza la síntesis entre la línea de concordancia y la de discordancia; entre la vida del personaje, su singularidad y los acontecimientos que amenazan con romper esa unidad pero que, hechos trama, “hacen avanzar la historia”. Ricoeur comprende la identidad no como una esencia innata que se manifiesta sino como un proceso de construcción y reconstrucción narrativa desde un sujeto capaz de acción. Una trama que, mirando al pasado, busca dar coherencia a lo diverso, busca colmar un “vacío constitutivo” (Ricoeur, 1996: 283) que, a su vez, situado en la historia, se ve amenazado por el acontecimiento, por la acción, por la contingencia, por la emergencia de lo nuevo. La operación narrativa implica un concepto de identidad dinámica que compagina las categorías de identidad y diversidad.

“El relato construye la identidad del personaje, que podemos llamar su identidad narrativa, al construir la de la historia narrada” (Ricoeur, 1996: 147). Ricoeur piensa la identidad narrativa como el intervalo entre dos formas de permanencia en el tiempo: la mismidad, como sinónimo de la identidad-*idem*, y la ipseidad, como referencia a la identidad-*ipse*: por un lado la perpetuación del mismo, el carácter; por el otro el mantenimiento de sí, la responsabilidad frente al otro, la promesa. “*Sí mismo como otro* sugiere que la ipseidad del sí mismo implica la alteridad en un grado tan íntimo que no se puede pensar en una sin la otra” (1996: XIV). Ricoeur se refiere a la dialéctica de la identidad- *idem* y de la identidad- *ipse*, la de sí mismo y la de su otro. La identidad narrativa oscila entre esos dos polos, sin fijarse en uno u otro. Para el Ricoeur,

la mismidad, es aquello que aparece como idéntico a sí mismo, que permanece en el tiempo, y sólo puede ser desestabilizada si la confrontamos con la ipseidad. La identidad como “ipse” revierte la ausencia de tiempo para situar en la misma narración del sujeto y sobre el sujeto las variaciones que reconfiguran su vida. La narratividad dinamiza la identidad puesto que aparece dando sentido a los sujetos y sus actos, significándoles desde un presente que logra invertir sobre el pasado y el futuro una cuota de alteración, dado que uno y otro no están cerrados. (Battistini et al., 2001: 9-10)

La identidad se construye a partir de mecanismos de autopercepción que se inscriben en el lenguaje, en el encadenamiento del relato, en el modo de narrarse a sí mismo y en las formas de narrar el entorno.

En la historia de vida, voz y personaje se unifican. En el relato de la propia historia, uno enfrenta el problema de la imposible narración de sí mismo. Hay un “vaivén incesante entre el tiempo de la narración y el tiempo de la vida” (Arfuch, 2002a: 24). La identidad se constituye a través del relato, al dar un orden (el de la trama) al conjunto de acontecimientos contingentes que conforman nuestra existencia. Pero, como intervalo entre dos polos, la identidad no está cerrada, oscila entre esas dos formas de continuidad temporal. La permanencia no está dada por un carácter inmutable, ni es una categoría vacía. Se constituye en el intervalo entre cierta persistencia de los rasgos personales y la respuesta ética frente a la pregunta del otro.

Siguiendo a Arfuch (2002a: 35-36), “la dimensión performativa del lenguaje², así como la operación misma de la narración como puesta en sentido son asimismo decisivas en toda afirmación identitaria y por ende, en todo intento analítico de interpretación”. La dimensión narrativa y discursiva de la configuración identitaria, implica una dinámica de la producción del relato, de la puesta en trama de los acontecimientos, las interpretaciones, los modos de ver el mundo, la vida misma. En la narración adquieren gran importancia y significación el contexto de enunciación, los léxicos, las tonalidades, los puntos de inflexión y pausas del discurso, la temporalidad, el ambiente y los puntos de vista (Arfuch, 2002a).

La articulación entre el *mundo de la vida cotidiana* y las *esferas de realidad extracotidianas* como constitutiva de identidades

Como he argumentado en los apartados anteriores, las identidades requieren de contextos intersubjetivos para construirse. Dichos contextos aparecen como mundos familiares de la vida cotidiana. Desde la fenomenología de Husserl y Schutz, el *mundo de la vida cotidiana* no es en modo alguno nuestra vida privada, sino desde el comienzo un mundo exclusiva y fundamentalmente sociocultural donde se originan las relaciones simbólicas intersubjetivas (Dreher, 2003). Es un mundo compartido con mis semejantes, que existía mucho antes de nuestro nacimiento, interpretado y experimentado por otros, nuestros predecesores. “La situación biográfica del hombre en la vida cotidiana es siempre una situación histórica, porque está constituida por los procesos socioculturales que condujeron a la actual configuración de su ambiente” (Schutz, 1995: 309). En este sentido, la *realidad de la vida cotidiana* se presenta como *objetivada*, es decir, existe un orden de objetos que ya han sido designados antes de nuestra aparición en la escena social. El individuo, según este autor, dispone de un “acervo de conocimiento a mano” integrado por tipificaciones del mundo del sentido común que surgen de una estructura social.

