

## Los sí mismos al mínimo [minimal selves]<sup>1</sup>

Stuart Hall

Unos cuantos pensamientos adjetivales, nada más...

Tras pensar en mi propio sentido de identidad, descubro que siempre ha dependido del hecho de ser un *migrante*, de la *diferencia* con el resto de ustedes. Así que una de las cosas más fascinantes de esta discusión es encontrarme, finalmente, centrado. Ahora que, en la postmodernidad, todos se sienten tan dispersos, yo acabo estando centrado. Lo que he considerado disperso y fragmentado viene a ser, paradójicamente, ¡la experiencia moderna representativa! ¡Es como ‘volver a casa’ con una venganza! Disfruto mucho buena parte de todo esto –bienvenidos a la condición de migrantes–. Me lleva también a entender una idea sobre la identidad que me ha intrigado los últimos tres años.

Me intriga el hecho de que, hoy en día, los jóvenes negros en Londres, aunque están marginados, fragmentados, sometidos, en desventaja y dispersos, se ven sin embargo como dueños del territorio. A pesar de todo, de alguna manera, también están centrados en su lugar: sin mucho sustento material, es cierto, ocupan un nuevo tipo de centralidad. Me lo he preguntado una y otra vez: ¿qué ocurre con

1. Traducción de Luisa Piedrahíta (Universidad Nacional de Colombia) y Andrés Sánchez (Colegio de Estudios Superiores de Administración CESA / Pontificia Universidad Javeriana), en conversación con Eduardo Restrepo (Pontificia Universidad Javeriana). Publicado originalmente en Bhabha, Hommi *et al.* 1987. *Identity: The Real Me*. pp. 44-46. Londres: Institute of Contemporary Arts.

ese largo proceso de descubrimiento y redescubrimiento de la identidad entre la gente negra en condición de migrante, que le permite reclamar para sí, con tanta certeza, ciertas partes de la tierra que no le pertenecen? Me atrevería a decir que percibo una sensación de envidia a su alrededor. Resulta divertido que los británicos sientan envidia, en este momento de la historia –¡querer ser negros!–. Sin embargo, siento que algunos de ustedes se mueven subrepticamente hacia esa identidad marginal. Les doy la bienvenida a eso también.

Ahora, la pregunta es: ¿esa conversión de la marginalidad en centro es la experiencia representativa de la posmodernidad? Me fue asignado el título de ‘sí mismo al mínimo’ [minimal self]. Conozco los discursos que produjeron teóricamente ese concepto de ‘sí mismo al mínimo’. Sin embargo, por experiencia propia, puedo decir hoy que el discurso postmoderno ha producido no tanto algo nuevo, sino cierto reconocimiento del lugar donde siempre estuvo la identidad. Es en este sentido que quiero redefinir la impresión general que cada vez más personas parecen tener sobre sí mismas: que todas son, de cierto modo, *migrantes recientes*, si puedo acuñar esa expresión.

Las preguntas clásicas que todo migrante enfrenta son dos: “¿Por qué

estás aquí?” y “¿Cuándo volverás a casa?”. Ningún migrante sabe la respuesta a la segunda pregunta hasta que lo interrogan. Sólo entonces, ella o él saben, en el fondo, que en realidad nunca volverán. La migración es un viaje sin retorno. No hay un ‘hogar’ al cual volver. Nunca lo hubo. Pero “¿por qué estás aquí?” también es una pregunta interesante, para la que tampoco he sido capaz de encontrar una respuesta adecuada. Conozco las razones que se supone debe uno dar: “por educación”, “por el bienestar de los hijos”, “por una mejor vida con más oportunidades”, “para ampliar los horizontes”, etc. La verdad es que estoy aquí porque es aquí donde mi familia no está. En realidad, vine aquí para huir de mi madre. ¿No es esa acaso la historia universal de la vida? Uno está donde está para intentar escaparse de algún otro lugar. Esa era la historia que nunca pude contarle a nadie sobre mí. Tuve entonces que encontrar otras historias, otras ficciones que fueran más auténticas o, en todo caso, más aceptables, en vez de la Gran Historia de la eterna evasión de la vida familiar patriarcal. Quien soy –el mí mismo ‘real’– se formó en relación con toda una serie de otras narrativas. Desde el principio, mucho antes de haber entendido esto teóricamente, era consciente del hecho de que la identidad es una invención. La identidad se forma en el punto inestable donde las historias ‘indecibles’ de la subjetividad se encuentran con las narrativas de la historia, de una cultura. Y ya que está posicionado con respecto a narrativas refinadas que han sido profundamente expropiadas, el sujeto colonizado siempre está ‘en algún otro lado’: marginado por partida doble, desplazado siempre a otro lugar distinto de donde está o desde el cual es capaz de hablar.

