

SOBRE MODOS DE IDENTIDAD EN LA CULTURA

C. Esteva Fabregat. Universitat de Barcelona

1. *Iguales y Diferentes*

La naturaleza nos ha hecho iguales como especie, pero como personas todos somos diferentes. Asimismo, la naturaleza nos ha dotado de adaptaciones universales, pero nos hace diferentes en las integraciones. Igualmente, somos distintos en las formas colectivas e individuales de realizar las adaptaciones a la naturaleza. Los climas, las altitudes y los ecosistemas nos proveen de recursos naturales específicos, y en cada caso la cultura define la historia de nuestras adaptaciones en el espacio. Somos, en cambio, clasificados como iguales por el sexo, la edad y el rango social, pero en el interior de cada una de estas distinciones somos diferentes y nos sentimos como una identidad única y autónoma, y genéticamente esta identidad la confirmamos por medio del *ADN*. Éstas son condiciones de naturaleza que anteceden a toda forma de etnicidad. Una diferencia nos separaría, desde luego, de los que siendo animales inferiores en sentido estricto nacen y viven programados sólo por la naturaleza: en éstos cada generación repite los comportamientos de la anterior. Eso es especialmente cierto cuando pensamos en el hecho de que una vez separados de la protección de la madre y del grupo los individuos de estas especies inferiores adquieren autonomía motora suficiente como para proporcionarse el alimento por sí mismos o en estrategias de cooperación con otros de su grupo específico. La diferencia sería en el sentido de que mientras esta naturaleza no suele transformar su realidad, estando preprogramada sólo proporciona naturaleza a sus diferentes especies. En cambio, la naturaleza humana es única: sólo está preprogramada en términos de instintos, de crecimiento, madurez, senectud y muerte. Los primeros suelen reprimirlos, y en lo fundamental y como especie, los seres humanos construyen su historia por medio de productos culturales. Éstos se transmiten de una generación a otra en forma autónoma de los programas de la naturaleza. Son, por lo mismo, producciones del conocimiento que se transmiten de padres a hijos y de unos grupos a otros por medio de métodos y prácticas de socialización que incluyen el intercambio de experiencias y la transformación de éstas. Son, por eso, productos que las generaciones siguientes modifican o suprimen o cambian por otros. El sentido de la evolución cultural es el de ser ésta superorgánica y, en cierto modo, de identidad abstracta.

De este modo, al igual que otras especies animales, la naturaleza nos provee de instintos, pero, además, nuestras sociedades adultas nos transmiten una cultura que más tarde podemos transformar. Éste sería el caso de la evolución cultural, una historia

de cambios adaptativos que afectan a la misma historia de nuestra naturaleza. Según eso, la cultura existe como una identidad superorgánica, y a partir de nuestro nacimiento comienza a sernos transmitida. Antes de la cultura, nos limitamos a ser miembros de una especie animal que tiene su propio programa como naturaleza mientras, con ésta, incluye el de la transformación de los espacios donde vive. En todo caso, como naturaleza y en comparación con otras especies animales, nuestra identidad en concreto, se identifica con una cultura.

Por eso, si en los seres humanos se puede separar su animalidad de la cultura, y si la primera posee su propio programa, el de los instintos y el de su crecimiento y desarrollo para el cumplimiento del ciclo vital y de las actividades para la supervivencia, y si ésta podemos entenderla en forma de sistemas tróficos de dependencia necesarios para el conjunto de la vida orgánica, en el caso de la especie humana lo superorgánico, la cultura, nos convierte en individuos diferentes a los de las demás especies. Lo superorgánico nos proporciona superioridad y control sobre los otros seres animales.

Lo superorgánico siempre aparece constituyendo un *corpus* autónomo que se puede estudiar por sí mismo, un conocimiento que actúa como un sistema. Éste, transmitido a cada individuo por medio de técnicas y procesos de socialización, se convierte en su referente distintivo. Es, por lo tanto, una identidad que tiene un carácter comensal porque la comparte o se identifica con la de otros individuos. En este contexto, las formas de lo superorgánico existen ya dadas cuando nacemos. Son, por ejemplo, las costumbres, las instituciones, los alimentos, la arquitectura, la organización social, las leyes, la familia, la división del trabajo, la medicina, la vida religiosa, la lengua, en definitiva, o sea, todo lo que forma parte de una experiencia cultural que existe como si tuviera leyes por sí misma. En la realidad, sin embargo, cabe considerarla como un código de conocimientos y de reglas para vivir socialmente con otros, pero también para percibirlos como identidades.

Así, nuestra naturaleza se adapta a una formación cultural y a formas de vida ya existentes. Ambas, en su combinación dialéctica, construyen una consciencia de nuestra existencia. Esta combinación se nos aparece en forma de articulaciones históricas, o referidas al espacio y al tiempo. Por eso, tanto como modificamos el espacio, éste retorna a nosotros modificándonos. De este modo, las identidades colectivas pueden continuar definiéndonos como iguales en los nombres familiares, étnicos o nacionales que nos distinguen de otros individuos y grupos, y eso nos permite reproducirnos en una misma identidad étnica en diferentes tiempos, pero los contenidos de nuestras identidades serán diferentes. En este caso, aunque podemos hablar de identidades isomórficas, éstas no nos aseguran lo mismo para los contenidos de estas identidades culturales cuando en el espacio y en el tiempo se han modificado las formas de vida. O lo que es igual, cuando en el espacio y en el tiempo se habrán cambiado los conocimientos, las ideas, la división del trabajo y, con ésta, la estructura social y las percepciones que nos permiten identificar el mundo en que vivimos, también se habrá modificado el yo que configura nuestra identidad.

No hay duda, asimismo, y como ejemplo, que un catalán o que un castellano mantienen estas identidades aunque hayan pasado varios siglos en sus diferentes

tiempos de actuación, y pueden ser configurados como isomórficos en este sentido, pero sus formas de vida pueden ser tan diferentes ahora de las que tuvieron sus antepasados, que difícilmente se pueden sentir iguales entre sí después del paso de los siglos. Incluso en las genealogías de la identidad, la experiencia progresiva que hacemos de nuestra cultura en el espacio y en el tiempo, nos hace ser diferentes a nosotros mismos en los comportamientos. Por lo mismo, y aunque genealógicamente las referencias del parentesco nos aseguran una forma de afiliación, la identidad de A cuando era niño, no es la identidad de A cuando era viejo.

Conforme a eso, es difícil que incluso viéndonos genealógicamente como productos de un mismo parentesco consanguíneo, las diferentes combinaciones genéticas que han dado lugar a nuestra identidad genealógica sean iguales a las de nuestros antepasados. Con la cultura ocurre lo mismo: es una experiencia que se nos transmite en forma social, habitualmente dentro de la familia, y es sobre todo homologable cuando la pensamos como una construcción de carácter superorgánico. Sin embargo, como experiencia individual tiene su propia historia. Por esta razón, en el espacio y en el tiempo también se ha transformado, y en estos términos nos hemos transformado. De hecho, importa mucho tener en cuenta que en el espacio y en el tiempo somos una especie que evoluciona, y tanto en sus adaptaciones biológicas como en sus adaptaciones culturales, realiza integraciones localizadas. O sea, en la Tierra nuestra especie está distribuida en forma de especies culturales cuyas identidades conocemos por los diferentes nombres que se han adjudicado o que les hemos dado según el poder y capacidad de imponerlos que hayamos demostrado tener.

Básicamente, estas identidades diferentes las identificamos por la imagen que tenemos de sus poblaciones, por el modo como las percibimos y clasificamos. En términos antropológicos, las identificamos por su clase cultural. Esta clase cultural, los etnólogos la clasifican según modos culturales, o sea de acuerdo con categorías de tecnología económica generalizadas en forma de recolectores, cazadores, pescadores, agricultores, urbanitas y demás grupos culturales vistos en sus complejidades científicas aplicadas, hasta alcanzar nuestras formas de vida contemporáneas, en especial la civilización informática y los de la mundialización, aunque parcial, de la ideología del mercado.

Estas diferencias evolutivas podemos reconocerlas en su identidad con el nombre de subspecies culturales, sobre todo cuando las observamos en sus diversas adaptaciones. Indudablemente, la imagen social que pueda tenerse de estas identidades colectivas responde a clasificaciones culturales como la forma de vestir, la religión, la declaración de etnicidad, o cualquier otra que pueda ser común en el modo de percibir al Otro como la apariencia racial y los rasgos físicos. En estas circunstancias, la identidad es tanto una percepción, como es una apariencia, pero es también una forma de consciencia: es una representación del yo individual, y es, asimismo, una representación del yo colectivo que cada uno de nosotros lleva consigo desde el nacimiento, y no sólo es, en este sentido, la representación de un modo de ser social, sino que es la expresión de un modo de ser cultural cuyo modo semántico de ser podemos identificarlo en los lenguajes de la comunicación.

Dentro de esta perspectiva, la comparación de lo humano con otras formas de

comportamiento conduce a significar la diferencia interespecífica, pero también la intraespecífica. Por eso, mientras es obvio que no hay dos culturas iguales, lo es también que la consciencia de éstas es equivalente a un programa de representaciones integradas localmente. En este sentido, cada individuo es una representación de otro, una comensalidad de experiencias que son las propias del acontecer de cada día compartido por uno con otros de su misma realidad local. De este modo, a través del sistema de comunicación, la imagen, la lengua y demás representaciones proyectivas, uno obtiene la consciencia de que solo es uno mismo con otros, y éstos son, asimismo, modos de reflejarse el yo como forma de una realidad cultural que es común a todos los miembros de una comunidad cultural o grupo de nuestra especie localizado. En cuanto se trata de un modo de identidad que compartimos en forma de un modo de vivir, construido en forma de actos culturales convenidos, surge de éstos una consciencia de identidad colectiva, la que reconocemos con el nombre de identidad étnica, o sea es una forma de consciencia relacionada con el modo como uno define su yo cultural en contraste con el de otros. Este yo étnico hay que considerarlo en términos proyectivos y de afirmación de una identidad cuando lo interpretamos en forma de confrontación con otra etnicidad. Contiene, en todo caso, elementos de solidaridad integrada en un nosotros¹. No supone necesariamente un comportamiento social uniforme de clase, de sexo o de edad. Es más bien una consciencia de representación étnica compartida con otros miembros de su grupo cultural, con independencia incluso de la ideología política individual que mantengan como ciudadanos². O sea: los catalanes mantienen expresiones de etnicidad en su lengua, comportamientos *folk* y confrontaciones con grupos de otra identidad étnica, y al mismo tiempo mantienen identificaciones ideológicas diferentes cuando pensamos en términos de pertenencias individuales a partidos políticos. Asimismo, podemos considerar la etnicidad como una proyección emocional de la cultura cuando los individuos de ésta expresan sentimientos contrarios a los de otra representación étnica. En todo caso, con la identidad entramos a significar que formamos parte del mundo de las representaciones.

Ambas, pues, identidad y etnicidad, significan supuestos a la vez orgánicos o de naturaleza, de especie diferenciada en relación con otras, y superorgánicos en lo que tiene la segunda de referencia a una solidaridad étnica consciente en estado de contrastación con otra distinta. Dentro de esta imagen de complementación de la identidad con la etnicidad, es obvio que nos referiremos a las dos, la primera en cuanto siendo individual incluye un sistema de ser uno mismo consigo mismo, y por eso también con su naturaleza, y la segunda siéndolo por medio de otros en la cultura y en el modo social de los comportamientos. Estos son problemas que significamos culturalmente y que sólo podemos discernir distribuyendo el enfoque en forma de categorías etnográficas verificadas empíricamente. Ciertamente, lo que se nos plantea es la resolución del cómo se construye una identidad, y si en la versión zoológica ésta comienza manifestándose en forma de instintos, en la versión cultural se representa en forma de comportamientos que son específicos, que tienen historias localizadas

¹ Cf. Esteva 1984, 91.

² Cf. Esteva 1984, 35-37.

donde la consideración universal tiene más relación con el concepto de necesidades biológicas básicas, que con el de necesidades socioculturales. Éstas, en lo fundamental, suelen ser específicas o locales. Así, es obvio que todos los seres humanos tenemos identidad desde nosotros y a la vista topológica de otros, y también lo es que la universalidad se manifiesta en la idea de que existe una confrontación simbólica entre términos culturales y entre adicciones a éstas que suelen tener identidad inequívoca en las diferencias, y reconocimiento en la comensalidad del parentesco, de la definición étnica, o en su complejidad aditiva en la nacional, en la del Estado, en la de clase o en la lingüística. De eso hablaremos en las siguientes reflexiones.

2. Inducciones a un Concepto de Identidad

Colegir las circunstancias en que la identidad se compenetra con uno mismo es asunto de empirismo, es cuestión de representar al individuo en sociedad y desde ahí como producto cultural. Así, yo soy yo es una identidad, y también lo es el nosotros somos. Ambas son objetividades empíricas, y cada una por separado en sus actuaciones incluyen experiencias subjetivas. El yo y el nosotros, el tú y el él/ella/ello, parece tener existencia en todas las culturas, y éstas se definen más que por el concepto en sí, por la diferenciabilidad de sus formas y contenidos de acción. La identidad en su acción tiene, pues, el carácter de una funcionalidad social, se edifica desde un juicio cultural que es, por lo tanto, relativo a una circunstancia localizada o basada en relaciones con el medio en que vive el individuo. Desde el individuo, la identidad puede vivirse a distancia, como cuando aquél piensa o recuerda alguna persona o paisaje. Persona y paisaje son identidades.

Cabalmente, y en este sentido, todas las identidades en sus funciones sociales tienen un carácter total, el representado por el yo personal y el del yo cultural, pero las distribuciones de la división del trabajo llevan al individuo a ejecutar funciones parciales dentro de la estructura social. Por esta razón, y en función del yo cultural, respecto de éste el individuo es una representación parcial en la que su forma de presentación es, básicamente, la de su cuerpo. Con éste, la imagen de su yo externo es una forma de representación del yo personal, uno que vale tanto para la propia consciencia como la de que define la particularidad también única del que mira. Verse uno diferente es propio del valor social y trascendente de la identidad. Este entendimiento de la identidad sugiere, asimismo, que, como individuos, un hombre o una mujer son totalidades percibidas por separado de otro hombre y mujer, pero como sociabilidades o como un estar con otros en una actividad común, sólo representan aspectos de la totalidad. Las identidades que designamos con el nombre de hombres y mujeres se multiplican, pues, cuando las pensamos como individualidades o personas por separado. De este modo, una totalidad de seres vivos, o de producciones culturales, como las relacionadas con los equipamientos de hogar, de fábrica, de servicios, de arquitectura o de cualquier tipo de artefacto utilizado para satisfacer necesidades, se nos aparece compuesta de diferentes cuerpos y objetos, y cada uno de éstos es considerada una entidad a la que se trata como una identidad por separado.