Toda interpretación de este mundo se basa en un acervo de experiencias previas sobre él, que son nuestras o nos han sido transmitidas por padres o maestros; esas experiencias funcionan como un esquema de referencia en forma de “conocimiento a mano” (Schutz, 1995: 39).

De acuerdo con las expresiones de Schutz, esta idea de mundo de la vida en común implica una “reciprocidad de perspectivas” que puede asumir el individuo. De este modo, los objetos y sucesos del mundo son comunes a todos los sujetos porque “desde Allí (posición del cuerpo del otro) puedo percibir las mismas cosas que percibo desde Aquí (posición de mi cuerpo)” (Schutz, 1995: 20). La intercambiabilidad de perspectivas

² Judith Butler llama performatividad a la “práctica reiterativa y referencial mediante la cual el discurso produce los efectos que nombra” (2002: 18). El poder reiterativo del discurso produce los fenómenos que regula e impone. Butler aplica la noción de performatividad a la cuestión del sexo y del género. Así, el sexo es una práctica reguladora que produce los cuerpos que controla. Del mismo modo, el género se realiza como acto performativo: el género no es una esencia estática sino un hacer, una reiterada sanción de normas, es decir que alcanza su determinación por repetición. Butler retoma el planteo pionero de Austin (1982) quien introdujo la idea de lo “performativo” para dar cuenta del hecho de que a través del lenguaje no sólo se “dicen” cosas que describen el mundo sino que también se “hacen” cosas. Enunciados de este tipo, denominados por Austin “realizativos” o “performativos” constituyen “acciones” que hacen “cosas” con palabras. La eficacia de estos enunciados, la fuerza ilocucionaria para “hacer cosas con palabras” no proviene de la mera intención del locutor, sino que requiere de circunstancias “felices” que vuelvan efectivo el acto del habla. Ahora bien, Butler señala que las palabras tienen un enorme peso, incluso las aparentemente descriptivas, para producir efectos en la modelación del género de la subjetividad. Desde otra perspectiva, Bourdieu (1985) alude a esta dimensión del lenguaje que “realiza cosas”. Según su punto de vista, el lenguaje está permanentemente construyendo el mundo. No sólo los enunciados performativos hacen cosas con palabras, sino que el poder de nominación es un poder de construcción del mundo. Así, incluso cuando aparenta describir, el lenguaje prescribe fijando un sentido. La construcción del mundo implica una lucha social por la significación.

entre los actores constituye entonces, el punto de partida para una realidad compartida. La reciprocidad de perspectivas sería algo similar a una dialéctica entre el Allí y el Aquí.

Nuestro mundo cotidiano es desde el comienzo un mundo intersubjetivo de cultura. Es un mundo de cultura porque desde el comienzo el mundo de la vida es un universo de significación para nosotros susceptible de ser interpretado y comprendido mediante nuestra acción en este mundo de la vida (Schutz, 1995: 137). La situación “cara a cara” es el prototipo de la interacción social. Sólo en este caso la subjetividad del otro es completamente real. Así el mundo de la vida es el mundo del sentido común con su trasfondo de las representaciones sociales compartidas, es decir, de tradiciones culturales, expectativas recíprocas, saberes compartidos y esquemas comunes.

Las *realidades extracotidianas* o *realidades múltiples*³ pueden ser experimentadas e incorporadas en nuestra vida cotidiana a través de la simbolización (Schutz, 1995). Berger y Luckmann dirán que el mundo está constituido por *diferentes esferas de realidad* o, lo que es lo mismo, *múltiples realidades*. Entre estas realidades múltiples existe una realidad que se presenta por excelencia: es la realidad de la vida cotidiana. Para William James las realidades múltiples o “subuniversos” hacen referencia a varios órdenes de realidades (Schutz, 1995: 265). Schutz prefiere hablar de *ámbitos finitos de sentido* en lugar de subuniversos. De este modo, es el sentido de nuestras experiencias lo que constituye la realidad. El acervo de conocimiento opera dentro de *ámbitos finitos de significado* dentro de los cuales el agente desarrolla sus actividades desplazándose de un ámbito a otro. Para Schutz la *realidad eminente* es el ámbito finito de sentido donde el individuo puede actuar; es la realidad de nuestra vida cotidiana. Pero también

...el mundo externo de la vida cotidiana es una realidad eminente porque siempre tomamos parte en ella, porque los objetos exteriores delimitan la libertad de nuestras posibilidades de acción y porque dentro de este ámbito, y sólo dentro de él, podemos comunicarnos con nuestros semejantes (Schutz, 1995: 304).