No era una broma cuando dije que migré para huir de mi familia. Lo hice. El problema, descubre uno, es que al estar la familia siempre ‘aquí adentro’, no hay realmente manera de dejarla. Por supuesto, tarde o temprano, los familiares se desvanecen en la memoria o incluso en la vida. Sin embargo, éstos no son los ‘entierros’ que realmente importan. Desearía que mis familiares todavía estuvieran alrededor mío, de modo que no tuviera que cargar con ellos encerrados en algún lugar de mi cabeza, de la que no hay una migración. Así que, en relación con ellos, desde el primero hasta todos los demás ‘otros’ simbólicos posteriores, siempre estuve definitivamente consciente de que el ‘sí mismo’ es constituido solamente en esa suerte de disputa ausente y presente con algo más, con algún otro ‘mí mismo real’, qué está y no está allí.

Si uno vive en Jamaica, como yo lo he hecho, en una familia de clase media baja que estaba tratando de ser una familia jamaicana de clase media tratando de ser una familia jamaicana de clase media alta tratando de ser una familia inglesa

victoriana... Me refiero a que la noción de desplazamiento como un lugar de la 'identidad' es un concepto con el que uno aprende a vivir, mucho antes de ser capaz de deletrearlo. Vivir con la diferencia, vivir a través de ella. Recuerdo la ocasión en que regresé a Jamaica de visita, en algún momento a principios de la década de 1960, después de la primera ola migratoria a Inglaterra, y mi madre me dijo: "Espero que ellos no crean que eres uno de esos inmigrantes que están allá". Y por supuesto, en ese momento supe de buenas a primeras que yo era un inmigrante. De repente, frente a esa narrativa de la migración, una versión de mi 'mí mismo real' se dejó ver. Entonces dije: "Pero claro que soy un inmigrante. ¿Acaso qué crees tú que soy?" Y ella dijo, en ese modo jamaicano, clásico de la clase media: "Pues espero que allá manden a todos los inmigrantes al carajo". (Lo han estado haciendo desde entonces).

El lío es que en el instante en que se aprende a ser 'un inmigrante', uno admite que no puede seguir siéndolo: no es un lugar en el que uno pueda mantenerse. Entonces atravesé la larga e importante educación política de descubrir que soy 'negro'. Constituirse como 'negro' es otro reconocimiento del sí mismo a través de la diferencia: ciertas polaridades y extremos claros, contra los cuales uno trata de definirse. Frente a ciertos acontecimientos políticos cruciales que han sucedido en el mundo, subestimamos de manera constante la importancia de esa capacidad de la gente para constituirse a sí misma, psicológicamente, en la identidad negra. Se ha pensado durante mucho tiempo que éste es un proceso realmente simple: un reconocimiento, una resolución de irresoluciones, un llegar a descansar en algún lugar que siempre lo ha estado esperando a uno. ¡Por fin, el 'mí mismo real'!