Hablar de identidad aquí es, por lo mismo, referirse a formas y apariencias de los

objetos. La diferencia consiste en que mientras las formas y las apariencias por sí mismas no denotan consciencia existencial, los sujetos vivos sí la manifiestan acudiendo a su autonomía física, como ocurre con los seres humanos. En tal extremo, mientras los objetos inorgánicos, muebles, edificios, electrodomésticos, herramientas, vehículos diversos, no tienen autonomía por sí mismos y tienen existencia en función de sus creadores, los seres humanos, siendo así sujetos de éstos, al mismo tiempo se les proporciona identidad de nombre y aplicación. La diferencia que establecemos entre identidad de objeto e identidad de sujeto es que el primero, en tanto visto como cosa, o como una abstracción todavía no convertida en sujeto, es una entidad inerte en sí misma (un mueble, una herramienta, un código penal), sometible a control de uso, mientras que el segundo aparece como una forma de autonomía física también susceptible de ser controlado y que como sujeto vivo, orgánico, tiene capacidad de reacción autónoma cualquiera que sea la influencia y capacidad de determinación que demuestre tener el sujeto que lo somete.

En la Antropología empírica la noción de cultura es la que más se aproxima a la representación de un concepto de identidad dinámica, y si bien partimos del supuesto que los organismos vivos no son simétricos ni uniformes en sus fórmulas genéticas, sí lo son en lo que refiere a los programas pedagógicos de que son objeto por parte de la educación formal o escolar. Así, nuestros niños y escolares en general reciben una información pautada en forma de textos únicos: gramática, geografía, historia, física, química y demás conocimientos. Todo cuanto constituye una pedagogía nacional o del Estado son lo contrario de la diversidad, y en este sentido tienden a proporcionar una identidad única a los escolares que llegan, en cambio, siendo diferentes entre sí. Por añadidura, si cada especie, animal o vegetal, es homologable en términos de sus individuos y de las capacidades funcionales de éstos, la diferencia genética que se nos reconoce a cada uno como personas con *ADN* propio, es también un factor de identidad diferenciada. La pedagogía empleada por cada grupo humano en la educación de sus miembros es, como indicamos, uniforme. O sea, cada sociedad humana procura la sociabilidad de sus miembros comunicándoles un programa de identidad, la del grupo, que no es necesariamente equivalente a la de cada uno de sus individuos. Dentro de esta perspectiva, todos los individuos aparecen igualizados en los textos de la pedagogía formal, de modo que las instituciones colectivizan la información, de manera que si en los reconocimientos que damos a los programas todos somos iguales, las diferencias genéticas nos hacen ser diferentes.

Con independencia de la identidad genética que nos individualiza en los cuerpos, la cultura nos diferencia en las funciones. Así, las identidades de padre/madre, hijo/hija, abuelo/abuela, esposo/esposa, hermano/hermana, primo/prima, y sucesivamente las demás clasificaciones que atribuimos a posiciones y relaciones que gobiernan el sistema de parentesco, son cualidades adscritas, más que a una identidad genética, a una identidad de filiación social definida por sus contenidos culturales. En este supuesto, la identidad orgánica no es lo que propiamente nos interesa cuando nos ocupamos de filiaciones étnicas; lo que realmente nos ocupa es la forma cultural de la identidad, los contenidos de sus funciones sociales y el modo como son percibidas como diferencias lo que aparentemente podrían ser igualdades.

A partir de este planteamiento, lo que interesa es explicar cómo la identidad étnica es una construcción cultural y cómo, por lo tanto, es también una identidad cuyo sentido es observable en los comportamientos individuales y colectivos, en los símbolos que se emplean para comunicar significados, y en los efectos y reacciones que se producen a partir de relaciones sociales. Lo que observamos en las comparaciones son diferentes racionalizaciones y construcciones de realidad social y de sí mismos cuando cotejamos los modos de ser diferentes en función de culturas separadas en el tiempo y en el espacio.

En el terreno de la identidad que reconocemos, la cuestión a que nos referimos es una de identidad cultural, y dentro de ésta acreditamos a cada individuo las diferencias que le son propias y reconocidas: las de su cuerpo, hombre/mujer/edad, y las de rol/estatus. Y asimismo, incluimos en las diferencias reacciones y efectos que acompañan a las relaciones de los individuos con otros individuos. La cultura del grupo es la referencia que homologamos como propia de la identidad étnica. Consideradas en términos abstractos, las personas son intercambiables en el seno del sistema cultural que les es común, pero una vez se les adjudica una función dentro de éste, su identidad es equivalente a la de su función. Éste es también un modo de identidad. A menudo, la identificación del individuo con una función económica le convierte en una identidad de clase social, de manera que mientras la etnicidad es un modo de consciencia separable de la de clase, al mismo tiempo también puede ser homologable a ésta cuando los miembros de un grupo étnico realizan funciones económicas adscritas a su referencia étnica y ocupan posiciones estratificadas como clase y como etnia.

La coherencia que pretendemos es la que se da entre identidad y cultura, entre valores de pensar y valores de ejecución. Según eso, si diferentes individuos considerados en términos de su fórmula genética, son totalidades únicas y son semejantes pero no iguales, la racionalización semántica impuesta por la cultura en el pensamiento y actividad de sus miembros, proporciona a éstos coherencia homologable y significado de comunidad lingüística en el discurso de las relaciones sociales, pero también en el texto del conocimiento y en la realización del *ethos*, como lo fuera antes en la uniformización pedagógica que acompaña a la transmisión del *eidós*.

La significación a que aludimos es más, por eso, que la idea de una praxis funcional adjudicando identidad a un individuo. De hecho, y funcionalmente, individuos étnicamente distintos pueden realizar las mismas funciones en un centro laboral, pues cada uno de ellos dispone del conocimiento necesario, uniforme cuando es de carácter escolar, para realizar la función productiva. En términos de identidad, son obreros o empleados de oficina, o propietarios de un comercio, o ejecutivos de una gran empresa, todos ellos administrando una misma identidad, la determinada por la división del trabajo. Pero a efectos de su cultura y del *ethos* que aquélla define en forma de consciencia étnica, sus presentaciones de imagen son percibidas como específicas o diferentes.

Incluso es probable que en términos de diferenciación se aluda a connotaciones adscritas al color de la piel, a orígenes nacionales, a factores lingüísticos y a consideraciones genealógicas que conducen a transformar la actividad funcional que los iguala

con otros diferentes en una representación de identidad. Por esta razón, no es lo mismo hablar de sinonimias funcionales referidas a los mismos trabajos, que de sinonimias relacionadas con atributos culturales resueltas, más que en la definición de una actividad económica, asimilable a una identidad pragmática, en la definición de un *ethos* que, por serlo, incluye variables de carácter psicológico cuya lógica externa es, además de un conocimiento, un pensamiento que reacciona emocionalmente ante una llamada a la dialéctica de la identidad. De este modo, las sinonimias que describen trabajos iguales no son equivalentes a *ethos* iguales, con lo cual si aquéllos son funcionales en términos de productividad económica, no lo son necesariamente en términos de identidad étnica. Adicionalmente, la identidad cultural incluye a conjuntos de individuos socialmente diferentes y los reconoce como propios más que por el tipo de actividad económica, por la confluencia de su estructura de personalidad básica, especialmente la que aparece designada por una especie de semántica y estilo colectivo.

Podemos añadir que por la vía de una situación abstracta, ser uno consigo mismo, entender la realidad desde el yo individual, sería algo así como nacer sin contexto cultural y ser, por lo mismo, una pura intuición en la que el yo propio es la referencia exclusiva del sujeto, exenta, por eso, de comunión con los demás, sería entender, asimismo, que éstos no se hallan todavía integrados como objetos en las relaciones asociativas, pedagógicas, del ser social que es todo individuo animal, en este caso, y como excepción respecto de las otras especies, el ser humano. Así, antes de empezar a pensar parece cierto que uno es yo consigo mismo. Pero a medida que pienso mi realidad y dejo de estar solo, me convierto en una identidad, que además de ser social, es, sobre todo, cultural. En este punto, comienzo a ser un modo de transmisión personal de lo colectivo y en una consciencia de éste.

En este sentido, los principios son como absolutos del juicio, y éste no es posible sin la existencia de una previa determinación derivada de proposiciones externas, las de una cultura que ha pensado y dispuesto lo que es como un como debe ser. Los principios son, así, razones aplicadas a significar los hechos antes que éstos se hayan dado en la experiencia del sujeto, que como razón individual todavía no existe en ellos, excepto consigo mismo, con su yoismo de producción instintiva. En el yoismo instintivo lo que prevalece es la identidad animal pura, y para trascender ésta se requiere la actividad de una consciencia colectiva, en este caso transmitida en forma de cultura, esto es, constituida por los contenidos de un programa de vida social que existe como una entidad anterior a la del yoismo, habitualmente infantil, y que, por lo tanto, está hecha de razones que se transmiten como principios de actuación del individuo que se hace progresivamente consciencia en su hacer con otros.

El conocimiento suele ser la forma de entender las posibilidades aplicadas del juicio, pero éste es, asimismo, el modo previo de cancelar toda ilusión de vida metafísica permanente por parte del sujeto. En este punto, todo es cuestión de conocimiento y de sensaciones, y la misma abstracción metafísica no puede ser tal sin la previa existencia de una experiencia organizada en forma de principios, imposibles de transmitir, por otra parte, si la esencialidad que representan no son formas derivadas de los contenidos específicos del ser social o de su identidad en una cultura. Esta

identidad la encontramos, pues, determinada desde fuera, desde un colectivo social o especie cultural localizada constituyendo una fuente de intereses comunes, algo así como un compromiso de lealtades, de intercambios y de dependencias que crecen con la acumulación de obligaciones y con la disciplina de la procreación responsable, o sea, de la fundación de instituciones, la familia, la participación en asociaciones, la elección de amistades y la ubicación del individuo humano en ellas.

Este cuerpo de instituciones tiene su movilidad propia en el modo de trabajar, en las normas por las que nos regimos y aceptamos o rechazamos unos a otros, y como es evidente, es el propio de una cultura. Y en la medida que lo internalizamos mentalmente y lo convertimos en una actuación social, en dicha medida incrementamos nuestra adhesión a una forma de vida y a un modo de ser; adquirimos, por lo mismo, una identidad, tanto más consciente y visible cuanto mayor es el tiempo de convivencia de nuestro yo con el de una humanidad convertida en una especie local.

El factor básico de identificación con una identidad, es histórico, precisamente porque estando ésta determinada desde fuera, por la experiencia de la socialización y desde dentro por el crecimiento y desarrollo de nuestras potencias orgánicas, en dicha medida nuestra identidad es una forma de realización que cuanto más completa también es menos yoica. La consciencia cultural es precisamente eso, una personalidad que no puede tener existencia si carece de la incorporación en su ser de los otros, de los padres, de los esposos, de los hijos, de la familia, de las asociaciones diversas y de la misma amistad en una comunidad.

En cierto modo, el yo se disuelve en estas identidades y apenas tiene existencia sin la experiencia de participación en los incrementos del yo colectivo en el yo individual o de la persona. Estos incrementos son equivalentes a cúmulos de razones en las que mientras nos escuchamos a nosotros mismos, en realidad nos remitimos a la autoridad de los límites de razón cultural que nos han sido impuestos por dicha especie local. En este contexto, lo que conservamos de nuestros instintos son las identidades universales de la naturaleza, pero a éstas la cultura les impone sus condiciones, un proceso de inmersión profunda lo suficientemente disciplinada y expresada en forma de subconsciente como para que la identidad de los impulsos se convierta progresivamente en la identidad de los principios, unos que sólo son abstractos en cuanto son previos a nuestra experiencia social, pero que, sin embargo, han pasado por ser pruebas históricas o del pasado, el representado por nuestros antecesores, que son los hechos que aprendemos a juzgar y que ahora habremos de compulsar por medio de la observación y aprendizaje del ejercicio de las reglas, unas que son en origen externas y que progresivamente convertimos en una función de las técnicas y juicios de nuestra experiencia dentro del colectivo social o consciencia de nuestra especie local.

De este modo, la transmisión de principios es una tarea social previa o que antecede a la formación de la identidad y consciencia del yo. Es, por lo tanto, equivalente a un sistema semejante al de los términos empleados por Kant cuando el a priori puede entenderse como un aserto ilusorio³, pero real en nuestra versión de los

³ Cf. Kant 1976, I, 283.

principios y de la formación de una identidad, precisamente porque viendo al conocimiento, mientras tanto éste todavía no existe en el sujeto y sólo dispone de juicios naturales, de experiencias básicamente relacionadas con demandas del instinto y con la satisfacción de funciones biológicas, al mismo tiempo, los valores que comienza a adquirir todavía no están formalizados en forma de consciencia.

En estos términos, si bien el *a priori* puede asumirse como una identidad en la existencia del sujeto, éste es, mientras tanto, un objeto de socialización en fase ontogénica. En este momento, su único *a priori* lo constituyen sus demandas instintivas y la satisfacción de sus necesidades biológicas primarias. Los valores culturales y las observaciones empíricas, en todo caso, lo confirman como un sujeto susceptible de crecer como organismo y como ser social cuya definición de identidad le será proporcionada en forma de una construcción del yo, en estilo y representaciones dinámicas, esto es, conforme a modos dialécticos decisivos, los relacionados con el sometimiento a disciplinas y a obediencias, en suma a la adquisición de un lenguaje en el contexto de la construcción de un *ethos* y de rasgos de carácter y de técnicas de relación con el medio local.

Se hace evidente en estas circunstancias, que en todas las culturas la identidad comienza comportándose en forma de un prejuicio, y por esta razón está constituida por estereotipos. Si admitimos que el ser humano es, primero, un organismo, un cuerpo, en este caso podemos entender que llega a la vida provisto de un preprograma, de una dotación marcada por una especie de pensamiento natural o precultural, por lo tanto, previsto genéticamente, pues como naturaleza estricta su existencia es anterior a la experiencia social de la cultura. El refrendo de esta clase de identidad precultural nos lo proporciona la verificación empírica de actuación de los instintos.