El mundo externo trasciende el ámbito finito de sentido del mundo de la vida cotidiana. Es otro ámbito finito de sentido que sólo puede ser captado por *simbolización*. A partir de la *referencia apresentational*⁴ (referencia simbólica) el individuo se relaciona con el mundo que lo trasciende, con las realidades extracotidianas – sociedad y naturaleza. A través de los *signos* y *símbolos* se trasciende el mundo del otro. Mediante el uso de signos, el sistema de comunicación me permite conocer las cogitaciones (motivos, intereses, emociones) del otro. Siguiendo a Mead (1960), la comunicación humana es posible mediante significaciones simbólicas. El contexto social (“otro generalizado”) siempre está presente en la socialización del individuo. Pero la comunicación totalmente eficaz es inalcanzable, pues existe una zona inaccesible de la vida privada del otro que trasciende mi experiencia posible (Schutz, 1995, 291). Este problema puede ser resuelto mediante la *praxis de sentido común de la vida cotidiana*. En este sentido, puedo apereibir mediante referencias apresentationa-

³ Schutz considera la religión, la literatura, la ciencia, la política, el mundo del arte, así como también el mundo de los sueños como diversas esferas de realidad extracotidianas.

⁴ El mecanismo central dentro del concepto de símbolo de Schutz es la actividad de conocimiento llamada *apresentación*, concepto desarrollado en la fenomenología de Husserl. “Husserl utiliza el término *apresentación* dentro de su teoría de la intersubjetividad en *Meditaciones Cartesianas* con la intención de describir el ‘hacer co-presente del otro como parte de la experiencia del otro’” (Dreher, 2003: 145) Para Husserl, todas las relaciones signantes y simbólicas son casos especiales de *apresentación* (Schutz, 1995: 267). “Por *apresentación* experimentamos intuitivamente algo como indicado, en calidad de signo, alguna otra cosa” (Ídem.) Un objeto, hecho o suceso no es experimentado como un “sí mismo”, sino como representación de otro objeto que no está dado inmediatamente al sujeto que sufre la experiencia. La referencia simbólica trasciende el ámbito finito de sentido de la vida cotidiana. De este modo, el miembro *apresentado* tiene su realidad en otro ámbito finito de sentido. Por lo tanto, “la *relación simbólica* es una relación *apresentational* entre entidades que pertenecen al menos a dos ámbitos finitos de sentido” (Schutz, 1995: 305). Ricoeur dice: “Husserl llama *apresentación* a las intencionalidades que tienden al otro en cuanto extraño, es decir, al otro distinto de mí, y que sobrepasan la esfera de lo propio en la que se enraízan” (1996: 370). La noción de *apresentación* articula similitud y diferencia.

les las cogitaciones de mi semejante como él puede apereibir las mías, esto es, en el caso de la comunicación, el otro aplicará el mismo esquema presentacional que yo a las referencias presentacionales que intervienen en la comunicación. En síntesis,

aprehendemos a nuestros semejantes como realidades del mundo de la vida cotidiana. Ellos están a nuestro alcance actual o potencial, compartimos o podemos compartir con ellos, mediante la comunicación, un ambiente comprensivo común. Podemos aprehender a estos congéneres mediante el sistema de referencias presentacionales, y en este sentido el mundo del Otro trasciende al mío (Schutz, 1995: 313).

Berger y Luckmann (1993) retoman los supuestos planteados por la fenomenología de Schutz considerando a la realidad de la vida cotidiana como aquella realidad que abarca fenómenos que no están presentes en el “aquí y ahora”. Es decir, no sólo experimento el *mundo a mi alcance*, también accedo a zonas manipulativas en potencia, aquellas que no están a mi alcance. Además de la suprema realidad de la vida cotidiana, existen otras realidades denominadas *zonas limitadas de significado*. El lenguaje, como sistema de símbolos, me permite traducir e interpretar experiencias de aquellas otras realidades que no son cotidianas, volviéndolas a la realidad de la vida cotidiana. En este sentido, el lenguaje tiene la capacidad de trascender el “aquí y ahora” trazando “puentes” entre las diversas esferas de realidad y la realidad de la vida cotidiana, integrándolas en un todo significativo (1993: 58), es decir, en el orden de la vida cotidiana.