El hecho es que 'lo negro' nunca ha estado precisamente allí tampoco. Siempre ha sido una identidad psicológica, cultural y políticamente inestable. También es una narrativa, un relato, una historia. Algo construido, contado, dicho y no simplemente encontrado. La gente habla hoy en día de modos totalmente irreconocibles de la sociedad de la que provengo. Claro que Jamaica es una sociedad negra, dicen. En realidad, es una sociedad de gente negra y morena que ha vivido por trescientos o cuatrocientos años sin haber sido capaz nunca de hablar de sí misma como 'negra'. Lo negro es una identidad que debió ser aprendida y sólo pudo ser aprendida en un momento específico. En Jamaica, ese momento es el de la década de 1970. Entonces, la idea de que la identidad es una simple pregunta en blanco o negro –si puedo hacer uso de esta metáfora–, nunca ha sido la experiencia de la gente negra, al menos en la diáspora. Éstas son 'comunidades imaginarias' y

no por ello un poco menos reales porque son también simbólicas. ¿Acaso dónde más podría tener lugar el diálogo de la identidad entre la subjetividad y la cultura?

A pesar de sus fragmentaciones y desplazamientos 'el sí mismo' se relaciona entonces con una serie de historias reales. Sin embargo, ¿cuáles son las 'historias reales' que tantos han 'admitido' en esta sala? ¿Qué tan nueva es esta nueva condición? Parece que más y más gente se reconoce ahora a sí misma en las narrativas del desplazamiento. No obstante, las narrativas del desplazamiento tienen ciertas condiciones de existencia, historias reales en el mundo contemporáneo, que no son sola y exclusivamente psíquicas y tampoco simples 'travesías de la mente'. ¿Cuál es ese momento especial? ¿Es simplemente el reconocimiento de una condición general de la fragmentación, al final del siglo XX?

Tal vez sea cierto que el sí mismo sea siempre, en un sentido, una ficción, justamente como los tipos de 'clausuras' requeridos para crear comunidades de identificación –nación, grupo étnico, familias, sexualidades, etc.–; son clausuras arbitrarias. Las formas de acción política, sean éstas movimientos, partidos o clases, son también temporales, parciales, arbitrarias. Creo que hay un logro enormemente importante cuando se reconoce que toda identidad es construida a través de la diferencia y se empieza a vivir con las políticas de la diferencia. Pero, ¿la aceptación del estatus ficcional o narrativo de la identidad en relación con el mundo no requiere también su contrario, el momento de la clausura arbitraria? ¿Es posible que haya acción o identidad en el mundo sin una clausura arbitraria, lo que podría llamarse la necesidad de significado del final de la frase? El discurso es potencialmente interminable: la semiosis infinita de la significación. Sin embargo, para decir de todos modos algo en particular, es necesario dejar de hablar. Cada punto final es provisional, por supuesto. La siguiente frase revocará casi todo. Entonces, ¿qué es este 'final'? Es una especie de riesgo, una especie de apuesta que dice "necesito decir algo, algo... ahora mismo". No es para siempre, tampoco total y universalmente verdadera. No tiene el respaldo de garantías infinitas. Pero justo ahora, esto es lo que quiero decir; esto es lo que soy. Hasta cierto punto, en cierto discurso llamamos a estas clausuras inconclusas 'el sí mismo', 'la sociedad', 'la política', etc. Punto final. OK. Realmente (como dicen), no hay un punto final de ese tipo. La política es imposible sin que se interpongan el poder en el lenguaje, el corte de la ideología, el posicionamiento, el cruce de líneas y la ruptura. No entiendo la acción política sin ese momento. No veo de dónde viene. No veo cómo resulta posible. Todos los movimientos sociales que han intentado transformar la sociedad y han requerido la constitución de nuevas subjetividades, han tenido que aceptar lo necesariamente ficcional pero también la

necesidad ficcional de la clausura arbitraria que no es el final sino que hace posibles tanto la política como la identidad.

Ahora puedo ver perfectamente que este reconocimiento de la diferencia, de la imposibilidad de la 'identidad' en su significado totalmente unívoco, transforma por supuesto nuestro sentido sobre lo que es la política. Transforma la naturaleza del compromiso político. Un compromiso al cienouno por ciento ya no es posible. Sin embargo, la política de avanzar de forma infinita, mientras miramos por encima del hombro, es un ejercicio muy peligroso. Uno tiende a caer en aprietos. Admitiendo el discurso de la auto-reflexividad, es posible configurar una política al reconocer la naturaleza necesariamente ficcional del 'sí mismo' moderno y la arbitrariedad necesaria de la clausura alrededor de comunidades imaginarias, en relación con las cuales estamos constantemente en el proceso de convertirnos en 'sí mismos' [selves].