3. *El Cuerpo como Primera Identidad*

Desde esta perspectiva, en el ser humano la primera experiencia social del individuo está, pues, relacionada con su cuerpo, con las sensaciones de éste y con las atenciones que recibe de su primer grupo social. En lo fundamental, se trata de una experiencia, como señalamos, establecida en forma de preprograma genético o específico de la naturaleza, y se inicia en la fase de asociación del individuo con la madre. De hecho, en la fase de permanencia en el útero de ésta, dicha experiencia consiste en los estímulos que la mujer embarazada transmite, primero, a su feto y, posteriormente, a la corporeidad ya construida del individuo que contiene en su seno. Desde luego, por lo tanto, a partir del momento de la formación fetal, las experiencias que recibe el individuo en este ambiente materno incluyen las penetraciones sexuales que el hombre realiza en la vagina de la mujer. Básicamente, las afluencias e influencias derivadas de estas experiencias con la madre, incluyen también los estados psíquicos y corporales de la mujer gestante.

Según eso, el cuerpo es la primera condición de identidad. En dicho momento, la experiencia del individuo tiene un carácter básicamente precultural, sobre todo en la medida que reconocemos que todavía no interactúa socialmente con su grupo de orientación. Mientras permanece en la fase ontogénica, su identidad mayor es

semejante a la que se da en los primates, en general, esto es, hasta que no se vale por sí mismo. O sea, hasta que no adquiere autonomía pertenece al mundo de la naturaleza, y como los demás animales es un producto de ésta y depende en su desamparo de los cuidados que recibe su cuerpo. En cuanto a socialización suele vivir, como los demás primates, en un grupo social. A medida que se separa de la madre, adquiere, además de la asociación natural y cultural con ésta, la vinculación con un grupo social, habitualmente el de su grupo de parentesco. Desde la perspectiva de su ámbito social, el individuo humano tiene la identidad que le es propia como persona de cuerpo único, de imagen física reconocida en términos de su afiliación a un grupo de parentesco.

El cuerpo de la persona es, por lo tanto, una identidad, no sólo por su unicidad como organismo, sino que, por su gestualidad, por su mirada, por la particularidad de su constitución, es su primer medio de comunicación con su madre y con el entorno social que le rodea. La madre puede que evoque en su hijo/a alguna referencia de la criatura con el hombre que es su padre biológico, y es muy frecuente que el grupo de parentesco lo reconozca como miembro de éste por algún rasgo de carácter, cuando no por alguna señal de su rostro y cuerpo. En realidad, la identidad que emana del cuerpo humano aparece construida de cualidades estéticas, y hasta de expectativas relacionadas con un futuro de representaciones morales y sociales adscritas a la idea de continuidad de una familia o, simplemente, como avances de un rol social que le puede corresponder por ser hijo/a único, o por identificar en su cuerpo maneras precisas de constitución física que revelan en sí mismas ideas de una futura capacidad de acción y de personalidad.

Para una criatura el propio cuerpo es su primera realidad mientras, asimismo, su segunda realidad es el cuerpo de la madre, y sucesivamente los individuos que figuran como su ambiente social inmediato. A menudo, los padres identifican en la voz, los gritos, los llantos y gestos de su hijo/ unas cualidades en su futuro de personalidad. Se trataría de cualidades simbólicas que los padres observan en el cuerpo del hijo o de la hija y que pretenden, por medio de la observación afectiva de sus gestos y superficies corporales, interpretar en sus referentes de capacidad y categorías relacionadas con movimientos de carácter distintivo. La tendencia es en el sentido de incorporar el cuerpo de la criatura con el avance de alguna clase de estructura de personalidad. No es difícil observar en los parientes alusiones al cuerpo de la criatura en relación con otros de la familia, y es común distinguir estas cualidades como índices específicos de relación genealógica en la que el cuerpo de la criatura se convierte en una referencia que sirve como pauta de legitimación de su identidad familiar.

Como han señalado algunos estudiosos del tema, el cuerpo propio es una categoría de observación de la identidad social del individuo, y es fácil darse cuenta que tanto lo es por parte del individuo, como lo es por parte del grupo de referencia, hasta el punto de que, como experiencia, el cuerpo individual es una categoría del cuerpo social: una no se explica sin la otra⁴. En estos términos, y en este particular el

⁴ Cf. Douglas 1978, 89.

cuerpo humano es un sujeto de información social. Por esta razón, su identidad es objeto de interés por la forma concreta de sus movimientos, pero también por todo cuanto emana de aquellas de sus representaciones físicas que reconocemos en forma de belleza o fealdad, de inteligencia o de estulticia, de alegría o de tristeza. La radicalidad es frecuente en las conclusiones que adoptamos después de haber observado un cuerpo con cierto interés.

Decimos para nuestros adentros: este cuerpo es bello, o es feo, o no me gusta, o me gusta mucho. Todo cuanto observamos en un cuerpo, incluido el nuestro propio, es una percepción de fondo estético, a la vez que moral. Y en este sentido, lo que hacemos es percatarnos de unos valores de acción, los identificables en el modo de expresarse el cuerpo, que abundan en observaciones relativas al movimiento, a las tensiones nerviosas, al tono de voz o a la misma cualidad del temperamento que advertimos en un individuo cuando traducimos lo que nos dice su cuerpo en forma de lenguajes que tienen relación con grupos pertinentes de metáforas⁵, que son también símbolos semánticos de identidad. El cuerpo es, en todo caso, origen y fin de nuestra existencia, y no hay duda de que siendo una de las identidades naturales que trascienden a la naturaleza, tiene su propio lenguaje, y es una categoría social que se refleja en grandes intereses sociales y de ideologías de apoyo.

La fuerza física, la debilidad corporal, la sonrisa, las formas anatómicas del hombre y de la mujer son motivos de selección de identidades. Las pasarelas donde circulan los modelos que exhiben las colecciones de la modistería cara, los cuerpos de los deportistas, los obesos y los flacos, todos hacen referencia a cuerpos que merecen repudio o admiración, según los casos. Y sobre estas realidades anatómicas, cada cultura formula intereses, actitudes, emociones, prestigios y construye valores y simbolismos por cuyo medio se definen identidades visibles, concretas, donde el cuerpo humano, lo mismo que el de animales y plantas en general, adquiere identidad desde su imagen corporal, hasta el punto de que si ésta es una categoría cultural estratégica. También es una categoría social que merece este título cuando observamos que los cuerpos bellos reciben culto y son percibidos como sujetos de promoción social, especialmente las mujeres en diferentes tradiciones, y los hombres en las tradiciones guerreras donde el tipo muscular es objeto de culto y divinización. Uno puede pensar, asimismo, en los cuerpos que han dado motivo para la construcción de identidades universales. Es el caso de las Venus, de Cleopatra o de las estrellas de cine y teatro, definidas por su belleza y atractivos sensuales. Y uno puede acudir a las representaciones apolíneas como exponentes de identidades masculinas admirables, y en gran manera esta estética siempre representa, indudablemente, una identidad física y, por ende, en sus repercusiones sociales alienta un modelo de configuración moral. El rostro de la diosa mexicana prehispánica, *Coatlicue*, exhibiendo el horror feo de la muerte, sería la contrapartida estética del terror que inspira la calavera atormentada, y hasta falta de belleza moral para quienes la evocan como símbolo de una corporeidad aniquiladora.

Desde esta perspectiva, y puestos en valores de trascendencia, el cuerpo de Cris-

⁵ Cf. Douglas 1978, 91.

to⁶ en la comunión católica es no sólo un hecho de identidad simbólica de carácter místico, sino que también incorpora los contenidos del cuerpo de Dios hecho hombre en forma de belleza física y moral, cualidades éstas que invocan más que fuerza física, contenidos de valor ético, de semejanzas del hombre con la divinidad suprema, una clase superior de identidad representada por el cuerpo de Cristo. Los símbolos del cuerpo son, pues, identidades que definen, a la vez, una estética y una ética, un sistema cultural que llega a todas partes porque es un objeto universal y proporciona identidad en todos los casos.

4. Conexiones Identificadorias

Como ya indicamos, la primera nuestra identidad que percibimos es de naturaleza zoológica, la de un ser humano autorregulado por sí mismo conforme a un programa genéticamente determinado, esto es, dotado de una organización anatómica, de unas capacidades innatas para transmitir conocimientos y para transformar su realidad por otra diferente. Esta primera identidad está formada por necesidades biológicas y por instintos. Aunque la dotación primaria es de índole genética, y si bien el organismo animal se nos aparece autorregulado, es también cierto que su capacidad de maniobra es muy limitada en los seres humanos, pues carecen de autonomía motora y no están preparados para conseguirse por sí mismos el alimento y la seguridad orgánica.

En tal extremo, el recién nacido se distingue por el hecho de que establece una dependencia absoluta respecto de su madre y de los parientes que forman su primer grupo social. El ser infantil es equivalente a una condición orgánica caracterizada por el hecho de que el individuo no puede valerse por sí mismo. Cuando adquiere sus primeras autonomías, hacia los 5 años, sin embargo, y dentro de nuestras organizaciones sociales, todavía no puede nutrirse por sí mismo considerando estrictamente las disciplinas de obediencia que le impone su grupo de referencia. La sociedad o grupo en el que vive no lo admite como productor económico hasta que no cumple una edad institucionalizada. Por eso, y en estas condiciones, el sujeto posee, efectivamente, una identidad, pero esta adquisición tiene para nosotros el sentido de una consciencia incompleta, todavía reclamando o esperando, según los casos, a que se produzca un derecho a ser una totalidad igual a la de los demás comensales del grupo adulto.

Una segunda identidad sigue a la que es estrictamente orgánica. Viene dada por la transmisión del ambiente externo al interno orgánico. Este ambiente externo está constituido por un paisaje y por diferentes seres vivos que prolongan su existencia hacia nosotros en función de cuánto dependen de nuestra existencia y nosotros de la de ellos. En el caso humano, nuestra dependencia mayor desde el comienzo tiene un carácter social o referido a personas que nos proporcionan alimento, seguridad y, sobre todo, información. Éste es un ambiente ordenado en forma cultural, o sea es una creación artificial que nos hace conscientes de ciertas capacidades de intervención

⁶ Cf. Firth 1973, 228.

sobre la naturaleza material de la que dependemos, pero sobre la que actuamos en forma de conocimientos y de técnicas de actuación que favorecen nuestra supervivencia: Al mismo tiempo, es indudable que las actuaciones humanas sobre el medio material y las relaciones que mantenemos con nuestros semejantes en especie dentro de los espacios concretos en los que nos movemos, hacen también posible adquirir una consciencia de como satisfacer o alcanzar los objetivos de reproducción que nos son necesarios para dar continuidad a nuestro grupo de la especie.

La construcción de esta segunda identidad es un proceso histórico en nosotros mismos, y no es absolutamente una de naturaleza orgánica, y aunque procede inicialmente de ésta, de reacciones heterogéneas del hombre con el proceso orgánico, sin embargo, es también un producto acumulado de experiencias humanas que se heredan o transmiten en forma de conocimientos de una generación a otra, de manera que, con el paso de las generaciones, difícilmente la última de éstas podrá ser idéntica a la primera. En todo caso, siempre hay diferencias, incluso en los ambientes externos, los de la naturaleza y los de las sociedades que viven en comensalidad con ésta. En este contexto, y ciertamente, la segunda identidad a que nos referimos deja de ser totalmente animal y constituye con ésta desde la cultura, entendida ésta como una exterioridad, otra identidad, la propiamente humana.

La circulación objetiva de seres diferentes a nosotros, los propios de la naturaleza, los individuos distintos que se conexionan por medio de relaciones sociales, el paisaje en el que vivimos y la experiencia de todo el conjunto en forma de aquella realidad externa que causa, asimismo, una realidad interna, la de que cada organismo individual, y por extensión la de cada grupo de éstos viviendo en comunidad comensal, es lo que determina una formación heterogénea de seres vivos con sus historias de muertos locales, de combinaciones, estructuras y organizaciones también heterogéneas. Por esta razón, si las diferentes identidades funcionan en forma de relaciones entre si, necesarias y localizadas, entonces, constituyen una identidad que las incluye, pero que también las reconoce como específicas en si mismas y desde si mismas.

En este caso, podemos reconocer desde el comienzo la existencia de dos identidades, la primera de naturaleza e individual, interna, y la segunda de incorporación de lo externo, incluyendo la cultura, en la organicidad o mundo interior del sujeto en dependencia de los procesos externos.

Lo cierto es, por otra parte, que las identidades colectivas siempre contienen elementos o factores de heterogeneidad, incluso de desorden inicial, pero en su carácter de grupo en ellas la heterogeneidad siempre dispone de organizaciones, y siempre éstas aparecen dotadas de identidad respecto de otras, por ejemplo, la familia o la lengua catalanas estarían asimiladas a una forma colectiva de referencia designada como Cataluña. En todo caso, y como efecto de un desplazamiento de la naturaleza a la cultura, y viceversa, la identidad es siempre una sublimación de aquella última y representa las pulsiones de la primera dadas en circunstancias diversificadas y variables, incluso en la misma persona cuando pasa de un rol/estatus a otro y, por esta razón, cambia de identidad funcional.

Nuestra identidad se construye, por lo tanto, a partir de experiencias de dependencia, y cuanto mayor es el tiempo dedicado a esta situación, mayor es la cantidad

de coacción que recibimos por parte de nuestro medio social de relación, y más importante es también la deuda que mantenemos con aquellos que nos han adiestrado en las técnicas del vivir con otros y en complementariedad consciente con otras identidades. De este modo, no es difícil entender que nuestra identidad es equivalente a un movimiento de relaciones sociales implicado en reacciones personales. A medida que crecemos corporalmente desde la primera dependencia orgánica y pasamos a una segunda clase de subordinación, y en este proceso nos vamos autonomizando como personas, sin embargo, llegados a este último suceso nuestra identidad es aceptada por los demás miembros de nuestro grupo social sólo cuando concierda con éstos en forma de percepción semejante de los mismos hechos y objetos de comensalidad colectiva.