Palabras finales

Para la reconstrucción teórica de la noción de identidad hemos tenido en cuenta, sobre todo, aquellos aportes que la consideran como un proceso en constante configuración. Este proceso involucra, por un lado, una *dimensión relacional* donde la identidad sólo puede construirse a través de la relación con el otro durante las diversas instancias de socialización y resocialización⁵ en distintos escenarios de interacción. Desde la fenomenología y la sociología simbólica las identidades requieren de contextos intersubjetivos para construirse. Dichos contextos aparecen como mundos familiares de la vida cotidiana, al tiempo que el sujeto realiza un esfuerzo constante por incorporar en “su mundo al alcance” aquellas experiencias que resultan extra-cotidianas. Por otro lado, el proceso de configuración identitaria toma en cuenta una segunda dimensión asociada a la narración, es decir, a la puesta en trama de los acontecimientos en el relato de sí mismo que hace el sujeto. En la narración, se articulan las acciones de una vida y se construye la identidad del sujeto.

Asimismo, hemos argumentado que las identidades se construyen sobre la base de experiencias previas significativas: se asientan sobre los *habitus* construidos históricamente considerando las trayectorias sociales e individuales. De modo que no se establecen sobre el vacío, ni de una vez y para siempre.

⁵ Utilizamos las nociones de *socialización* y *resocialización* en el sentido propuesto por Berger y Luckmann. La socialización puede definirse como “la inducción amplia y coherente de un individuo en el mundo objetivo de una sociedad o en un sector de él.” (1993: 166). El individuo, durante la niñez, internaliza esquemas de percepción, pensamiento y acción asociados a su contexto familiar y cultural de origen. Estas disposiciones pueden transformarse, debilitarse o inclusive extinguirse por falta de actualización y ser reemplazadas por otras a partir de un trabajo de resocialización en entornos diferentes al ambiente de procedencia.

Bibliografía

- Alonso, Belén (2005): "El juego de las diferencias. Lecturas sobre identidad y cultura", en *III Jornadas de Jóvenes Investigadores*, Buenos Aires, Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, septiembre.
- Arfuch, Leonor (2002a): "Problemáticas de la identidad", en *Identidades, sujetos y subjetividades*, Buenos Aires, Prometeo.
- (2002b): *El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea*, Buenos Aires, FCE.
- Austin, John L. (1982): *Cómo hacer cosas con palabras*, Buenos Aires, Paidós.
- Barth, Fredrik (ed.) (1976): *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, FCE.
- Battistini, Osvaldo et al. (2001): "El proceso de construcción de identidad en el marco de las transformaciones del mundo del trabajo en Argentina. Apuntes teóricos e hipótesis preliminares", en *XXIII Congreso Latinoamericano de Sociología*, Antigua (Guatemala).
- Bauman, Zygmunt (2003): "De peregrino a turista, o una breve historia de la identidad", en Stuart Hall y Paul du Gay, *Cuestiones de identidad cultural*, Buenos Aires, Amorrortu, pp. 40-68.
- Berger, Peter y Thomas Luckmann (1993): *La Construcción Social de la Realidad*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Borges, Jorge Luis (1974): "Junín", en *Obras Completas*, Buenos Aires, Emecé Editores.
- Bourdieu, Pierre (1985): "Describir y prescribir", en *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*, Madrid, Akal Universitaria, pp. 96-104.
- Butler, Judith (2002): *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*, Buenos Aires, Paidós.
- Carman, María (2006): *Las trampas de la cultura. Los "intrusos" y los nuevos usos del barrio de Gardel*, Buenos Aires, Paidós.
- Cucho, Denys (1999): *La noción de cultura en las ciencias sociales*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Dreher, John (2003): *The Symbol and the Theory of the Life-World: "The Transcendences of the Life-World and Their Overcoming by Signs and Symbols"*, Netherlands, Kluwer Academic Publishers.
- Giddens, Anthony (1993): *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza.
- Goffman, Erving (2001): *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Grimson, Alejandro (1999): *Relatos de la diferencia y la igualdad. Los bolivianos en Buenos Aires*, Buenos Aires, Eudeba.
- Hall, Stuart (2003): "¿Quién necesita 'identidad'?", en Stuart Hall y Paul du Gay, *Cuestiones de identidad cultural*, Buenos Aires, Amorrortu, pp. 13-39.
- Husserl, Edmund (1996) [1942]: *Meditaciones Cartesianas*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Mead, George Herbert (1960) [1934]: *Espíritu, Persona y Sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social*, Buenos Aires, Paidós, pp. 101-120.
- Ortiz, Renato (1996): *Otro territorio. Ensayos sobre el mundo contemporáneo*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.
- Ricoeur, Paul (1996): *Sí mismo como otro*, México, Siglo XXI.
- Schutz, Alfred (1995) [1974]: *El Problema de la Realidad Social*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Taylor, Charles (1993): *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*, México, FCE.