Mirar nuevas concepciones de la identidad nos exige mirar también las redefiniciones de las formas de la política que se derivan de ello: la política de la diferencia, la política de la auto-reflexividad, una política que esté abierta a la contingencia y siga siendo capaz de actuar. La política de la dispersión infinita es la política de la inacción; y uno puede llegar a eso a partir de las mejores motivaciones posibles (por ejemplo, a partir de las más elevadas abstracciones intelectuales posibles). Se deben entonces tener en cuenta las consecuencias de hacia donde lo está empujando a uno ese discurso absolutista de la postmodernidad. Ahora bien, me parece que es posible pensar sobre la naturaleza de nuevas identidades políticas que no se fundamenten en la noción de algún 'sí mismo' absoluto, integral y que claramente no puede surgir de una narrativa totalmente cerrada del 'sí mismo'. Una política que acepte la 'no necesaria o esencial correspondencia' de alguna cosa con cualquier otra; tiene que haber una *política de la articulación* –la política como un proyecto hegemónico–.

Creo también que allí afuera otras identidades *importan*. No son lo mismo que mi espacio interno pero tengo alguna relación, cierto diálogo con ellas. Son puntos de resistencia al solipsismo de buena parte del discurso posmoderno. Debo ocuparme de ellas de algún modo. Y sí, todo esto constituye una política; en un sentido general, una política de constitución de 'unidades'–en–la diferencia. Considero que esto es una nueva concepción de la política, enraizada en una nueva concepción del sí mismo, de la identidad. Sin embargo, teórica e intelectualmente, pienso que esto nos pide comenzar a hablar no solamente el lenguaje de lo

disperso sino también, como si lo hubiera, el lenguaje de las clausuras contingentes de la articulación.

Como ven, no considero que sea cierto que hayamos sido llevados de regreso a una definición de la identidad como el 'sí mismo al mínimo'. Sí, es cierto que las 'grandes narrativas' que constituyeron el lenguaje del sí mismo como una entidad integral no se sostienen. Pero en efecto, ustedes lo saben, no se trata sólo de los 'sí mismos al mínimo' rondando allí afuera, sin ninguna relación entre ellos. Pensemos en la cuestión de la nación y el nacionalismo. Se está consciente del grado en que el nacionalismo fue y es constituido como uno de los grandes polos o terrenos de articulación del sí mismo. Pienso que es muy importante la manera en la que hoy en día alguna gente (y pienso particularmente en el sujeto colonizado) empieza a recurrir a una nueva concepción de etnicidad como una especie de contra-argumento frente a los viejos discursos del nacionalismo o de la identidad nacional.

Ahora se sabe que éstos son terrenos que se superponen peligrosamente. Aún así, no son idénticos. La etnicidad *puede* ser un elemento constitutivo en el nacionalismo o la identidad nacional del tipo más viciadamente regresivo. Pero en nuestro tiempo, en tanto comunidad imaginaria, está empezando a portar otros significados y a definir un espacio nuevo para la identidad. Insiste en la diferencia, en el hecho de que cada identidad está localizada, posicionada en una cultura, un lenguaje, una historia. Cada enunciado proviene de algún lado, de alguien en particular. Insiste en la especificidad, en la coyuntura. Sin embargo, no está necesariamente blindada contra otras identidades. No está atada a oposiciones fijas, permanentes, inalterables. No está completamente definida por la exclusión.

No quiero presentar esta nueva identidad como un universo perfecto, desprovisto de poder. Como todos los terrenos de identificación, contiene dimensiones del poder pero no está enmarcada por aquellos extremos de poder y agresión, violencia y movilización, como ocurre con las formas más viejas de nacionalismo. El lento y contradictorio movimiento desde el 'nacionalismo' hacia la 'eticidad' como una fuente de identidades es parte de una nueva política. Es parte también de la 'decadencia de occidente', ese enorme proceso de relativización histórica que apenas está empezando a hacer que los británicos se sientan por lo menos un poco 'marginales', de una forma marginal.