A este efecto, vivimos la cultura en forma orgánica por medio de reacciones químicas, y ocurre así también con los objetos que hemos derivado de nuestras relaciones con la naturaleza. El trabajo está relacionado con la producción de objetos y la vida con éstos incluye a la naturaleza y a nuestros semejantes sociales. La identidad que conocemos es, por lo mismo, la identidad de cada tiempo del ciclo vital o propio de nuestras vidas, pero la cualificación de dicha identidad, de carácter temporal porque se transforma o modifica, recibe sus estímulos de las representaciones superorgánicas que definen los logros de nuestra inteligencia como grupos de una especie, la humana, cada vez más global porque es más flexible en sus adaptaciones, aunque desde siempre, y sin interrupción, muy local en sus integraciones.

La identidad es, por lo tanto, una forma de representación de la consciencia del crecimiento del conocimiento y de la experiencia generada por éste en forma de un vivir con la naturaleza en sus diversidades, incluidas las artificialidades culturales: Éstas son, por lo tanto, representaciones que incluyen sensibilidad, emoción, vida social, entendimiento del yo social, densidad intuitiva, racionalidad activa, cooperación y formas de dependencia. Y en todo caso, incluyen el principio de que una identidad es una forma del ser personal con la naturaleza, pero también es una forma del ser social con una cultura.

Así, la construcción de una tercera identidad es equivalente a la fusión química de la entidad orgánica con otra superorgánica, la cultura, que por estar distribuida en forma de rol/estatus sólo es completa fuera del individuo. En este sentido, las identidades humanas dentro de una misma cultura nunca son exactamente iguales, pues para que fueran isomórficas y simétricas sería necesario que lo fueran el ADN y las combinaciones factoriales de éste con las fórmulas culturales que les han sido transmitidas en momentos singulares y de reacción de ambas experiencias. Por dicha razón, esta tercera identidad, la de su humanización, es siempre una diferencia. Adicionalmente, una cuarta y decisiva identidad sería la de un conjunto de identidades actuando como complementariedades necesarias entre sí. La sociedad o la comunidad local, según los casos, sería esta cuarta identidad, y la lengua común sería su representación incluyente más genuina. Con ésta, un territorio propio de identidad y una filiación nominalista que podemos traducir como grupo étnico, y por ampliación como grupo nacional, tendría el efecto de representar una identidad colectiva.

A este respecto, podemos entender que cada identidad es una heterogeneidad

constituida por elementos de origen orgánico fundidos, mental y neurológicamente, con los propiamente superorgánicos. El sistema mental distribuye la información en su conjunto orgánico, el del individuo, y proporciona a éste motivos de acción y conocimientos para ejercerla correctamente. En consecuencia, el espacio de la identidad es propiamente el espacio que ocupan sus elementos, y la forma, posición y articulaciones de aquéllos es una función de la cualidad de sus relaciones en el interior de la forma orgánica y en el modo de percibir selectivamente el mundo exterior o superorgánico. O sea, el individuo acoge en su organización mental el conocimiento que le corresponde ejercitar socialmente y para sí mismo. Este acogimiento lo encontramos representado por una especie de lanzadera de telar que mientras envía información y estímulos al centro mental, de vuelta de esta operación efectúa comportamientos sobre su propio aparato orgánico y sobre el exterior de éste, el grupo social de referencia. Esta operación tiene carácter permanente, o sea su temporalidad tiene la duración específica o propia del ciclo vital del individuo.

En las condiciones que indicamos, el interior de cada sociedad es estructuralmente específico y, por eso, singular respecto de otros. Dada esta razón, las identidades de los conjuntos presentan diferentes procesos y estabildades. Así, las que fundan su existencia en función de los recorridos estacionales de la naturaleza, designadas como de ritmo cíclico, son más estables en sus adaptaciones e integraciones locales que lo son las que se rigen por cambios tecnológicos y transformaciones permanentes de su realidad cultural y ambiental. En estas últimas, las identidades externas se hacen y reforman continuamente, de manera que las estructuras y formas de las terceras identidades, definidas en las personas y en las relaciones que se producen en el marco de las organizaciones sociales, quedan afectadas y se nos representan en forma de transitoriedades. En esta fase, la confusión y la inestabilidad son muy frecuentes, y la identidad se reconoce a menudo como una organización en estado de crisis, y hasta de descomposición en búsqueda de rehabilitación.

En este contexto, el plano de las ideas y de la praxis entronca con representaciones y pulsiones dirigidas a definir la identidad según los estados y situaciones de la cultura en la vida social de los individuos, y en las repercusiones orgánicas que aquélla construye es obvio que percibimos también la forma como la identidad se destruye en la enfermedad o en la muerte o, en otros casos, se recupera o disuelve para construir otra más aceptable para sí mismo y para los demás. De hecho, es cierto que algunas identidades obtienen un valor mítico a partir de la muerte física de los individuos, y suelen conservarse como valores rituales y de referencia genealógica en las descendencias. En este caso, la permanencia de la identidad de los muertos está relacionada con la cantidad de recuerdo *cultural* que merecen a los vivos.

De alguna manera, también los héroes culturales producen identidades permanentes y se constituyen en mitos ritualizados. Y ocurre así porque enseñaron o inventaron o aportaron cambios de civilización, de pensamiento creador. Así pensamos de griegos como Platón y Aristóteles, de Cristo como gigante de la ética trascendente y de la moral social, de Leonardo da Vinci, de Hegel y de Kant, de Marx y Freud, y de tantos otros que han generado transformaciones del pensamiento y representaciones del conocimiento. Y ocurre igual con los personajes que en la

historia han generado identidades colectivas o que, simplemente, las han defendido y salvado de la disolución. Es en el recuerdo de los muertos donde la identidad histórica no se evapora, y aunque con el paso de los tiempos el diseño primero, el que nos proporciona consciencia y técnica de actividad normativa, cultural, lo encontramos como definitivo en nuestro ciclo vital, y es dentro de éste donde tiene sentido, los que murieron son causa de identidad de sus descendencias en el parentesco, pero también en la memoria de los heroísmos, de las metempsicosis y de las palingenesis. De hecho, y aunque las generaciones sucesivas tienden a alejarse de las memorias de sus miles y millones de antecesores, hasta volverlas opacas, sin embargo, las representaciones contenidas en los episodios trágicos de los colectivos étnicos o nacionales, tienden a sobrevivir manifestándose en forma de sincretismos y de identidades que dan razón y consciencia a las unidades colectivas. Muchas construcciones animistas se fundan en una transformación de la opacidad lejana y en un transporte de ésta hacia la proximidad del mundo material y memoria social de los grupos humanos que se interpretan en sus historias, un modo, asimismo, de recuperar la trascendencia que la muerte incorpora a los difuntos.

Una cierta recuperación de los muertos en la identidad de los vivos se manifiesta en forma de creencias en la reencarnación, y en el traslado de las almas de unos cuerpos a otros de la naturaleza. El fetichismo incorpora, por ejemplo, espíritus a sus objetos de protección mágica. Por eso, los muertos conservan sus identidades en la misma reintegración a la vida de la naturaleza. Regresan, por eso, en forma de otros productos, naturales e ideológicos. Así, muchas culturas recuperan estas identidades, las que fueron separadas de los vivos por la muerte, y algunas lo hacen en la tercera generación cuando las almas de los abuelos proporcionan alma a sus nietos. Si la historia tiene algo de recuperación cíclica de las identidades, el culto a los muertos es una de sus expresiones rituales. Son la verificación de que la identidad es una forma única que se mueve de un punto a otro de la vida, con el nombre en casos, con el espíritu en otros, con los actos y símbolos religiosos que dan fe de la existencia de la divinidad, prolongando la presencia de ésta en las formas de identificación del individuo con identidades trascendentes.

Por añadidura, la depredación de la identidad es un sector importante en la explicación de la dialéctica y sucesos del modo de ser cada identidad. Aprendemos que, a menudo, se matan poblaciones y se destruyen culturas, y en muchas historias los vencedores se apropian de las cualidades culturales de los vencidos, las incorporan a su bagaje cognitivo, mientras borran estas identidades y las sustituyen con las propias. Algunas historias coloniales, las invasiones y las guerras nos proporcionan ejemplos permanentes de asimilación predatoria por los vencedores de las sustancias culturales de los vencidos. Por esta razón, y como es obvio, el hombre inicia la definición de la identidad, y es también él quien la disuelve. Y desde sí mismo, el hombre tiende a entenderse como un ser homogéneo en un acto de resistencia simultánea contra la heterogeneidad que representan el mundo social, y con éste el de la cultura.

De hecho, lo que intenta el hombre representándose como una homogeneidad es evitar que la multiplicidad de sus asociaciones no le convierta en conflicto y origen de su propia disolución. Esta es una buena razón por la que la identidad más estable

suele ser aquella instalada en la simplicidad estructural, y como indicamos en otro lugar de este ensayo, es precisamente en los ámbitos de la heterogeneidad conflictiva de las diferentes culturas que comparten una misma comensalidad social donde podemos situar la mayor identidad predatoria del hombre, entendiendo que ésta es, con frecuencia, causa muy eficiente de disolución de los vínculos y referencias que pueden mantenerlo integrado con otros que puedan serle culturalmente isomórficos.

Como acabamos de indicar, si es humana, la identidad es una forma de trascendencia, precisamente porque no es una forma pura de animalidad, y porque tiene un texto cultural cargado de semióticas, poco transparente en su multiplicidad fenomenológica. De hecho, el que la identidad humana sea una combinación selectiva de fusiones orgánico/superorgánicas, también sugiere la idea de que la cultura está mediatizada, y hasta mutilada, en el texto de cada individuo. Eso es especialmente cierto cuando advertimos que el individuo no la usa totalmente por impedírsele las adaptaciones de rol/estatus y su *ADN* particular, pero asimismo advertimos la acción de los determinismos que se manifiestan en forma de desfallecimientos de la estructura social que le es contemporánea, de guerras y catástrofes, y de discontinuidades que se dan en los modos asociativos y de integración.

La trascendencia que atribuimos a la identidad humana no sería posible articularla sin la operación de la cultura, cuando ésta consigna un discurso histórico del hombre fuera de sí mismo o de sus hechos en relaciones con los de otros hombres, seres vivos diversos y cosas u objetos de elaboración industrial. La consciencia productiva es uno de los factores que podemos unir a la idea de identidad y a los factores de trascendencia que ésta posee, en particular y en la medida que la identidad de los fenómenos causados por él repercuten en la memoria de sus descendencias y son, además, causa de que esta memoria se transforme en trascendencia.

Lo que uno hace en estos trances es establecerse en la sociabilidad que le permite confirmarse a sí mismo con otros mientras, al mismo tiempo, adquiere consciencia de sus posibilidades combinatorias. En cierto modo, el individuo exprime selectivamente a la cultura y la sociedad intenta exprimirle a él utilizando su experiencia y aquellas ventajas que le han permitido destacar en algún punto de su historia. Lo que uno rescata con su identidad es parte de lo que la cultura le niega, o sea, en la medida que ésta no llega totalmente incorporada en el individuo, en la medida, por eso, que las relaciones de rol/estatus y las posibilidades impuestas por el *ADN* describen ciertos condicionamientos genéticos primarios, en dicha medida es obvio que la identidad individual siempre es desigual respecto de la de otros individuos. Cabalmente, la identidad individual se comporta como una construcción única respecto de sí misma y como incompleta respecto de su cultura de identidad. Lo indeciso de esta última identidad es lo que conduce al individuo a ser un buscador constante de seguridad en el dominio del conocimiento, y hasta la conclusión de su ciclo vital nunca habrá dispuesto totalmente de su identidad.

De hecho, la cantidad cultural disponible por la sociedad siempre excede a la cantidad asumida por el individuo. Difícilmente éste puede coincidir totalmente con las significaciones dadas por todos los individuos de su sociedad a las mismas experiencias. Y es cierto, asimismo, que las percepciones de lo significativo son diferentes

cuando pensamos en términos de sexo y edad. En ambos ejemplos, y en general, las experiencias del propio cuerpo son distintas, y es también habitual que se produzcan reconocimientos de estatus adscrito al sexo y a la edad. Según eso, un hombre tendrá una identidad diferente a la mujer, y un individuo adulto será reconocido como desigual respecto de un individuo infantil. Unos respecto de otros se perciben como diferentes, y aunque un hombre y una mujer realicen el mismo trabajo y sean reconocidos como iguales en el desempeño de éste, sin embargo, ambos se mirarán y relacionarán como identidades específicas, no homologables en términos fisiológicos. Por estas razones, los elementos culturales disponibles o representativos del inventario social o étnico, no serán distribuidos igualmente a los miembros de este grupo, y en el proceso de adquirir la cultura por socialización, es indudable que ésta la percibirán de modo diferente porque las propiedades y circunstancias de cada identidad son inicialmente distintas. Lo más probable es que la experiencia del ciclo vital sea también diferente. Estas observaciones nos permiten discernir que cualquiera que sea el inventario cultural disponible por parte de una sociedad concreta, y dada una organización social fundada en la división del trabajo, estos dos hechos universales, el sexo y la edad, son reconocidos como referenciales distintivos, de significación, en todas las culturas.

La construcción cultural de estas diferencias se amplía a las situaciones sociales derivadas de la competición, incluidas las diferentes inteligencias adaptativas y el ADN particular de cada individuo. En las sociedades sencillas como, y por ejemplo, las dedicadas a la caza y la recolección, en sus experiencias personales cada individuo es un matiz, más o menos situado en la misma simetría cultural, de las experiencias personales realizadas por otros pertenecientes al mismo espacio local. Lo habitual es que haya un cazador más hábil que otros, y en este reconocimiento se admite que aquél se convierta en líder de esta actividad económica. Ocurre igual en las experiencias de la recolección, generalmente realizadas por las mujeres. En estas ocasiones, y aparte del reconocimiento de rol/estatus que se concede a esta actividad, la mujer más productiva es también la más respetada, y en tal extremo si su identidad como mujer y como rol económico es la misma que tienen las demás mujeres, en cuanto es más productiva que las otras su cantidad de prestigio social será comparativamente mayor que lo es la que reciben las restantes mujeres de su comunidad. Igualmente, y por añadidura, el que el hombre y la mujer sean reconocidos como diferentes entre sí por naturaleza, y el hecho de que sus identidades sean asimétricas, nos revela también que las clasificaciones sociales relacionadas con la identidad sexual se extienden a otras significaciones. Entre otras, son importantes las que se imponen a la identidad por filiación étnica y las que regulan el papel social del hombre y la mujer a partir de las reglas de residencia. Según éstas, la residencia patrilocal impone situaciones desventajosas para la mujer en el matrimonio y en sus relaciones con los miembros de la comunidad de su esposo, pues en general en el seno de ésta carece de derechos ejecutivos y de dirección. En cambio, es lo contrario que ocurre en las situaciones de residencia matrilocal, definidas por el hecho de que todos los hombres casados que viven en estas comunidades son extraños en ellas, y sólo retienen derechos políticos en sus propias comunidades de origen. Las identidades individuales absorben, pues,

la cantidad de cultura a ejecutar prevista en función de las distribuciones sociales de ésta. Y, asimismo, mientras absorben, pautadas, estas cantidades de cultura, al mismo tiempo, las perciben y desarrollan según sus posibilidades orgánicas de adaptación, posibilidades dadas inicialmente por el sexo, la edad y el *ADN*, y condicionadas, por otra parte, por las oportunidades que ofrecen al individuo la forma de organización y movilidad relativa que le proporciona la estructura social.

Las representaciones superorgánicas de la cultura se nos aparecen más coherentes y articularias que lo son las experiencias sociales de los individuos. Una vez dadas, las formulaciones de lo superorgánico tienen un carácter completo, comienzan y acaban. Eso es evidente, por ejemplo, en las leyes que rigen la actividad social. Un código penal, o mercantil o civil, un reglamento de regulación del tráfico, una constitución política, el diseño productivo de una fábrica industrial, una tecnología, un sistema moral, una ética, una religión y una iglesia, son formas definitivas y constituyen programas de acción destinados a normatizar la vida social y de sus individuos. Son, en definitiva, producciones superorgánicas, pues una vez dadas existen con independencia de los individuos concretos que dependen para su acción de la existencia de aquéllas. Uno nace, en este sentido, con lo superorgánico como la referencia externa que se le transmite por medio de la socialización de las instituciones y contenidos de éstas a partir de la familia. En este contexto, las reacciones del individuo a esta socialización y a los productos de utilización social previstos en las actuaciones de cada identidad, personal y de grupo, son modos de transformar químicamente lo superorgánico en comportamiento orgánico.

Así, pues, y paradójicamente, lo superorgánico es un sistema cultural que no se desplaza totalmente a todos los individuos del grupo social. Decimos paradójicamente porque mientras hay que entender lo superorgánico como una creación humana, al mismo tiempo, ésta es asimétrica en cuanto refiere a contribuciones individuales y a cantidades de integración de las personas con el sistema cultural. Cabalmente, además, esta identidad llamada cultura, es identidad en si misma, y es también única en si misma como forma y como contenido. Por eso, si no hay dos culturas iguales y tampoco individuos clónicos en identidad, también las identidades siguen experiencias desiguales cuando alcanzamos la dimensión orgánica de los individuos como personas, tanto en situaciones sociales separadas, como éstas en actividad con otros.

De hecho, lo que advertimos es la presencia de una diacronía dentro de una simultaneidad de relaciones sociales. La diacronía a que nos referimos tiene que ver con el hecho, ya indicado, de que las edades y el sexo son diferentes, y por lo mismo resulta imposible realizar una experiencia simétrica todos los individuos que participan del discurso social. La cultura les llega diferente y la impresión mental y sensual de su experiencia les provee de isomorfias, de formas de conocimiento y de organización iguales sin que, al mismo tiempo, éstas se constituyan del mismo modo en el seno de las representaciones orgánicas de los individuos. Básicamente, y por añadidura, si el *ADN* y la antropometría nos informan acerca de diferencias de constitución, también en estas condiciones la identidad individual tendrá un carácter específico. En este sentido, la identidad individual será equivalente al resultado de estas condiciones iniciales, diacrónicas en las edades y asimétricas en los sexos y las funciones de

rol/estatus. Por ende, la identidad colectiva será el resultado de una identificación socializada del individuo con su comunidad lingüística y de una consciencia del yo social basada en el referente histórico del grupo de pertenencia y de la etnicidad que ésta reclama de sus miembros.

Lo cierto es que las adaptaciones e integraciones de los grupos sociales y de sus individuos en particular a estas creaciones son menos simultáneas que puede reconocerse en la construcción superorgánica de la cultura de identidad. En muchos sentidos, la asociación del individuo con ésta es un proceso de adquisiciones selectivas, más intensivo en unas fases que en otras, pero nunca interrumpido definitivamente dentro del ciclo vital. La identidad es, pues, y en muchos aspectos, un proceso de negociación entre el individuo y su grupo de referencia. O sea, la negociación a que nos referimos consiste en ceder autonomía al individuo a cambio de asegurar su desarrollo personal e integración con el grupo, la familia, la comunidad de trabajo y la sociedad local. Así, este proceso podemos percibirlo en términos de un ámbito de sensibilidad desigual, sin embargo de lo cual los elementos del sistema superorgánico existen con independencia de las representaciones orgánicas individuales. Lo que ocurre, en todo caso, es que lo superorgánico tiene también su historia, y en gran manera ésta es la historia del grupo local en el que se refleja. A este respecto, cuando la presión demográfica, o las contradicciones sociales internas, o los procesos de invención y aplicación tecnológicos, el mismo intercambio cultural internacional, los movimientos migratorios, introducen nuevas condiciones ambientales, incluidos grupos de identidad diferente a la local, entonces, la reacción ambiental, básicamente constituida por sus individuos y grupos, asume la modificación de las adaptaciones y crea nuevos elementos superorgánicos: nuevas leyes, nuevas rutinas, nuevos diseños productivos, nuevos métodos de realizarse individualmente y normas y valores adscritos a los cambios.

Lo que es propiamente una identidad colectiva, un *ethos*, se refleja también en la forma y contenidos de lo superorgánico. Éste, a su vez, y en forma institucionalizada, se transmite a los nuevos miembros que nacen en esta sociedad. Sin la existencia de lo superorgánico no sería posible la existencia de la historia que escriben los historiadores, ni tampoco los etnohistoriadores dispondrían de una gran parte de los documentos que precisan para reorganizar la representación del pasado de un grupo étnico. De este modo, lo superorgánico constituye una existencia previa de lo orgánico, pero una vez dado aquél, las formas de cultura aportan mayor precisión que las formas sociales, especialmente porque en éstas intervienen unas reacciones individuales que no se representan claramente en los elementos de lo superorgánico.

En realidad, la formación de una identidad desde la socialización de los instintos adquiere, habitualmente, un carácter dramático, especialmente en la medida que la socialización constituye una imposición temprana de técnicas y normas sobre el individuo, una forma de someter el inconsciente humano y derivarlo hacia la obediencia cultural. El dramatismo se construye a base de renunciadas a la expresión libre del instinto, con lo cual lo que presenciamos son frustraciones de éste, y emociones y sentimientos, alternativamente, de rechazo y de obediencia. En su lenguaje, estas representaciones dramáticas se transmiten a la formación del ego, y en el psicoanálisis

se demuestra que regresan en forma de subconsciente y de conmociones profundas más o menos permanentes establecidas en forma de fijaciones. El efecto histórico más significativo de estas renunciaciones en la vida individual del sujeto consiste en la abdicación consciente a toda acción que suponga recuerdo de castigo físico, de represión autoritaria basada en la inserción de un sistema moral en el ego, un castigo, asimismo, que está gobernado por la idea de la culpa y del pecado, y por la consciencia de que lo correcto es actuar conforme establece el sistema cultural en el que uno ha sido socializado.

De este modo, la identidad humana es siempre un sistema de impulsos generados por naturaleza y dramatizados, asimismo, por el autoritarismo despótico de las normas culturales. La dramatización que impone la cultura a cada identidad individual es mucho más trascendente en la medida que discierne el cómo una primera incompatibilidad, la del instinto frente a la cultura, se convierte en una complicidad ciertamente necesaria entre la animalidad que avanza evolutivamente hacia su transformación adaptativa, por si misma en su acción, y externamente por la acción de los materiales y elementos del medio, y la culturalidad que también se transforma en la misma medida que se recombina con el discurso del ser orgánico en su expansión inteligente.

Asimismo, este dramatismo reside en el hecho de que el discurso externo, la cultura y el ambiente vital del que formamos parte, son enemigos de nuestra primera identidad animal. Esto se confirma en forma de una operación de domesticidad permanente, agobiante cuanto más abundante es la heterogeneidad del componente experiencial externo. En su dramatismo esta realidad induce a pensar la identidad en forma de una herida que siempre hay necesidad de suturar. La herida a que nos referimos es de índole psíquica, la que hemos caracterizado como una dialéctica definida por la lucha entre el instinto y la represión de éste. No es el instinto del hambre, de la sed, de la seguridad y del crecimiento lo que se reprime, pues éstos son formas universales de expresión por cuyo medio el individuo alcanza a satisfacer lo que su grupo está obligado por naturaleza a proporcionarle. Lo que se reprime mayormente es la tendencia del individuo a reforzar su independencia y su autonomía de maniobra, a escapar del control de los mayores y a crear una realidad externa por si mismo. Y secundariamente en esta primera etapa infantil, más que suprimir la vida sexual del sujeto, pues ésta alcanza su capacidad de reproducción unos años después, y por lo tanto es menos peligrosa de lo que Freud nos anunciaba, lo que se tiende a reprimir es toda actuación indisciplinada de los órganos excretores en tanto éstos van acompañados de la idea de suciedad en nuestra cultura. En todo caso, la autoridad de la cultura es una experiencia universal.

La dialéctica interno/externo es la propia de toda animalidad considerada en términos de dependencia trófica. Pero en el caso humano, añade la dependencia cultural, una que también es trófica en cierto sentido, al menos en el de que incluye la dimensión de renuncia a la animalidad domesticando los instintos a través de normas que insisten en procurarnos más una integración que una adaptación. O sea, si todo sistema cultural es una relación articulada de una heterogeneidad social, y si es, asimismo, una organización que en abstracto suprime las contradicciones por

medio del supuesto de que lo diferente es una complementariedad de otro diferente en el contexto del mismo proceso social, también es cierto que este supuesto conduce a la idea de que toda integración incluye la interpenetración de todos los elementos en una forma única cuya complejidad no se contradice en sus elementos.

Así, la integración no soporta la contradicción, pero sí la complejidad. La contradicción es enemiga de la integración. Por lo mismo, es antidialéctica mientras es, al mismo tiempo, funcional. La adaptación constituye un factor que reconoce la diferenciación inicial y que, más que integrarla inmediatamente, procura asociarla poco a poco en los intereses del grupo de socialización. Cuando, por otra parte, los componentes de cada diferencia son individuos adultos, entonces, predomina más la adaptación que la integración, pues la diferencia no sólo hace reconocimiento de una identidad individual distinta, sino que se manifiesta como una distinción cultural que conlleva negociación entre identidades hechas. En gran manera, pues, la idea de integración de los diferentes etnoculturales y lingüísticos no la reconocemos en las sociedades metropolitanas, pero sí, en cambio, la podemos observar en las comunidades rurales sencillas o aldeas, y en las culturas de caza y recolección cuando, por otra parte, advertimos, como apunta Lévi-Strauss⁷, en las primeras la prevalencia del ideal de transformación en oposición al ideal de reproducción de las segundas.

En estas condiciones, la integración se nos representa como una imposibilidad porque lo impide la actuación dialéctica de las contradicciones etnosociales. En cambio, es una probabilidad mayor la de que se imponga la adaptación. Según eso, esta última es una cualidad presente en la identidad dialéctica, en el discurso propio de la transformación. En cambio, en los discursos de las comunidades cíclicas la integración es una cualidad inherente en ellas a través del predominio de los ideales de reproducción. Desde esta perspectiva, y sin embargo, el dramatismo aportado por la intervención cultural en el sometimiento de la animalidad, no queda eliminado, pues en cada caso la instancia de la culturalidad es el mecanismo más eficiente de transferencia de un mundo externo sobre otro interno u orgánico.

De este modo, el compromiso de la identidad primaria o de naturaleza con la identidad secundaria o de cultura, consiste en normatizar aquélla reprimiendo las espontaneidades instintivas, de manera que la identidad resulta ser un sucedido de representaciones integradas en la cultura y adaptadas en la naturaleza. Nunca ambas recuperan aquella su plenitud inicial que tenían siendo identidades separadas, pues sólo son plenamente posibles como únicas o diferentes entre sí por separado. Juntas representan ser y se comportan como mediaciones necesarias una de la otra. Y así como las demás especies animales son plenamente únicas en su identidad animal y programas de acción genéticamente innatos, la humana difiere de ellas más que en instinto de sociabilidad, en representaciones de culturalidad, de transformación activa de su circunstancia e identidad.

⁷ Cf. 1981, 241.

5. Los Nombres y la Identidad

Esta primera identidad es, pues, la del cuerpo, y la cultura de cada grupo social o étnico le añade otra identidad, la del nombre. Este último reconoce otras identidades, la de sexo y la de otros atributos que el grupo propio considera incluyentes, como pueden ser los relacionados con las circunstancias y ocurrencias que se han dado en el curso del parto, entendidas, a veces, como presagios o como formas del destino que actúan como condicionamientos incorporados a la identidad del sujeto, como es el caso de los indios de las praderas de Norteamérica donde el modo de esta experiencia podía ser, como en la filiación de identidad impuesta al que luego sería un guerrero llamado «caballo loco», la coincidencia del nacimiento con un caballo atolondrado e incontrolado que con esta identidad de rebeldía se incorporaba a la del nacido. Básicamente, la identidad del nombre en muchas culturas es equivalente a la determinación de un destino marcado por la identificación del sujeto con un suceso. Éste sería el caso entre los mexicanos prehispánicos donde la imposición de identidad, además de la correspondiente a la filiación de parentesco, estaba unida a sucesos que se interpretaban conforme a la lectura de los signos y de las cualidades que se reconocían en el llamado *tonalamatl* o libro de los días. Conforme a eso, en la ocasión del nacimiento los *tonalpouhque* o sacerdotes de esta cultura ponían nombre astrológico a la criatura, y lo hacían en función del día y hora en que ésta nacía. Incorporaban a su identidad de cuerpo, la identidad de las circunstancias externas que rodeaban al individuo en el momento de producirse el nacimiento. Son muchas, pues, las culturas que reconocen la identidad del individuo en función de los acontecimientos que se dan simultáneamente en la ocasión de su nacimiento. Éstos se incorporan a los atributos del sujeto. Así, la identidad del sujeto es su cuerpo, y con éste los atributos impuestos al nombre por los miembros adultos de su grupo de parentesco.

Es obvio, también, que en nuestras tradiciones, las del Mediterráneo y del Occidente europeo, cada individuo es reconocido, directa e indirectamente, por un nombre. En la ignorancia de como es una persona, sin embargo, y a distancia, uno recibe correo y es conocido por sus hechos, o por su fama, o simplemente por informaciones que le llegan desde otros individuos. Las identidades oscilan en torno a preferencias o a modos de comunicarse, y en la familiaridad uno es llamado por su nombre de pila, y afectivamente por diminutivos, y por sobrenombres y, desde luego, por patronímicos. Las corrientes de la identidad se mueven en torno a la idea de que uno es único entre otros miles o millones. Cuando, por otra parte, y teniendo en cuenta la frecuencia de repetición de apellidos, existe la duda de hasta qué punto y cuanto de por sí, por el nombre de pila y por el patronímico, uno podrá ser suficientemente identificado, entonces se le añade el apellido de la madre.

Se trata de identidades muy comunes, especialmente en tradiciones campesino-ganaderas, como en el Alto Aragón, donde uno se llama José de pila, Ferrer de patronímico, «el loco» de mote, y el de «pelat» por la casa familiar de procedencia. Respectivamente, José recibe el nombre en la ceremonia del bautismo, el patronímico por filiación patrilínea predominante, el mote por alguna cualidad de carácter

individual reconocida por el grupo local de control, y el de la casa por la antigüedad o tradición de reconocimiento adjudicada a una familia. A falta de estas referencias específicas de la identidad, uno puede ser localizado por otras señas, las definidas por la forma de su cuerpo o por la de su facies, o por hechos que se le reconocen como propios y por los que puede ser identificado, incluyendo en esta definición la de su oficio, como era frecuente en el pasado. La gama de matices se amplía, pues, cuando faltan los referentes del nombre.

De hecho, lo que observamos en este contexto de especie local, y de extensión prácticamente universal, es que los contenidos del yo, igual que los del mí, son los que proporcionan identidad⁸, y en este reconocimiento son las formas primeras de la filiación las que inician socialmente al individuo en su identidad. Este referente es, por lo tanto, muy significativo. A guisa de ejemplo, entre los *bororo* del Brasil los individuos sólo obtienen identidad cuando se les da un nombre. A este respecto, lo importante es que ésta es una condición para que tengan alma. Se trata, por lo mismo, de una «producción ritual»⁹ basada en la idea de que uno tiene definida su identidad trascendente a partir de la concesión de un nombre.

Al pensar las representaciones posibles de una identidad, también acudimos a la idea de localización territorial de ésta, como cuando en la tradición uno es José de tal sitio, y como en una orden religiosa, por ejemplo, la de los capuchinos, uno es nombre de pila y, asimismo, de lugar de origen. Todo indica que la identidad es un factor que sensibiliza al actor social y sirve de descubrimiento de una primera personalidad. Por lo menos la hace evidente. En este contexto, la identidad es una especie de planta que no quiere desprenderse del espacio en el que arraiga, de manera que el individuo es de un lugar, es de una familia, es de un modo de trabajar, es de una determinada manera de cuerpo, y es un individuo conocido por hechos que son públicos. En cada caso, forma parte de una clasificación social, en la que lo más distintivo sería el nombre que le ha sido adjudicado, un ejemplo, en este caso, de la manera como el grupo pretende inscribirse en el sujeto¹⁰.

También el nombre sería el modo como cada individuo adquiere el derecho a ser reconocido como miembro de un grupo social mientras, asimismo, este reconocimiento incluye el derecho a ser diferente entre iguales de identidad familiar, en unos casos, de estatus, en otros. Tener una identidad a partir de un nombre específico a ésta, es también un modo de destotalizarse. En este punto, mientras se abre la posibilidad de que el sujeto sea un ser diferente a los demás, al mismo tiempo, demuestra que es inequívoca la presencia en él de los elementos que son identificables en su grupo de referencia. Se trata de producir una identidad individual, de evitar la confusión que resultaría en el caso de que no existieran nombres propios. Existiendo otros iguales a éstos, entonces hay que recurrir a los apellidos adscritos a genealogías de parentesco que por sí mismas suprimen ambigüedades. Según eso, la mismidad del grupo, la del árbol común, se inscribe en la identidad individual, con lo cual se mantiene la diferencia entre la persona y el grupo propio.

⁸ Cf. Lévi-Strauss 1981, 84.

⁹ Cf. Crocker 1981, 181ss.

¹⁰ Cf. Benoist 1981, 15-16.

En este sentido, las identidades individuales se nos aparecen como préstamos o transmisiones de las identidades colectivas. Eso conduce a pensar que el sujeto no es obra total de sí mismo: es, habitualmente, un efecto del interés social por inscribirse en la realización personal diferente de cada individuo en la comunidad. Y es también un efecto de la organización de la diversidad en forma de reconocimientos dados a la diferencia sin que ésta altere la identidad común. Lo que el grupo intenta conseguir es que cada individuo sea, respecto de los demás que lo reconocen como propio, al mismo tiempo, un otro sin perder la identidad del colectivo que le proporciona la referencia de pertenencia. Según eso, la identidad individual, auspiciada por nombres, refleja también la posición de éstos en el parentesco, la división del trabajo, y algunos contenidos de unas primeras percepciones que hacen unos de otros dentro de una realización social común. La identidad separada por el nombre es una transición que reconoce la asimetría de los cuerpos, de los sexos, de las edades, de las ocupaciones y de los lugares de origen.

Lo que descubrimos en este punto es la intención, subyacente en los comportamientos de todo grupo humano respecto de sus nuevos miembros, de asegurar a éstos una equiparación con la identidad común, garantizando de este modo la transmisión de reconocimientos genealógicos primarios suficientes para inducir a la solidaridad mientras, al mismo tiempo, se produce la simulación de la identidad individualizada. Esta simulación se entiende en el sentido de que la cantidad o por ciento de identidad colectiva presente en la identidad del sujeto es más importante y decisiva que la aportación de éste a su propia formación. De hecho, cuanto más crecen la solidaridad y los vínculos de dependencia del individuo con su grupo de referencia, mayor es la cantidad de información y de identidad del grupo en la identidad del sujeto.

En el transcurso del tiempo, la identidad del nombre queda muy personalizada y reconocida, más, sin embargo, en sociedades basadas en el cambio tecnológico continuo y en la movilidad de los individuos que en sociedades basadas en el parentesco y en la reproducción de las funciones económicas y representativas de una generación a otra. En las sociedades ágrafas basadas en el parentesco, uno es más olvidado como individuo que como grupo, y aunque ésta es también una situación común en las sociedades metropolitanas, sin embargo, la individualidad es más cultivada en el recuerdo porque la del grupo de parentesco ha perdido gran parte de sus cualidades referenciales. A este respecto, es también cierto que cualquiera de nosotros que haya realizado una investigación de campo, arqueológica o etnográfica, en el primer caso advierte muy pronto que sólo hay restos de cultura material, anonimatos personales, cadáveres, y cuando se trata de culturas pre-ágrafas, difícilmente aparecen documentos con nombres que permitan destacar las individualidades. En el segundo caso, es indudable que entramos en relación con informantes que tienen nombres y que nos hablan de otros individuos que, asimismo, tienen nombres. Todos ellos son referentes de identidad individualizada, pero advertimos una fuerte tendencia al reconocimiento de la identidad en su presentismo, pues a medida que nos alejamos de éste y entramos en el tiempo de las generaciones pasadas, en dicha medida los nombres se han olvidado y, en cambio, permanecen los gentilicios en las sociedades ágrafas y los apellidos en las sociedades avanzadas.

La tradición oral tiende a conservar los nombres de los epónimos fundadores y de los que fueron héroes y se distinguieron en actividades relevantes, pero en la mayoría de los casos dicha tradición se vuelve mística o mítica, según el carácter de los hechos que se consideran. Cabalmente, el registro civil en nuestras sociedades modernas suple al olvido social de los nombres, y esta clase de identidad sirve para recuperar, más que una memoria del pasado, un derecho a heredar o a legitimarse en una razón genealógica que sirve para dirimir una igualdad o una diferencia. En estas circunstancias, la memoria de los nombres tiene una funcionalidad adscrita a herencia, propiedad y genealogías, pero donde socialmente predomina esta funcionalidad de los nombres es en las identidades del presente, pues es en éste donde es más frecuente su necesidad.

Adicionalmente, y como valor de referencia, cuando hacemos etnografía lo que mayormente describimos son formas de cultura, comportamientos sociales y organizaciones, instituciones, lenguajes, ideas, técnicas económicas y producciones, religión, ética, estructura de personalidad, y todo cuanto ofrecemos está despersonalizado. No particularizamos las sociedades que estudiamos en sus individuos, sino en sus colectivos de acción, algo así como un yo cultural que tiende a repetirse en todos los miembros del grupo que describimos. Es así indudable que la identidad colectiva tiene nombre desde sí misma, y en muchos ejemplos éste le es dado por extranjeros o gentes extrañas designando como identidad de los otros cualidades diferentes a las propias percibidas, asimismo, en situaciones de valor proyectivo.

Desde luego, en estas condiciones observamos que la identidad no renuncia a configurarse como un yo individual, pero la precariedad de éste es más cierta que la del yo colectivo. Cabalmente, si en términos de Lacan¹¹ el descubrimiento del espejo por el niño es equivalente al descubrimiento de la imagen de sí mismo, y si al propio tiempo dicho descubrimiento implica la identificación objetiva o existencia del otro, es también cierto que la adquisición posterior del lenguaje abre al individuo la experiencia funcional de sí mismo con otros que le son semejantes y que, por lo mismo, le conducen a representarlos como agentes de un universal de valores y de juicios, los del grupo y, en consciencia, el de un modo de vivir.

Estas serían, pues, dos identidades que surgen de la percepción del mundo como una experiencia colectiva, llena de nombres y de universales locales, y asimismo, de una consciencia individual que existe porque existen los otros, definidos físicamente como imágenes diferentes a la de uno mismo. De alguna manera, en muchas de las circunstancias de su experiencia el yo individual intenta ser él mismo, ser diferente, pero es tan pequeña esta diferencia que ésta concluye en el punto donde el otro colectivo se vacía en el interior de sí mismo proporcionando a éste una capacidad dialéctica especial, la de obligarlo a producir diferencias de cantidad de presencia en la distribución funcional de sus individuos. De este modo, la diversidad comensal es una representación de pequeñas cantidades del yo colectivo, suficientes para el fin de conectar a sus individuos entre sí. Esta llamada multiplicidad de actos en un mismo espacio¹², que llamaremos común, es una construcción derivada de las relaciones entre

¹¹ Cf. 1984, 86.

¹² Cf. Serres 1981, 29.

variedades de identidades. Aquí conviene acotarnos en el punto expuesto por Serres¹³, cuando afirma que: «(Lo) que diferencia a las culturas es la forma del conjunto de los enlaces, su funcionamiento, su ubicación y, también, sus cambios de estado, sus fluctuaciones». A lo cual añadiríamos: su peculiaridad más importante sería la del modo como han tejido sus relaciones de transformación con los materiales de la naturaleza y de las negociaciones del conocimiento con la realidad y, especialmente, el modo como la división del trabajo ha estado generando desde sí misma las dimensiones estructurales de sus diferencias y de las formaciones inteligentes de su evolución cultural.

Las identidades del yo son, entonces, espacios de representación del yo colectivizado. Éste sólo puede unir los yos evitando su dispersión, o sea impidiendo que cada uno por separado se convierta en un espacio autosuficiente. En estas situaciones, lo que ambos yos, el individual y el colectivo, tratan de impedir es renunciar a tener una parte del otro dentro de sí mismos. La comunión etnocéntrica tiende a ser la fórmula proyectiva de esta realización de la interdependencia que tienen los yos cuando son aspectos de una misma realidad. En cierto modo, son concéntricos y en ellos los nombres juegan un papel asociativo mientras describen el carácter específico de la relación.

De este modo, los nombres diferencian las identidades, pero éstas suelen ser una propiedad prestada al individuo por el yo colectivo. Una de sus pautas proyectivas es lingüística, y los registros civiles suelen definir las identidades individuales y sus relaciones genealógicas, pero también establecen conexiones con las cualidades que cada cultura considera significativa. En estos términos, la consciencia de lo diferente por parte de cada yo individual es menor en el interior del espacio cultural propio que fuera de éste. En este sentido, la identidad individual no es desmentida por la cultura. Uno es un producto primero de ésta. Esto significa que el nombre y los atributos adscritos a su acompañamiento son formas primeras de una clasificación formal pautada que permite a la identidad disponer de recursos, los de su clasificación social, con los cuales uno está en condiciones de distinguir el papel que como sujeto le corresponde ejercer en el seno de una comunidad de semejantes.

En las condiciones expuestas, la cultura de la identidad reside en el sujeto, es una forma de su consciencia de sí mismo, y constituye una incorporación de la mismidad del colectivo cultural. Según eso, uno habla por sí mismo en función de cuánto comparte con lo que hablan de sí mismos aquellos otros a los que percibe como semejantes culturales, unos, o como semejantes de especie, otros. Las formas sociales que le conducen al otro son, pues, también medios de conocerse a sí mismo, pues la función del otro en esta relación consiste en identificarlo como asociado, por ejemplo, en una actividad económica o en un sistema de parentesco o en una participación ideológica. El yo es, en tal extremo, un compromiso social, pero también es una representación de cantidades concretas de incorporación del otro en el yo mismo. Esta perspectiva nos permite significar el hasta qué punto el descubrimiento del otro se encuentra en el sí mismo, y en estos términos nos abre el camino del hasta qué

¹³ Cf. *Ibidem*.

punto los antecedentes de la socialización son, además de una producción cultural, causas de una mismidad con otros: familia, grupo local, actividad económica, ideología cultural y, en suma, una fuente segura de identidad.

La instalación de una consciencia de la mismidad en el yo comienza, por lo tanto, con la instalación de un nombre, o de varios, en el individuo. A partir de sus nombres, éste sabe quién es y de dónde viene, adquiere legitimidad social, y dentro de esta primera vinculación con un grupo adquiere los contenidos que le permitirán identificarse con el conjunto de representaciones que le corresponde ejercer y percibir como propias de su identidad. En el espejo se percibe como una identidad única, y en la relación con otros se sabe fulano de tal incorporado a la personalidad de éstos en ciertas actuaciones. Así, mientras el criterio de totalidad genética es individual e irrepetible, y mientras por sí misma esta totalidad obtiene el conocimiento por intuiciones, la memoria cultural se convierte en la cualidad decisiva de la identidad del yo participada históricamente, esto es, con referencia en el pasado y con aceptación en el presente.

De hecho, la totalización de una personalidad integrada es imposible en términos absolutos, pues no hay registros culturales clónicos en el interior de cada individuo comparado con otro de su misma filiación, familiar, étnica o de grupo. En este sentido, parece obvio que los registros civiles, con su objetivo de diferenciación de la identidad, vienen a representar el reconocimiento de que no pueden darse representaciones clónicas de identidad a partir del mismo momento en que uno ingresa en sociedad siendo diferenciado por ésta, especialmente cuando, además, como individuo es reconocido como un registro único de identidad. Esta relación genealógica de lo clónico se dispersa, por otra parte, a partir de la exogamia impuesta por la voluntad ideológica del grupo propio, de manera que la misma expansión de los intercambios sociales y culturales se convierte en causa de diferenciación y de identidad individual separadas.

Así, la extensión de la identidad colectiva al yo individual se convierte en una representación del etnotipo cultural dentro del egotipo personal. Este es el modo como el yo mismo, la mismidad, se convierte fácilmente en un tu-otro, en un compartir éste con uno la mismidad cultural. En este punto, el egocentrismo es fácilmente un etnocentrismo. Lo de dentro ha venido de fuera, y lo de fuera está dentro de uno. Este sería el discurso propio de la cultura en los acontecimientos personales, pero también sería el discurso propio de la razón genealógica entendida como memoria de la identidad, una especie de síndrome que acude a la metonimia para describir la realidad del sujeto en el marco de las representaciones. Así, se dice: «se le nota que es catalán por el habla», ergo: es poco español por los apellidos.

Quizá la advertencia de que la identidad es un mosaico de colores diferentes, a la vez que un compuesto hojaldrado de piezas finas separadas por matices representados en formas culturales estratificadas, sería un buen procedimiento¹⁴ para el objetivo

¹⁴ La discusión de la identidad subjetiva vista en forma de hojaldrado, habría sido planteada en otro contexto por Benoist, cf. 1981, 77-78. Nosotros la entendemos aquí de modo diferente: como horizontes superpuestos unos a otros, a semejanza de una historia local donde los cambios que se dan en sus instituciones y comportamientos siempre conservan formas y contenidos del pasado en el presente. Las

de subrayar que mientras la identidad e una percepción de carácter sincrónico, también conserva antecedentes y síntomas del pasado dados en forma de recursos genealógicos o de una historia personal.

Obviamente, si la identidad es un método de filiación que sirve para identificarse con una memoria personal, es también una identificación horizontal que sólo necesita confirmarse por medio de una contrastación de sensibilidad objetiva: la que resulta del encuentro con la imagen del otro diferente, especialmente cuando en el curso de la percepción éste no le es genealógico en términos de la filiación que lo define. En este punto, lo importante es la experiencia simultánea de la palabra y de la apariencia convertidas ambas en proyecciones de una identidad. En este sentido, lo que apuntamos acerca de esta percepción simultánea de la palabra y la apariencia, es que la prioridad primera nace de una distinción cultural consolidada del conocimiento generado por la idea de diferencia. La filiación y el comportamiento son ejes significativos de esta percepción y se encuentran en la memoria clasificatoria del sujeto.

6. Contextualización de la Identidad

Cuando debido a su condición social, interviene en actividades con un grupo más amplio que el de parentesco, entonces, su identidad cobra amplitud cultural, pues su pequeño grupo familiar, siendo su primera asociación de experiencia, se transforma con ésta en una segunda experiencia, la de su grupo local mayor. La información cultural es, en este caso, mayor porque también es mayor la estructura de sus relaciones sociales. A consecuencia de esta segunda experiencia, su identidad es probable que adquiera nuevas connotaciones. En nuestras culturas metropolitanas, aparte las identidades de nombre y filiación de parentesco, la identidad se amplía a la experiencia de las diferentes clasificaciones que le son reconocidas por sus compañeros de juego y de amistad; posteriormente, por su actividad económica o profesional y, sucesivamente, las que se le atribuyen por otras funciones sociales como las de esposo/a, padre/madre, hijo/a, y demás referencias que acompañan al ciclo vital y en las que, además del cuerpo como referencia de identidad, se añaden las de su rol/estatus. En este sentido, las identidades culturales aparecen sustituyendo poco a las identidades naturales. Estas experiencias se manifiestan en forma de fenomenologías diversas que tienen en cuenta las funciones sociales del sujeto y el conocimiento que acompaña a la realización personal de la identidad individual en las actividades que mantiene con diferentes grupos en el curso de su ciclo vital.

Estas son circunstancias que nos mueven a entender que el ciclo vital es el punto de referencia de la identidad individual, y en tanto ésta se nos aparece fermentada por distintas experiencias sociales, es indudable que el cuerpo las reconoce en forma de

piezas hojaldradas serían, así, compuestos de representaciones sólo parcialmente distintas unas respecto de otras, pero cada totalidad sincrónica mantendría presencias de las anteriores. Se trataría, pues, de una visión diacrónica en la que cada tiempo cultural no excluiría totalmente al otro anterior; sería más bien su consiguiente inevitable. En términos de una identidad personal, única, las piezas o lienzos-estratos habría que pensarlas como los periodos o fases sucesivas del ciclo individual constituyendo la historia del individuo.

sensaciones y supuestos de actividad culturalmente informada y distribuida en forma de actuaciones diversas del individuo en relación con su sociedad.

Estas actuaciones estarían impuestas por sistemas de reglas, y aunque éstas son de necesidad general, sin embargo, dependiendo de las facultades de cada individuo para ejercer el juicio, no están aseguradas en su cumplimiento exacto, pues ésta es una capacidad natural o de la inteligencia que las reglas, entendidas como regularidades formulativas, apenas pueden garantizar en sus expectativas y discurso de realización. A este respecto, la posibilidad de que los conceptos y juicios a priori se conviertan en causa de errores implícitos en la aplicación de los conceptos puros¹⁵, en este caso principios de existencia anterior a la misma experiencia del individuo, es muy frecuente en la praxis individual.

De hecho, y en cuanto a la construcción de una identidad individual, el juicio a priori se produce en forma de reacciones antiautoritarias. O sea, es la consecuencia de la imposición de disciplinas y obediencias que el individuo resiste por serle antinaturales, esto es, contrarias a su condición de naturaleza, culturalmente incipiente en el periodo ontogénico. Sin embargo de eso, dispone de una poderosa cualidad constitucional: la de su cuerpo contestando a la cultura. Así, cuando el niño llora, grita o se queja, lo que hace es extroverter la única clase de juicio a priori que puede manifestar. Este podemos considerar constituye su disposición previa a la experiencia cultural, y en este sentido el juicio a priori es una condición de naturaleza que puede ser también cultural en ocasiones de comportamientos que no han sido previamente visualizados y que son abstractos porque no existen en la realidad objetiva del sujeto que emite el juicio. Por estas razones, la identidad del sujeto cultural construyendo un juicio desde su realidad mental y de conocimiento, es el equivalente a un avance de juicio sin que exista la previa percepción de la realidad concreta del otro. Desde este punto de vista, y en nuestro entendimiento, la identidad como a priori es un concepto de prevaricación de la realidad cultural, que es, en definitiva, la que realmente tiene posibilidad de ser una realidad socialmente construida.

En todo caso, las dependencias objetivas o externas afectan indudablemente a la libertad del individuo, por lo menos en la medida que lo hacen responsable de sus actos sociales. Por eso, la responsabilidad es una forma de la identidad, y lo es también cada valor ético por sí mismo. Asimismo, y mientras tanto, lo es cada cosa y cada institución cultural en las sociedades humanas, hasta el punto de que las proyecciones de una identidad abren a nuestra comprensión de este producto que designamos como identidad la idea de que lo significativo de ésta son sus referencias actuales a una posición de rol/estatus, una en la que el individuo entiende sus propias reacciones, tanto como percibe como homologables a las suyas propias las del otro u otros, esto es, las de su entorno mediático o social, y las que son en origen culturales.

La medida de esta responsabilidad se nos aparece dada por la consciencia, y ésta no es otra cosa que una identidad cultural introyectada en el individuo por medio de condiciones fundadas en procesos de socialización. Eso ocurre en el contexto de una

¹⁵ Cf. Kant 1976, I, 284.

primera experiencia infantil, en la que los principios y actuaciones de las reglas no son productos que tengan origen inventivo en dicho individuo infantil. En esta experiencia de internalización, lo que se socializa es lo externo al individuo, y éste crece en responsabilidades y en consciencia a medida que su identidad es menos equivalente a él mismo y es más, en cambio, una función del colectivo cultural.

Así, el incremento de los actos sociales de los individuos, es el propio de la adquisición de una mayor consciencia de sí mismo, consciencia que, por otra parte, viene dada en función de un colectivo local, el de la familia y la comunidad de acción, que, cada vez más, es más él mismo. En el punto donde el individuo es un aspecto del programa de realización de su sociedad, es donde advertimos que sus comportamientos pueden ser parte de una representación objetiva, mientras que en sus intenciones y reacciones en el curso de su actividad como miembro de una sociedad, es donde se convierte en una forma de subjetividad. En este contexto, y por ende, la socialización habrá introducido en el individuo factores de previsión de los resultados que pueden darse en función de unos actos o decisiones que a priori parten de la experiencia o conocimiento de que ciertos comportamientos producen efectos ya conocidos porque están determinados por la consciencia histórica de lo que resulta su realización.

En términos culturales, el modo específico de la identidad es algo así como una aleación formada por elementos orgánicos y por elementos superorgánicos. En todo caso, es, por eso, una integración progresiva del yo personal al yo colectivo, de manera que mientras más rica es la estructura social y del sistema cultural, más posibilidades y alternativas de acción le propondrá al individuo y más rica será, por lo tanto, la identidad interna del sujeto. Es en este punto donde éste también tendrá más posibilidades de modificar las circunstancias formativas que condicionan su actividad en el interior de la especie local o cultura de referencia.

Conforme las actuaciones del individuo en su sociedad son, mayormente, una proyección de identidad de ésta en aquél, podemos preguntarnos, ¿dónde empieza y dónde acaba la identidad? Desde la perspectiva que acabamos de considerar, y básicamente, es el individuo quien la representa, pero su diseño es de orden cultural, pues el individuo es dentro de sí mismo, pero sólo fuera de él, en sus relaciones de dependencia del ser social, es como construye los significados de sus comportamientos. Como ya hemos señalado, nuestros movimientos corporales existen y perciben antes que se den los de la cultura, son de naturaleza, pero cuando aquélla entra en acción inmediatamente que nacemos nuestra vida se alimenta de relaciones con el mundo y, estrictamente, con el medio social y con la vida de éste con la nuestra. O sea: nuestra realidad está hecha de sensibilidad orgánica, pero también, y por lo mismo que está constituida por relaciones con otros organismos materiales, la vida de todos ellos con la nuestra es la vida de una inteligencia común para entender y compartir el mundo orgánico y la satisfacción relativa de sus necesidades desde el imperativo de las nuestras. Según eso, la cultura es nuestro molde impreso en nuestras mentes, y así aquella primera identidad isomórfica o constituida por la universalidad de elementos que tejen el cuerpo humano, se va llenando de contenidos de experiencia en los que la forma cultural establece tanto el comienzo de una formación consciente de la realidad, como una transformación de la misma. Ésta se nos transmi-

te en forma de conocimientos, de estereotipos, de prejuicios y de modos de percibirla.

Desde estos comienzos es desde donde la identidad inicia el camino hacia sus representaciones y valores proyectivos. De hecho, la identidad individual es un proyecto permanente en acción, y por lo mismo la encontramos en estado de relación constante con otras. Dependiendo de la frecuencia y tiempos empleados en esta relación, la identidad propiamente individual se parece mucho a las de mi entorno en la medida que todos juntos representamos una comensalidad compartida, aunque diferenciada en términos de rol/estatus. Se entiende, por ejemplo, que dicha comensalidad supone interdependencia social entre diferentes individuos, y se entiende, además, que las dependencias mutuas entre identidades personales, son también distintas en función de los periodos formativos de cada representación.

A partir del entendimiento de estas representaciones, podemos definir la identidad como aquella forma de consciencia que se reconoce en sus propias actividades en comparación con las peculiares de otros individuos u objetos diferentes. Y podemos añadir como identidad aquella que nos es dada genealógicamente por el parentesco, por nuestro cuerpo y por los grupos sociales de que formamos parte. En la medida que nos reconocemos y delimitamos como referentes exclusivos de una unidad específica, diferente a la de otros individuos, en dicho caso, nos definimos como una identidad. Como destaca Green¹⁶, una identidad es la condición que permite existir en estado separado mientras, también, es una condición que supone entender que dos o más relaciones son posibles porque son semejantes. De este modo, toda identidad es una forma de concierto de uno consigo mismo y con otros que la reconocen como diferente, o como una igual según la dimensión que percibamos, individual o colectiva, que se considere como punto de referencia. En este contexto, la identidad es, más que una unidad, una forma de referencia interiorizada.

Aquí no asumimos la posición psicoanalítica de la represión como causa de una doble identidad o escisión de la persona, ni tampoco reconocemos la existencia separada del consciente y del inconsciente en la identidad, como si éstas fueran entidades que no pueden confundirse entre sí, producir aleaciones. Lo que entendemos es que en el individuo las actividades del inconsciente se han fusionado con las del consciente cultural, de manera que éste siempre acompaña a las del inconsciente en forma de subconsciente. Desde esta perspectiva, las representaciones del yo en forma de comportamiento fusionan el objeto y el sujeto, y ambos constituyen una mismidad en la identidad. Sin embargo, y como sea que el inconsciente es un universal construido por instintos que deben ser satisfechos, la cultura es la forma o medio específico, local, que se interioriza en los individuos y que suministra, por lo tanto, la forma que tendrán los contenidos específicos o culturales aleacionados con los universales o instintivos.

En nuestra tradición antropológica, la identidad será, pues, aquella que resulta del modo como los universales son expresados proyectivamente en formas específicas o culturales. Estas últimas son las que definen la identidad en términos de valor local. Es obvio, asimismo, que si reconocemos la existencia de universales, los propios de

¹⁶ Cf. 1981, 88.

seres animales entendidos como especies con sus programas instintuales, en toda identidad humana encontraremos semejanzas proyectivas en el orden de las necesidades fisiológicas, pero la tendencia más fuertemente establecida como identidad será la interiorizada por la cultura en forma de lengua y *ethos*, o de afirmación de inducciones exteriores (otros individuos, otras especies, otras circunstancias y paisajes) ejercidas para el objetivo de construir un yo que pueda cohesionarse en la acción con otro yo. Éste, para el caso, comparte una cualidad colectiva, la de simbolizar conforme a categorías ideológicas conducidas por experiencias cognitivas, transmitidas culturalmente o a través de técnicas de socialización y por asociaciones de éstas con reglas de comportamiento. En términos de universalismo, éste se produciría localmente, sería un sistema de efectos y reacciones semejantes en todos los individuos del grupo. Estos efectos y reacciones son previsibles en formas culturales más que en términos inconscientes. Lo instintivo, en todo caso, sería un material primero o precultural transformado en otra identidad desde la forma cultural o experiencia organizada del conocimiento.

La identidad se nos revela, por lo mismo, en forma de ejercicio consciente, contrarrestando las tendencias universales del inconsciente. De eso resulta que dicho ejercicio constituye una experiencia permanente de transformación de los elementos de ambos, el de la cultura con sus recursos independientes o superorgánicos, y el de los instintos con sus energías siempre dispuestas a emerger y a disputarle como naturaleza zoológica sus identidades a la cultura. Por eso, esta división inicial entre naturaleza y cultura se resuelve en una única identidad, o por medio de transferencias mutuas fundando una aleación específica.

A lo que parece, los instintos o primeras identidades, que por sí mismos son pura fisiología, y las culturas como segundas identidades, pueden existir por separado, como dimensiones orgánica y superorgánica, respectivamente, pero esta separación no tiene sentido porque manteniendo como objetos separados a cada identidad eliminamos la realidad humana. De hecho, la cuestión de la identidad para un antropólogo que acude a pensar la cultura en términos de su actuación permanente en la naturaleza humana, consiste en pensarla como una ósmosis cuyos vasos comunicantes están constituidos por la reacción de ambos compuestos en sus respectivas y mutuas actuaciones entre sí. Cada una puede ser una identidad por sí misma. Sin embargo, por separado la naturaleza, y en ésta el inconsciente, es una pura formación orgánica, culturalmente muda, de manera que en estas condiciones la cultura aparece siendo una representación imposible.

No siendo así, y siendo que la cultura actúa sobre la naturaleza en forma de una fisiología mental que reparte sus conocimientos en forma de experiencias por todo el edificio orgánico en forma de reacciones y efectos, es obvio que dicho reparto es interno u orgánico. Mientras es así, también lo es que su información es de origen externo. Esto permite observar que también se desenvuelve en actuaciones sobre la cultura. De este modo, inmediatamente que reconocemos esta actuación, obtenemos la evidencia de que la identidad es una unidad de pensamiento y de representaciones que podemos significarla en forma de una transacción, evidentemente negociada o histórica, entre naturaleza y cultura, de manera que si ambas por separado son

identidades, empero de eso, cabe entenderlas como inertes entre sí cuando excluimos de cada una de ellas sus respectivas capacidades de presión mutualizadas. El ejercicio permanente de esta presión, ejecutada en forma de ósmosis permanente, es inherente a la conversión en identidades humanas a los miembros de nuestra especie.

De este modo, las diversas sensaciones que concurren a determinar los grados de satisfacción de nuestras necesidades –hambre, sed, sexo, seguridad, desarrollo físico–, la cultura las convierte en emociones, sentimientos, prejuicios, frustraciones, temores, ansiedades y efectos específicos en nuestro aparato psíquico. Y ciertamente, además, esta aleación de lo orgánico con lo superorgánico se encuentra institucionalizada en forma de organizaciones que regulan, sobre todo, la división del trabajo, que imponen normas y sanciones para quienes transgreden el sistema moral o la misma ejecución de las técnicas aplicadas del conocimiento. En suma, las sensaciones orgánicas son fenómenos regulados por la cultura.

La Etnología, y la Etnografía en particular, así como las diversas disciplinas antropológicas, han producido miles de descripciones que reconocen identidades diversas a objetos que también son específicos en cada localización, y han demostrado que si las necesidades son universales, sus formas de expresión son equivalentes a integraciones de carácter limitado, de espacio y tiempo, de historias que alternan orígenes locales con orígenes forasteros, que nos hablan de adaptaciones, de identidades humildes sometidas a otras fuertes y triunfantes. En lo fundamental, nos dicen que si bien existe una tendencia a la expansión por parte de las culturas que disponen de muchos recursos, también nos informan acerca del hecho que la diversidad de estos últimos impide que las identidades sean iguales o que sean independientes del paisaje, de las formas artificiales o culturales de organizarlo y darle sentido. Asimismo, también nos hablan de movimientos y desplazamientos migratorios, de contactos e intercambios culturales, en definitiva, de transculturación y de aculturación¹⁷. Pero, básicamente, de lo que nos informan los materiales de la Antropología es de diversidad y de identidades diferentes según los modos de vivir, de los grupos étnicos, de las naciones y de los Estados.

De hecho, se trata de mediciones cualitativas, y en cada caso nos pensamos como causa y efecto de nuestra realidad en términos de sensibilidades y adaptaciones culturales. No hay duda, por lo tanto, que en estos puntos la ósmosis nos convierte en seres humanos, y como tales somos seres locales o pertenecientes a grupos territorialmente delimitados. O sea, la especie es una identidad que como conjunto tiene una historia única, pero sincrónica y diacrónicamente múltiple, esto es, nos asociamos en historias locales, regionales y nacionales. Según eso, la identidad que asignamos a nuestro cuerpo y que asociamos con una cultura, añade un componente dinámico, el de nuestra ósmosis en asociación con un territorio, con sus diferentes organismos vivos, unos, inorgánicos otros, en relación permanente de comensalidad.

La identidad humana es, por estas razones, un trasiego constante de materiales de naturaleza a elementos de cultura, y de ambos convertidos en una aleación que

¹⁷ Sobre estos particulares, he llamado la atención hacia el hecho de que la historia de la cultura está marcada por la interferencia e influencia constante de los intercambios interétnicos, de las migraciones y de las relaciones interculturales. Cf. Esteva, 1998.

llamamos identidad, una clase de discurso existencial que se nos ofrece en facetas diversas, las propias de nuestra plasticidad orgánica, un ser, el nuestro, dispuesto para transformar su realidad o negociar su historia con otras especies, en un caso, y en su diversidad como especie humana negociarla o romperla, según los casos, en forma intraspecifica. Así, todo en nuestro entorno es multiplicidad. Estas significaciones de identidad diversas nos dicen, pues, que el ser humano es un ser para sí mismo, pero también lo es en función de la existencia de otros, y de ambos entre sí constituyendo recomposiciones de realidad y modificando sus experiencias. Cabalmente, en la mitología de algunas sociedades se reconoce que unos individuos son idénticos a otros¹⁸, y que, por lo tanto, tienen como problema resolver la diferencia que significa tratar con espejos incompletos, equivalentes a proporcionar imágenes parciales de sí mismo al individuo, pues en gran medida uno es sí mismo, pero también puede ser otro, el que actúa de doble y que se halla presente en otro subclan¹⁹.

7. *Identidad Abierta*

Lo que observamos en materias de identidad es que existen pocos isomorfismos²⁰ cuando se trata de percibir multiplicidades culturales y cuando, asimismo, reconocemos que es desde éstas como se construyen los sistemas de identidades. De esta manera, la idea que se obtiene es la de que el concepto de identidad es una categoría histórica culturalmente abierta, sobre todo cuando advertimos que los pueblos cambian de nombre en su historia, como cuando los iberos se convierten en celtíberos y ambos, y sucesivamente mezclados con otros más, se hacen iberorromanos, hispanos, godos, mozárabes, catalanes y, por ende, las diferentes combinaciones que van resultando de los cambios que acaecen a causa de migraciones, invasiones, conquistas, imposiciones de poder y toponimias que registran aculturaciones.

Los aglutinantes de la identidad son, pues, culturalmente diversos. La idea es que éstos poseen sus propios métodos de significación de la identidad. Según eso, la identidad sólo se nos aparece definitiva cuando se la observa y define en un determinado momento de la historia de un individuo y, desde luego, de la de una población en un lugar concreto. Sin embargo, en una perspectiva histórica siempre está proclivizada y dispuesta a cambiar su orden de significaciones, como en el caso de las cuatro identidades personales que percibimos en el Alto Aragón, y que se confirman en otros lugares²¹, también rurales, en este caso de Francia.

La identidad aparece, por lo tanto, abierta a toda clase de aleaciones que tengan en origen que ver con la cultura y con la naturaleza, y especialmente con modos de percibir y organizar conceptualmente la realidad. La dialéctica, en este caso, es continua, pues el cuerpo humano siempre en alguna fase de su historia, especialmente en la infantil, basada en disciplinas normativas y de renuncia a la independencia, reconoce haber sido reprimido o dirigido por la cultura. Al mismo tiempo, siempre

¹⁸ Cf. Lévi-Strauss 1981, 201.

¹⁹ Cf. Crocker 1981, 205.

²⁰ Cf. Benoist 1981, 355-356.

²¹ Cf. Zonabend, 1981.

tiende a recuperar su dominio sobre la realidad sometiéndose a sí mismo a las leyes del ciclo vital, en lo que es el nacimiento, la madurez y la muerte.

Mientras tanto, no siempre se cumplen estas leyes cuando el ciclo es prematuramente cortado por el accidente o por la degradación del sujeto, cuando la muerte llega sin haber agotado antes los espacios que, por derecho y programa natural de cada cuerpo, le corresponde recorrer en el tiempo limitado de la vida individual, como en el de la historia de una población. Si acaso, en esta historia, y como antropólogos, lo que reconocemos es la influencia decisiva de la exterioridad en la formación de la identidad. En esta influencia nos percatamos, asimismo, del hecho que un reconocimiento meticuloso de la topología de cada individuo nos lleva a la conclusión de que la diferencia es inherente a la naturaleza y, por extensión, a la cultura.

Ocurre así precisamente porque ambas son heterogéneas en sus sistemas naturales, como lo son también en las culturas y en las composiciones sociales de sus seres vivos. Por otra parte, las adaptaciones son heterogéneas y las observamos como susceptibles de dialogar con sus propias diferencias a partir de su impregnación en el lenguaje de la cultura, como sucede con los escritores y con los pensadores que crean mundos propios. En este aspecto, los lenguajes son potencias abiertas a la creación de identidades, y tienen la facultad de inscribir al individuo en la vivencia de una lógica superior a la de la sintaxis, a la de la semántica reactuando en sus maniobras y estrategias con los símbolos de representación de la identidad. De este modo, si las reacciones del sujeto ante la vivencia de una heterogeneidad social son plásticas o propias de sus técnicas adaptativas, al mismo tiempo, las posibilidades de identidad por parte del sujeto son equivalentes a las de su riqueza cultural.

La identidad abierta consiste, pues, en suscribir la idea de que el individuo humano siempre intenta afirmarse en las relaciones con otros, de manera que en su identidad topológica o apariencia específica se da un continuum de pulsiones dispuestas siempre a corregir su propio desorden. Entendiéndolo así, no parece que la identidad sea un absoluto permanente, ni siquiera en el mismo individuo. Éste es más bien un relativo permanente. Eso se debería a la interposición que ocurre en toda identidad cuando ésta se enfrenta constantemente al desafío de las discontinuidades, en este caso, a la presencia, inevitable en la historia, de interruptores definidos como otras identidades, nuevas en el circuito de la experiencia personal, como ocurre con las invasiones militares, con las migraciones de un punto a otro del planeta, y con las transformaciones de la naturaleza.

En el curso del tiempo las identidades se transforman, y de la misma manera que las culturas y los individuos que en ellas viven no son permanentes, al mismo tiempo, nos percatamos del hecho de que la identidad es un fenómeno que fija más al ser en las turbulencias de la discontinuidad, de las dinámicas de transformación, incluso del caos que siempre se dirige a buscar el orden mientras las transiciones ocultan su definición definitiva, que en el absoluto de la incorporeidad. La visión que obtenemos de esta perspectiva está, por eso, representada por la idea de que el mundo de la identidad es proteico, y siendo una abstracción del yo cultural, en la medida que éste se modifica, en dicha medida cada identidad es una historia que tiene su principio y su final, alternativamente en la cultura de adaptación y en el ciclo individual de

realización.

Citas Bibliográficas

- Benoist, Jean Marie, «Conclusiones», 1981, en *Seminario*, pp. 353-369.
- Crocker, Christopher, «Las Reflexiones del Sí», 1981, en *Seminario*, pp. 175-199.
- Douglas, Mary. *Símbolos Naturales*, Alianza Editorial, Madrid, 1978
- Esteva Fabregat, C., *Estado, Etnicidad y Biculturalismo*, Homo Sociologicus, Ediciones Península, Barcelona, 1984
- Esteva Fabregat, C., «Procesos de Aculturación y Transculturación», en *D. Sobrevilla*, Ed., *Filosofía de la Cultura*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1998, pp. 145-162
- Firth, Raymond, *Symbols. Public and Private*, George Allen & Unwin Ltd., London, 1973
- Green, André, «Átomo de Parentesco y Relaciones Edípicas» en *Seminario*, 1981, pp. 87-117
- Kant, Immanuel. *Crítica de la Razón Pura*, 1976. Buenos Aires, Losada, S.A.
- Lévi-Strauss, C., «Intervenciones sobre Identidad» en *Seminario*, 1981, diferentes páginas.
- Seminario, *La Identidad*, Ediciones Petrel, Barcelona, 1981
- Zonabend, Françoise, «¿Por qué nominar?», en *Seminario*, pp. 289-321